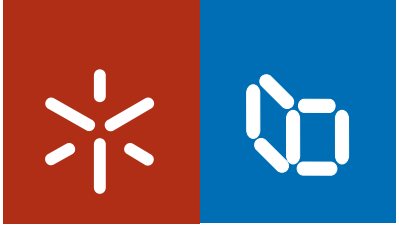
Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Paulo Alexandre e Castro Cardoso

Homo Intimus
Neurofilosofia e Cultura Contemporânea

março de 2017

Homo Intimus
Neurofilosofia e Cultura Contemporânea
Paulo Alexandre e Castro Cardoso
UMinho | 2017



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Paulo Alexandre e Castro Cardoso

Homo Intimus
Neurofilosofia e Cultura Contemporânea

Tese de Doutoramento em Filosofia
Especialidade em Filosofia da Mente

março de 2017

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

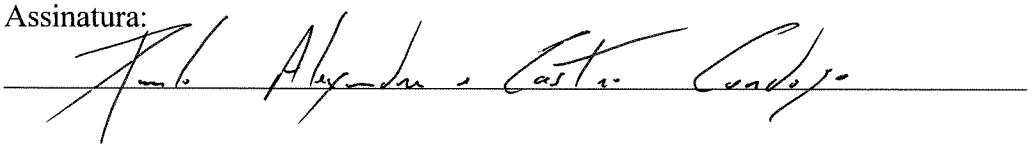
Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente tese. Confirmo que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou a qualquer forma de falsificação de resultados.

Mais declaro que tomei conhecimento integral do Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Universidade do Minho, 14 de março de 2017

Nome completo: Paulo Alexandre e Castro Cardoso

Assinatura:



Agradecimentos

O meu primeiro agradecimento vai para a minha mulher. Não posso deixar de expressar o profundo reconhecimento para com aquela sem a qual esta tese não teria ganho os contornos em que se apresenta. Graças à sua generosidade de coração, à sua infinita tolerância, e ao seu amor foi possível construir uma *Intimalogia*. A ti, Susana, o meu profundo carinho, eterna gratidão e amor incondicional.

Aos poucos familiares, agradeço todos os dias o carinho e a cumplicidade, e ainda que muitas vezes não o expresse, não deixo de o(s) pensar.

Aos professores do Departamento de Filosofia do ILCH em particular e aos professores do ILCH de uma forma geral, que me acolheram, enquanto assistente convidado, de forma afável e cordial demonstrando sempre grande disponibilidade e profissionalismo. Bem hajam.

Aos amigos – poucos –, aquela palavra de ternura pelo incentivo e pela partilha dos momentos, que de tão desinteressados e livres, se fazem magníficos, como da Drª Ana Bijóias Mendonça. Incluo aqui ainda algumas pessoas que conheci nos últimos anos e que guardarei em mim, em intimidade, como a Profª Drª Graça Guedes.

Uma palavra para a Dr.ª Cristina Marias Lopes Ferreira, que me acompanhou enquanto médica, na fase mais embrionária deste projeto, e que me ensinou que as fragilidades do corpo são muitas vezes as fragilidades da mente. Profunda gratidão.

Expresso ainda, mais do que um agradecimento, a afeição construída com algumas pessoas especiais com quem tive a felicidade de me cruzar nesta caminhada; pessoas que demonstraram não apenas disponibilidade, não apenas uma dedicação profissional digna de registo, não apenas amabilidade no tratamento, mas acima de tudo, souberam ser humanas, souberam dizer a palavra certa no momento certo, quando acorrentado como Prometeu ao insustentável peso do mundo, me devolveram à existência com um simples sorriso. Aqui vos devolvo a minha gratidão: Dra. Ana Maria Vieira S. R. Pereira, Dra. Adelina Jesus Botelho Rocha Gomes e Dra. Helena Maria Peixoto André.

***Homo Intimus*.**

Neurofilosofia e Cultura Contemporânea

Resumo

Esta dissertação examina o *Homo Intimus* e a característica mais fundamental que o define, a *Intimidade*. Para tal, procedeu-se a uma análise rigorosa a partir de duas áreas, a filosofia (da mente) e a cultura contemporânea, procurando assim solucionar algumas das questões mais duras da filosofia e alertar para os perigos da sociedade hipermoderna. Deve sublinhar-se em filosofia, porque de facto o tema nunca havia sido tratado nesta disciplina. O tema da intimidade não tinha ainda sido sujeito a uma investigação profunda. O conceito de intimidade surgiu enquanto potência de relação e estrutura metafísica responsável pela vida mental do *Homo Intimus*. Este último conceito (e neologismo) foi elaborado para responder ao coração da ciência da intimidade (um outro neologismo): a *Intimalogia*.

Uma das formas de se aperceber o fenómeno da intimidade na vida mental do *Homo Intimus* é através da vivência do enamoramento (a paixão e o amor) ou do simples cumprimento (saudação) quotidiano, em que cada sujeito pode experienciar ao longo da sua vida, e que põe a descoberto a ligação íntima entre homem e vida. Se, por um lado, o homem se descobre como *Homo Intimus*, o que revela a sua humanidade na alteridade, por outro lado, a urgência dos tempos contemporâneos em que vive faz perigar a sua intimidade (pense-se em fenómenos como o controlo e a vigilância, a discreta "manipulação" dos tempos e ritmos percetivos, aquilo que se denomina como "neurose moderna"). Segundo esta linha pensamento, tudo na estrutura do mundo humano – da política à economia –, gira em torno da intimidade, o que, devido à modernização e tecnologização em que a moderna sociedade global se erigiu, acabou por se tornar numa ameaça à vivência plena da intimidade, dada a alienação generalizada em que se vive. Neste seguimento, cumpre estabelecer um outro objetivo, a saber, se estaremos a viver a era do fim da intimidade. Tal hipótese coloca-se devido ao paradoxo entre as condições de vida e a vivência da interioridade do homem: nunca o homem atingiu um tal grau de intimidade e nunca esteve tão ameaçado de a perder.

Esta tese foi ainda enriquecida com uma reflexão de natureza metodológica.

Palavras-chave: *Homo Intimus*; Intimidade; Neurofilosofia; Cultura Contemporânea; Mente.

Homo Intimus

Neurophilosophy and ContemporaryCulture

Abstract

This dissertation examines *Homo Intimus* and the most fundamental characteristic that defines it, *Intimacy*. For this, a rigorous analysis was made from two areas, philosophy (of mind) and contemporary culture, seeking to solve some of the harshest questions of philosophy and to alert to the dangers of hypermodern society. It should be emphasized in philosophy, because in fact the subject had never been treated in this discipline. The subject of intimacy had not yet been subjected to a deep investigation. The concept of intimacy emerged as a relationship power and as metaphysical structure responsible for the mental life of *Homo Intimus*. This last concept (and neologism) was designed to respond to the heart of the science of intimacy (another neologism): *Intimalogy*.

One of the ways to perceive the phenomenon of intimacy in the mental life of *Homo Intimus* is through the experience falling in love of (the passion and the love) or the simple daily greeting (salutation) in which each subject can experience throughout his life, and that exposes the connection Intimate relationship between man and life. If, on the one hand, man discovers himself as *Homo Intimus*, which reveals his humanity in otherness, on the other hand, the urgency of contemporary times in which he lives endangers their intimacy (think in phenomena such as control and surveillance, or the discreet "handling" of the times and perceptive rhythms, or to what are called "modern neurosis"). According to this thought line, all in the structure of the human world – from politics to economics – goes around intimacy, which, due to modernization and technologization in the modern global society is set up and eventually became a threat to the experience of full intimacy, given the widespread alienation in which we live in. In this connection, it must establish another purpose, namely, whether we are living in the era of the end of intimacy. This hypothesis arises because of the paradox between the living and the experience of human interiority: man never reached such a degree of intimacy and has never been in danger of losing it.

This thesis was further enriched by a methodological reflection.

Key-words: *Homo Intimus*; Intimacy; Neurophilosophy; Contemporary Culture; Mind.

ÍNDICE

Introdução

A questão da Intimidade…...……....…….....……...……..…….. **1**

Objetivos ….…….……..……....……..…….…..…. **6**

Nótula Metodológica…….…….…..……. **9**

I

QUESTÕES E DEFINIÇÕES DA INTIMIDADE

Capítulo 1. **Desconstruindo a Intimidade**…….……..……... **13**

Primeira abordagem à intimidade ou a intimidade no senso comum. A vida conjugal como elemento identificador da intimidade. Aceder á intimidade alheia. Entrar no íntimo. A palavra intimus. Uma primeira perspetiva sobre a relação entre interioridade e exterioridade.

Capítulo 2. **A Compreensão Natural da Intimidade como Sexualidade**…….. **27**

A questão da intimidade como sexualidade. O sexo e o sexus. Definindo a intimidade. Para uma sociologia da intimidade: transformações da(s) intimidade(s). A intimidade liga-se à consciência do indivíduo. A prostituição e a experiência da intimidade.

Capítulo 3. **Perspetivas Gerais da Intimidade como Amor**…….……...……... **47**

Ainda a sexualidade. Amor e Eros *no Ocidente. Teorias e escalas do amor. Anthony Giddens: as transformações da intimidade e os diferentes amores. De Rougemont, Sartre e Girard através de Alberoni. A codificação da intimidade em Luhmann. De volta a* Eros.

Capítulo 4. **A Intimidade e a Substância. A Intimidade e a Consciência**.....……..…... **71**

A intimidade pode ser uma substância? A "substância" de que se faz o humano. Assalto à consciência. A quasi-redundância da intimidade de consciência e da consciência de intimidade. Da razão da intimidade ser íntima ou prelúdio ao filme interior da intimidade.

Capítulo 5. **De que Falamos Quando Falamos de Intimidade?**…….……..... **87**

Intimidade e consciência. Da necessidade da intimidade como potência de relação. Da imagem-consciência. Não há intimidade sem consciência, nem esta sem aquela. A definição fundamental de Intimidade. *A identidade invisível. Primeira abordagem ao Homo Intimus e ao estar-sendo.*

II

A INTIMIDADE E A NEUROFILOSOFIA

Capítulo 6. **Neurofisiologia do Cérebro ou o Acontecer da Intimidade**…..…….…..... **107**

Noções genéricas sobre a fisiologia do cérebro. Algumas breves mas necessárias anotações sobre o funcionamento de cérebro. O "acontecer" da intimidade ou uma introdução à compreensão da existência da intimidade no cérebro.

Capítulo 7. **Da Subjetividade como Intimidade. O *Nascimento* da Intimidade**…..... **119**

Acerca do "nascimento" da intimidade: uma hipótese neurofilosófica a considerar. Acerca dos bebés em intimidade ou a colocação inevitável questão: intimidade in utero*? A hereditariedade posta em questão. Da inevitabilidade da subjetividade no horizonte da intimidade.*

Capítulo 8. **Dinâmicas Internas do Cérebro e Sinapses**….……...…….…..... **141**

A intimidade possível num mundo microscópico. A sinapse: apontamentos sobre a sua ocorrência e o seu potencial. A sinapse como possibilidade de mostração do fenómeno da intimidade. O fenómeno da neuroplasticidade. A intimidade possível a nível neuronal

Capítulo 9. **A Química do Amor. Memes, Neurónios-Espelho e Emoção**..……..... **155**

Notas para uma neurobiologia do amor. A química que não se vê no amor. As relações amorosas conseguidas e rejeitadas na ativação cerebral. Neurofilosofia: uma possibilidade a considerar entre os memes e os neurónios espelho. A intimidade como Pr.Ic liga-se à emoção.

III

PENSAR A INTIMIDADE COM A MENTE

Capítulo 10. **Notas para uma Neurofenomenologia: do Corpo e da Consciência**….. **179**

Recuperando o contributo de Merleau-Ponty ou o porquê de uma sensiologia fenomenológica. Como o corpo e a perceção é fundamental para a compreensão de uma teoria da mente. O corpo na constituição da intimidade. A mente corpórea.

Capítulo 11. **Problemas da Filosofia da Mente. A Intimidade da Mente**.....…… **191**

Problemas duros da filosofia da mente. Uma hipótese quase espantosa com Crick. O que Maria sabia de cor. Libet atrasa-se na compreensão da consciência. Fisicalismo vs dualismo. De Alan Turing a Searle: computadores e inteligência artificial. Qualia a bailar num mundo material. Outras hipóteses espantosas: Zombis e Alienígenas. A intimidade do homem não é programável.

Capítulo 12. **A Natureza Íntima da Mente e as outras Mentes**..……..…..……...… **217**

Ainda algumas considerações sobre a consciência. Thomas Nagel vs *Batman. A natureza da mente é ser íntima. A intimidade e a resolução do (falso) problema mente-corpo. Questão essencial: existirá uma intimidade coletiva ou apenas um mundo social? E poderá haver intimidade nos animais? Ainda algumas considerações:a consciência e os animais não-humanos.*

Capítulo 13. **O Tempo em Intimidade**.……..…….…….. **243**

O tempo vivido em intimidade. O tempo exige a consciência ou como sem consciência não há tempo. Espaço para o tempo? As dimensões do tempo na intimidade. A intimidade que se vê no tempo e o tempo como registo da intimidade.

IV

MODOS DO *HOMO INTIMUS*

Capítulo 14. ***Homo Intimus*: Estar-Sendo, *Ex*-posição e Dialética Íntimo/Extimo**.…. **259**

*A exteriorização da intimidade. A compreensão dos conceitos de "estar-sendo" e "*ex-*posição" a partir da fenomenologia.* O Homo Intimus *só está sendo em ex-posição. O conceito de extimo. Da relação do íntimo e do extimo ou o* Homo Intimus *e o jogo íntimo/extimo.*

Capítulo 15. **A Pele e o Olfato: Perceções da Intimidade no Mundo**.....… **273**

Perspetivas a considerar sobre a pele: das feromonas ao olfato. A perceção do olfato. A pele como fronteira e como horizonte. O acesso à pele e a pele como acesso. Introduzindo uma outra perceção da intimidade pelo toque.

Capítulo 16. **A Mão e a carícia ou a revelação da Intimidade**.……..……. **289**

Exteriorização da intimidade: o caso da mão. A visão-toque a partir de Diderot. A perceção a partir de Merleau-Ponty. A mão como possibilidade de acesso ao outro ou as dialéticas intersubjetivas da intimidade. A existência da mente e do corpo. A mão e a carícia. A carícia como revelação da intimidade da mente.

Capítulo 17. **Vivências da Intimidade: Do Amor à Perversão**….……..….. **305**

A compreensão do amor, do erotismo e da sexualidade a partir da nova definição de intimidade. A intimidade como possibilidade e justificação para o amor. Os jogos possíveis da mente do Homo Intimus ou outros lugares de encontro da intimidade partilhada: pornografia, perversão, fetichismo. Elementos sobre a neuro-biologia do cérebro: a pornografia destrói a intimidade?

V

NOVOS PARADIGMAS DO *HOMO INTIMUS* (RE)VELADO

Capítulo 18. **Habitar em Intimidade e Viver o Amor Tecnológico**…..…….. **331**

O habitar e a intimidade ou o lugar habitado da intimidade. A casa abriga? A ética só é possível com intimidade. Novas formas de vivência: amar e viver à distância de um click. O Impossível dentro do possível, ou como submeter a intimidade à tecnologia. Chats *e cibersexo*

Capítulo 19. **A Técnica, o Trabalho e a Obrigação da Felicidade**…..……..….. **349**

Pensar a técnica a partir da metafísica. Poeticidade do mundo ou abandono ontológico? O que é sustentável no mundo: ambiente e tecnologia. O trabalho e a alienação do trabalho. Outras formas de alienação escondidas no imperativo da felicidade. O sujeito suposto viver em intimidade. A intimidade como baluarte de resistência à alienação.

Capítulo 20. **Poderes Instituídos *vs* Intimidade**…..…….…… **367**

Novas/velhas neuroses da sociedade contemporânea. As "terapias ocupacionais" como modelo do sujeito fragmentado. As neurociências ao serviço dos poderes. A biotecnologia em confronto. A infantilização do homem. A internet e o Homo Intimus *em deficit cognitivo. A Política e a Economia reinventam a retórica. A pretensão de moralidade.*

Capítulo 21. **Ainda a Tirania do Mundo e o Direito Ético da Intimidade**…..……..... **391**

Continuando a falar de opressão. O fim da confiança ou risco na pós-modernidade? Modos derivados do intimus *ou a intimidação, o intimar e o intimidar. O lazer e o consumo. A moda como opressão. O direito à intimidade existe? A possibilidade e exigência da intimidade.*

VI

CONCLUSÕES

Capítulo 22. **Uma reflexão final: O Fim da Intimidade do *Homo Intimus*?**…..... **409**

Um resumo e uma primeira conclusão ou ainda uma questão fundamental: vive-se na era da intimidade ou vive-se na era do fim da intimidade? A exploração da imagética do que é íntimo. Uma recuperação dos valores ou uma revolução do pensar. A Intimalogia *é apenas o princípio.*

Capítulo 23. **A Mente do *Homo Intimus* ou uma *Intimalogia***.....…..……..... **423**

Declarações, Escólios e Glosas para a determinação dos resultados

Bibliografia

1) Da Intimidade e Temas Aproximados (Amor, Erotismo, Sexualidade)…….…… **435**

2) Filosofia da Mente, Neuro-filosofia, Neurociências ….……..…… **442**

3) Obras de Ontologia e Fenomenologia …….……... **449**

4) Estética, Filosofia da Arte, Imagem e Imaginação…….……...…….. **452**

5) Obras de Metafísica, Ética, de Caráter Geral e Literárias ……..…… **453**

6) De Reflexão Crítica da Contemporaneidade e Sociológica ……..…….…….. **460**

Introdução

a) A questão da intimidade

Sempre esteve no horizonte de preocupações e interrogações dos humanos pensar a sua existência. Pensá-la naquilo que ela tem de mais íntimo exige uma grande proximidade, exige uma certa intimidade. Na mais simples reflexão, tudo parece girar em torno de uma ideia central: as coisas e os outros exercem uma força de significação na compreensão que tecemos do mundo, e naquilo que nos determina enquanto seres existentes, pelo que, deste ponto de vista, a interioridade determina-se segundo a influência da exterioridade. Aquilo que está aí, disponível no exterior, auxilia conferindo sentido ao mundo e àquilo que somos. A compreensão desta ligação permite compreender os intercâmbios entre o domínio da interioridade e da exterioridade. É assim que o "Ego" se torna ao mesmo tempo íntimo e esquivo como diria Sartre; é assim que a existência se afirma em precedência sobre a essência, que a subjetividade cria laços de intimidade gerando a intersubjetividade. Ora, o que significa a palavra "intimidade" nas suas diferentes e possíveis manifestações? É esta a questão de fundo.

Palavra tanto mais enigmática quanto a realidade que parece suportar. Por mais que se procure descobrir reflexões ou análises que tenham relevância para o assunto, apenas se encontram em larga escala manuais terapêuticos para resolver questões de intimidade (leia-se na maior parte dos casos como sexualidade), entre os casais. A intimidade não se pode resumir àquilo que os manuais de relações humanas de psicologia social e familiar querem determinar, e sobretudo, fazer acreditar. Deve haver um sentido mais profundo na palavra intimidade e talvez a prova mais imediata disso seja a variedade enorme de usos e significados que ocorrem com a sua utilização. Parece mesmo haver uma espécie de consenso geral sobre tal palavra, mas que, contudo, poucos ousaram determinar. Esta é a primeira dificuldade. Lembremo-nos da reflexão agostiniana quando indagava pela essência do tempo no livro XI das *Confissões*; na pergunta pela intimidade parece passar-se exatamente o mesmo fenómeno.[1] Isto porque provavelmente a intimidade está demasiado próxima de nós para nos apercebermos dela e talvez seja demasiado simples para satisfazer a inteligência discursiva. É provável que seja um dos termos mais ambíguos e intrigantes em uso na linguagem corrente.

Então, de que falamos quando falamos de intimidade? Que "coisa" é essa que a linguagem procura dizer? Que "coisa" é essa que no seio da natureza, no meio de tanta aleatoriedade existente no mundo, parece demonstrar uma certa constância? Que intimidade é esta que tanto existe num gangue urbano de Detroit como numa tribo

[1] Santo Agostinho, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (Braga: Apostolado da Imprensa, 1990), p. 304.

primitiva isolada da Polinésia ou da Amazónia? Que intimidade é esta que permite caraterizar o homo como *Homo Intimus*? A intimidade sobrevive, assim, encerrada na interioridade da alma humana. Foi preciso esperar pela criação e pelos avanços das disciplinas da *psiquê* para que a intimidade pudesse começar a emergir como objeto da investigação científica. Agora espera-se o seu início na reflexão em Filosofia.

Parece ser uma evidência académica: não há uma história da intimidade, como não há uma história do íntimo. Muito generosamente pode dizer-se que o que há são referências espaçadas, abordagens ou perspetivas que tocam indiretamente os conceitos sem os explorar. A expressão daquilo que é a intimidade (pelo menos no seu sentido corrente) aparece sobretudo nos esforços artísticos da humanidade, sendo mais aflorada na literatura, na pintura e no cinema.

Ainda que se afirme que o estudo da intimidade é feito em filosofia, não se descurará algumas das abordagens propostas pela psicologia e pela psiquiatria, servindo-nos mesmo algumas dessas abordagens como ponto de partida para uma reflexão mais aprofundada. Ousar pensar diferente sobre um conceito exige a reflexão sistemática e arguta que só a disciplina mãe pode fornecer. Filosofar é sempre um exercício feito na intimidade com o mundo.

Uma das coisas mais surpreendentes acerca da intimidade é, se é que se pode dizer desta forma, a sua não pensabilidade de forma integral ao longo dos tempos. Com isto pretende-se afirmar que em alguns domínios do conhecimento humano o conceito não foi considerado na sua potencialidade, o que terá levado naturalmente a um empobrecimento e a uma compreensão parcial daquilo que poderia ou pode ser a intimidade. Talvez o mais grave seja o facto de a reflexão operada em seu torno estar condicionada de início pelo modo de compreensão doado no contexto das disciplinas de análise psicológica, acercando-se das experiências da existência humana em conjunto como se tudo se resumisse a essa fronteira do Humano. A pergunta é se se deve resumir a intimidade a esse tipo de interpretação. Não poderá a intimidade ser algo de mais profundo ou, pelo contrário, se será algo de tão superficial que nem se pensa nela efetivamente? Terá sempre a ver necessariamente com pessoas, ou poderá também ser direcionada para objetos? Não poderá afinal a intimidade ser apenas a profunda solidão do homem consigo mesmo? Ou será, pelo contrário, algo que exige sempre uma partilha, uma vivência a dois e, portanto, uma ligação com um outro?

Recordemos o herói de Milan Kundera. O médico Tomás, em *A Insustentável Leveza do Ser*, considerava que a relação íntima não se produz através do ato sexual mas através da partilha da vivência do inimaginável que reside em cada mulher. Tomás pergunta-se a certa altura:

> O amor físico não é sempre a eterna repetição do mesmo? De forma nenhuma. Há sempre uma pequena percentagem de inimaginável. Quando via uma mulher vestida, embora, evidentemente, pudesse fazer mais ou menos uma ideia de como seria depois de despida (aqui a sua experiência de médico completava a do amante), restava sempre um pequeno intervalo de inimaginável entre a inexatidão da ideia e a precisão da realidade, e era precisamente essa lacuna que lhe tirava o sossego. E, depois, a busca do inimaginável não termina com a descoberta da nudez; vai para além dela: que caras fará enquanto se despe? O que dirá enquanto faz amor? Em que tom suspirará? Que ritmo se imprimirá no seu rosto no momento da volúpia? O que o eu tem de único encontra-se precisamente naquilo que o ser humano tem de inimaginável. (…) Não vivia obcecado pelas mulheres, vivia era obcecado pelo que cada uma delas tem de inimaginável.[2]

Segundo Milan Kundera no personagem Tomás, no caso de uma mulher especial (aquela que se ama geralmente), é na partilha do sono que se entra em relação íntima (dormir com alguém não é apenas e somente dormir, quer dizer, não é apenas partilhar um espaço, uma cama, um calor, mas significa acima de tudo estar ou partilhar uma relação de intimidade).[3] Contrariamente a esta visão que se pode afirmar ter o seu quê de romantismo, estão as visões que se ligam ao mito de Don Juan.[4] Este tipo de personagens como Don Juan, tem alimentado muito do imaginário social, pois a intimidade torna-se sobretudo aquilo que é dado no gozo da sexualidade ou do erotismo que esse outro proporciona.[5]

Giacomo Casanova, personagem real do século das Luzes, teria afirmado ter dormido com centenas de mulheres ao longo da sua vida, criando o estereótipo do homem sedento de liberdade e aventuras sexuais. Contudo, não foi no final do século

[2] Milan Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*, trad. Joana Varela (Lisboa: Dom Quixote, 1994), pp. 212-213.

[3] «Com as outras mulheres nunca dormia. (…) Era-lhe profundamente desagradável acordar a meio da noite ao lado de uma criatura estranha; o despertar matinal do casal causava-lhe repugnância; não tinha vontade nenhuma que o ouvissem a lavar os dentes na casa de banho e a intimidade do pequeno-almoço a dois não lhe dizia nada. (…) A partir de então, ambos [Tomás e Tereza] sentiam antecipadamente um grande prazer na partilha do sono. Sinto-me quase tentado a dizer que o que procuravam no ato sexual não era a volúpia mas o sono que se lhe segue. (…) Tomás pensava consigo próprio que ir para a cama com uma mulher e dormir com ela são duas paixões não só diferentes como quase contraditórias. O amor não se manifesta através do desejo de fazer amor (desejo que se aplica a um número incontestável de mulheres), mas através do desejo de partilhar o sono (desejo que só se sente por uma única mulher)». *Ibid.*, pp. 18-19.

[4] O mito de Don Juan aparece no século XVII, mas a literatura dedicada ao tema aponta para obras mais recentes mas condicionadas pelo crivo da teologia reinante. Veja-se a seguinte passagem: «mesmo na literatura a Contra-Reforma não contribui nada para a dessexualização. As "poesias pastoris" que passam a estar na moda são por certo menos apimentadas do que as comédias de Maquiavel, mas não lhes ficam atrás em matéria de sensualidade. Na cena, o beijo substitui o resto; beijam-se ali prodigiosamente e não se fala menos de beijos. Nos romances e nas canções já não se ficam pelo beijar; além do beijo fala-se dos atos sexuais mais íntimos com a mesma franqueza que na Renascença. O *Decâmeron* de Bocácio, depois de ter sido expurgado de algumas passagens por uma comissão de teólogos, é de novo autorizado a ser publicado e por toda a parte encontra imitadores, mesmo em Espanha, onde Tirso de Molina mostra, em *Los Cigarrales de Toledo* e *Los Três Maridos Burlados*, que a moral do casamento não foi em nada influenciada pelas decisões do Concílio de Trento». Richard Lewinshon, *História da Vida Sexual*, trad. Ramiro da Fonseca (Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.), p. 202.

[5] «É de Tirso de Molina (de seu verdadeiro nome Gabriel Tellez) que vem também a personagem literária de que a posteridade fez um símbolo universal: Don Juan, o insaciável caçador de mulheres, o aventureiro impelido pelo sexo, e que acaba por ser levado à ruína pelas suas aventuras. Molina, autor de mais de 400 peças de teatro, não sabia bem o que fazia ao representar pela primeira vez, em 1630, "El burlador de Sevilla y convidado de piedra" (O Enganador de Sevilha e o convidado de pedra). (…) O drama "Don Juan", de Molina, desenrola-se na Idade Média; o seu triste herói, Don Juan Tenório, realiza as suas aventuras escandalosas, não só em Sevilha mas também em Nápoles». Richard Lewinshon, *op. cit.*, p. 203.

XVIII que se verificou o apogeu da "libertinagem" masculina (sobretudo virada para a prostituição), mas sim no século XIX em Viena, numa Viena aristocrática e burguesa.[6]

Assim, pode perguntar-se, se será a intimidade sempre algo de sexual ou apenas uma outra forma de afetividade? No nosso tempo, a intimidade não se tornou também ela eletrónica, cibernética, virtual, por exemplo, através dos *sites* pornográficos ou, se não se quiser colocar a questão nestes termos mas de forma menos explícita, através das agências matrimoniais? Através de sites de encontros? Através das redes sociais?

Tendo por base algumas destas questões, logo surgiram tantas outras, diga-se, desnorteadoras desta reflexão que, contudo, se apresentavam com alguma evidência, dada a compreensão corrente que temos da palavra. Vejamos: não parece óbvio que, de algum modo, se se fala de intimidade entre os casais, que essa intimidade deva estar já contida (de alguma forma) nos próprios indivíduos? Não é óbvio que devem existir formas de intimidade individual, puramente subjetiva? Não é óbvio que toda e qualquer reflexão acerca da intimidade deve considerar pelo menos algumas das diferentes variações conceptuais e linguísticas que o conceito parece arrastar, e que podem mesmo contribuir para um melhor esclarecimento e compreensão? E no caso do conceito de "íntimo", como se relaciona com a intimidade? Repare-se ainda nisto: não é óbvio que a própria reflexão acerca de um qualquer conceito exige sempre uma forma de intimidade? Não é óbvio que o pensamento (*grosso modo*) é de alguma forma também uma manifestação do que se passa em intimidade? Ou, dito de um outro modo, pensar não é estar intensa e intimamente a viver o que vive dentro de nós? Bom, pode ser que não seja assim tão óbvio, mas assim o parece numa primeira abordagem.

A intimidade está implícita em todo o mundo humano, querendo isto significar que está presente em todas as atividades da vida humana. Na verdade, a vida íntima dos seres humanos é um campo imenso por desbravar, da mesma forma que uma mina de cobalto no Congo (e também aqui com vítimas e ganhadores).

A vida íntima reveste-se de incontáveis e inexprimíveis processos mentais cujos contornos regulam toda a nossa vida em sociedade. Da religião ao direito, à política, à economia, à arte, a sua presença é inegável, e revela desse modo a dimensão da sua extensão. Parece, pois, que a intimidade está em toda a parte e em parte nenhuma. Intimidade e religião? Não é verdade que, num certo sentido, aquilo que o crente busca

[6] Bastaria pensar-se para esse efeito na Paris do final do século XIX, com os seus múltiplos cabarés; no entanto, e talvez mais surpreendente, Lewinsohn chama a atenção para a Viena do meio do século: «Num só domínio Viena conseguiu destronar Paris: com Metternich, tornou-se o maior mercado de amor do mundo. Nos anos vinte do século XIX, quando Viena ainda não atingira 400 000 habitantes, calcula-se em 20 000 o número de prostitutas. Este número parece monstruoso; se excluirmos as mulheres e as crianças, teria havido uma prostituta para 7 ou 8 homens. Mas as sacerdotisas de Vénus reunidas em Viena eram principalmente destinadas às ativíssimas relações com os estrangeiros. Também as exportavam. Como na Roma antiga, os viajantes podiam alugar em Viena e levar consigo por um certo tempo "raparigas livres" [tudo isto possível porque existiam]. Um exército de intermediários e de intermediárias facilitava a escolha dos clientes. Os castigos contra o proxenetismo eram irrisórios e só intervinham se as comerciantes do amor se faziam notar na rua. A polícia favorecia manifestamente este género de atividade porque as prostitutas eram suas auxiliares». *Ibid.*, p. 287.

na sua oração é conseguir entrar em intimidade com Deus? Não é verdade que a política se faz apelando ao sentido íntimo da consciência do cidadão? E o direito, não se esboça a partir das limitações impostas à intimidade dos sujeitos? Outras questões podem abrir-se a partir de pequenas variáveis, como por exemplo, não é verdade que juridicamente os sujeitos são intimados ou intimidados a depor, ou que possam sentir-se intimidados pelas leis a seguir determinada conduta moral? Mas também a intimidade na economia, no marketing, na publicidade. Não é verdade que aquilo que os mercados buscam é que o consumidor – o *Homo Intimus* – ganhe intimidade com um produto ou serviço?

Parece por demais evidente a relação que se estabelece com a arte, no sentido da mostração que esta pode dar sobre a essência da intimidade. Questionando: não é verdade que a arte pode revelar (leia-se ilustrar) esse algo de indizível sobre a realidade da intimidade? Não é a arte o *medium* de mostração da natureza do mundo humano?

Perante tais questões, e dadas as inúmeras implicações que o termo suscita, determinar o seu sentido, e sobretudo o seu sentido mais profundo, impõe-se como tarefa fundamental. Nesse sentido, e tendo em conta alguns dos problemas da filosofia contemporânea, a teorização que se propõe da intimidade da mente do *Homo Intimus*, dará conta de uma resposta, ou pelo menos uma sugestão de resposta que as abordagens exploratórias e preliminares sempre permitem fornecer nos temas por desbravar.

Repare-se que o problema mente-corpo, tal como o problema da existência de outras mentes (tão caros à filosofia da mente), assentam na necessidade de definir o que é a mente, o que é ser consciente e, portanto, quais as condições e critérios que permitem determinar que as outras pessoas existem e são conscientes tal como nós. Pode parecer que temos uma alma ou uma outra qualquer entidade de caráter espiritual, e, portanto, é plausível, senão mesmo legítimo num quadro de crenças quotidianas, pensar-se que todos os seres humanos são constituídos da mesma forma, isto é, dotados de um corpo e de uma mente (este "e" não deve ser tomado como um apontador de dualidade de duas entidades), dado que todos poderíamos pensar no mesmo e agir de modo semelhante no nosso mundo. Apesar da simplicidade desta asserção, não é fácil nem expedita a solução para os problemas da filosofia da mente. Porém, aquilo que parece óbvio ao longo desta reflexão sobre a intimidade da mente do *Homo Intimus* é que ela contém algo de muito semelhante àquilo que caracteriza também a mente.

A intimidade, tal como a mente, parece emergir a partir da relação, ou seja, tem qualquer coisa de relacional. Quer sejam as relações estabelecidas com o nosso pensamento, com o corpo próprio; quer sejam as estabelecidas com os outros, com o mundo, há sempre uma (espécie de) relação. Se pensarmos ao pormenor, mesmo a uma escala mais reduzida, veremos que uma simples sinapse é relação entre dois neurónios,

e que essa relação se opera inevitavelmente num contexto (químico e elétrico) de intimidade.

Para ajudar a compreender o fenómeno da intimidade, pense-se numa estrutura fractal em que o padrão se reproduz do maior ao mais pequeno, e teremos a intimidade ao nível sináptico tal como nas mais elevadas realizações humanas como a criação artística ou a "comunicação" com Deus.

Naturalmente, pode ser-se assaltado por toda uma nova série de questões e dúvidas: estaremos a viver a nossa intimidade como devemos? A intimidade será sempre a mesma ou haverá variações? A consciência das coisas em intimidade, dada a alteração dos ritmos percetivos, terá sido alterada? Ainda haverá espaços e tempos para a nossa intimidade? E, uma derradeira questão, envolvendo todas as diferentes perspetivas sujeitas a análise: estaremos nós a viver a era do fim da intimidade?

b) Objetivos da investigação

Perante as inúmeras questões que surgiram das leituras e reflexões iniciais havia que estabelecer objetivos concretos, definir conceitos e, num horizonte conceptual ainda por explorar, averiguar a validade e legitimidade de todas as possibilidades metodológicas, criando para isso como que uma arqueologia dos saberes reunidos para se permitir alcançar uma conclusão de acordo com a constituição de uma *Intimalogia*.[7]

Uma vez avaliadas as possibilidades de abordagem do conceito, chegou-se à definição estruturante de todo o pensamento. Assim, com a conceção e alcance do conceito de intimidade para caraterizar o *Homo Intimus*, gerou-se a definição de mais dois conceitos, a saber, o de "estar-sendo" e o de "*ex*-posição", que se viriam a revelar determinantes para o entrecruzamento e estruturação de toda a reflexão ou, se se preferir, para a constituição de uma *Intimalogia*. A utilização destes conceitos tem a ver com uma das características fundamentais da intimidade, a sua capacidade relacional, e, portanto, com aquilo que é dado na vivência quotidiana do *Homo Intimus*, na dialética entre interioridade e exterioridade que se verifica no mundo humano.

Na articulação e esboço destes conceitos, e tendo em vista o cenário que se traçava para um entendimento global daquilo que se pretendia criar, delimitou-se muito claramente os passos a seguir e a conclusão a atingir. Assim, o percurso foi realizado adotando as seguintes linhas diretrizes, associadas a objetivos específicos:

[7] Deixa-se em aberto a possibilidade de uma dupla designação como *Intimalogia*. Não se trata de um erro de ortografia mas de uma afirmação possível para uma "ciência" da intimidade. A utilização de "intimologia" configuraria uma incursão na ciência do íntimo e não é isso que se reivindica pelo que a *Intimalogia* (com 'a') parece servir estes intentos.

1) Abordar a intimidade conceptualmente na sua relação com a interioridade, isto é, na sua relação com a consciência e com a mente (entre as Partes I e III), visando a estruturação do conceito; a noção de intimidade no senso comum e nos manuais da especialidade, isto é, enquanto ligada aos fenómenos da sexualidade conjugal e do amor conjugal; a possibilidade de se ver a intimidade como uma substância; a clarificação da redundância entre consciência de intimidade e intimidade da consciência; a relação com a consciência; a definição de intimidade como potencial de relação e como potencial de relação da imagem; a mente consciente; a formulação da hipótese do nascimento da intimidade; as sinapses como mostração da potência de ação; as dinâmicas do cérebro do *Homo Intimus*; uma breve incursão na neurobioquímica do amor; a afetividade e emoção na intimidade; a Neurofilosofia e a intimidade; problemas que a intimidade pode solucionar na filosofia da mente; sobre a impossibilidade de uma intimidade coletiva; a análise de velhas questões da filosofia da mente à luz da intimidade, como os computadores, alienígenas e zombis; o *Homo Intimus* e a abordagem à intersubjetividade através da mente; a possibilidade de intimidade nos animais: a vivência do tempo; a temporalidade vivida do *Homo Intimus*.

2) Abordar a forma dessa intimidade se exteriorizar, nomeadamente através do seu "estar-sendo" e da "*ex*-posição" (Parte IV), visando a clarificação da relação entre tempo e intimidade; a relação entre intimidade e subjetividade e corporalidade; determinação dos conceitos de "estar-sendo" e de "*ex*-posição" a partir de Heidegger; modos de exteriorização da intimidade e modos de revelação e acesso ao Outro (através da reflexão em torno dos processos de descoberta do outro); o tocar e o ser tocado; a pele e a importância do olfato; as feromonas na intimidade; a mão como revelação e linguagem do *Homo Intimus*; a importância da mão nas dinâmicas do desejo e da carícia; a mão como "instrumento" para a exteriorização da intimidade da mente; exposição da intimidade nas relações humanas; a exposição do amor, erotismo e sexualidade a partir da definição de intimidade; o amor e a carícia como descoberta da intimidade intersubjetiva; outras formas de manifestação e vivência da intimidade como os jogos possíveis da mente do *Homo Intimus*: os casos da pornografia, da perversão e do fetichismo.

3) Expor o *Homo Intimus* revelando através de diferentes paradigmas o seu modo de estar-sendo e as ameaças que a sua intimidade enfrenta (Parte V); os lugares e os espaços de autenticidade do *Homo Intimus*; o habitar do homem no mundo como

autenticidade; a casa como possível configuração de lugar de salvaguarda para a intimidade; o impacto da tecnologia no fenómeno do amor e na intimidade: o amor tecnológico; a relação com o trabalho e a obrigatoriedade da felicidade; a alienação do sujeito e a invasão da intimidade; a alienação do homem moderno; o consumo e a ilusão de felicidade; outras formas de opressão e intimidação do *Homo Intimus* como a moda; derivações temáticas: intimar e intimidação; neuroses modernas a que está sujeito o *Homo Intimus*; uma possibilidade em aberto: o direito à intimidade.

4) Apurar uma conclusão (Parte VI), colocando ainda, segundo as perspetivas de exploração, do controlo e da invasão à intimidade, a hipótese final do perigo do fim da intimidade do homem. Para concluir, a reafirmação do *Homo Intimus* como paradigma do humano e a intimidade da mente como paradigma para se pensar a cultura contemporânea.

Postas estas considerações e objetivos, a conclusão obrigou sobremaneira a refletir se haveria ainda espaço e esperança para a vivência da intimidade. Se aquilo que resta depois de tudo o que foi feito em nome do homem é a salvaguarda da intimidade, como derradeira fronteira entre o que somos realmente e o que poderemos deixar de ser, então urge hoje expressar essa preocupação e plasmá-la sem qualquer tipo de receios.

Dir-se-ia, pois, que a conclusão reflete essa preocupação mas também alguma precaução em avançar com tal hipótese. Não só não é fácil aceitar um novo reencantamento, como existem mecanismos e poderes instalados a quem não interessa essa reabilitação do fenómeno da intimidade, isto é, enquanto fenómeno de vivência intersubjetiva que se configura como motor de transformação social. Estando conscientes do que significa expor e reconfigurar um novo encantamento pelo mundo – a fácil acusação de uma nova forma de idealismo utópico –, a esse propósito podemos citar as palavras Denis de Rougemont que com mais de meio século, nos servem o propósito de justificar o desejo de constituição de uma *Intimalogia*:

> em muitos aspetos esta obra pode parecer o balanço duma decadência: mito degradado, casamento em crise, formas e convenções desacreditadas, extensão de delírio passional a domínios onde pode implicar a destruição da nossa civilização. Tudo isso existe, tudo isso nos ameaça, até na medida em que desejaríamos negá-lo. Todavia, o conhecimento desses perigos faz-nos entrever possibilidades de os vencer.[8]

[8] Denis de Rougemont, *O Amor e o Ocidente*, trad. Anna Haterly (Lisboa: Vega, 1989), p. 286.

c) Nota metodológica

Ficou para último lugar desta introdução uma explicação sobre a metodologia empregue e que agora se faz saber e justificar.

Na pesquisa documental encontrou-se uma bibliografia muito dispersa sobre o tema em filosofia; sublinhe-se *em filosofia*, pois o conceito é estudado sobretudo nas áreas da psicologia e da psiquiatria. As possíveis referências à intimidade em filosofia são, portanto, dispersas e vagas, e só através da reflexão se permitiu alcançar um entendimento sobre essa matéria. Repare-se que o tema surgia como que associado ao íntimo ou à interioridade, e mesmo nestas abordagens as referências eram dadas de modo indireto, isto é, eram colocadas a partir de estudos fenomenológicos que procuravam muito mais uma justificativa egológica e transcendental para a caracterização e definição da consciência como em Husserl ou em Sartre, por exemplo. Naturalmente, não se pode nem se deve ignorar tão preciosa ensinança filosófica, embora, determo-nos nela, apenas revelaria uma análise do que a investigação tem feito e não tanto um acrescento ao estudo da intimidade, como o que agora se propõe.

Aprimorada a bibliografia (e como já se fez questão de referir, não se descurou alguns dos manuais das áreas da psicologia e da psiquiatria) para uso nesta reflexão, deve mencionar-se que o intuito que presidiu a essa pesquisa foi o de justificar o pensamento da intimidade. Dizendo de outra forma: a pesquisa e utilização de inúmeras obras não serviram propriamente para a exposição das ideias dos autores mas para se procurar, por um lado, um eco (quantas vezes distante) do pensamento da intimidade e, por outro lado, para corroborar ou justificar algum pensamento em relação à intimidade. Quer isto dizer que a aparente redundância existente (note-se que se escreveu aparente) entre o texto e as notas de rodapé não passa de uma (eventual e talvez excessiva) preocupação do autor em fundamentar o que afirma ou argumenta.

Ainda sobre a bibliografia deve ser dito que se recorreu a inúmeros "materiais" para validação de hipóteses como por exemplo revistas (por vezes de larga distribuição), obras literárias e filmes. Não se considerou, como é óbvio, que fossem materiais menos próprios, menos adequados, menos dignos para coadjuvar a pesquisa em curso. Na verdade, não há forma de determinar a legitimidade ou não de tais materiais para um ensaísta, sobretudo tendo em conta os registos da contemporaneidade. E é de cultura contemporânea que estamos a tratar (não de um mundo antigo), do mundo caótico em que vive o *Homo Intimus*, e portanto, de um mundo onde existem filmes e documentários de má qualidade, revistas "cor de rosa", livros obscenos e sites inqualificáveis (para não falar de redes "grotescas" como a *DeepWeb*). Pretende-se com isto dizer claramente o seguinte: o filósofo não pode estar encerrado na sua torre de

marfim, olhando do alto o mundo caótico, mas tem antes a obrigação de mergulhar nesse mundo e, portanto, de estar aberto a ver e a pesquisar em fontes menos convencionais como as ditas revistas generalistas, filmes, entre muitas outras, se tem a efetiva pretensão de fazer filosofia. Claro que há aqui um elemento subjetivo que não pode ser negado enquanto critério de escolha para determinado filme ou romance. É inútil dizer que muitas outras fontes poderiam ser utilizadas sem que isto seja um argumento de autoridade, da mesma forma que Sócrates chamou um escravo para dialogar e não outro qualquer participante em muitos dos seus diálogos. Os axiomas são, como se sabe, verdades indemonstradas. Esta é uma tese filosófica não é uma tese em História e por isso deve ser reconhecido que foram feitas escolhas deliberadamente subjetivas dos referidos materiais para manifestar as questões ou as problemáticas que interessava ao autor explorar.

Naturalmente que com tais derivas filosóficas, os temas por vezes se podem prestar a leituras menos favoráveis e até a equívocos. Nesse sentido, temas mais delicados como a pornografia, a prostituição, o fetichismo (entre outros) que têm um historial condenatório na sociedade, não devem ser tomados como uma defesa dessas práticas. Da mesma forma, o autor jamais pretende atentar contras as mulheres e os seus direitos mas apenas referir pontos de vista que estão devidamente documentados, não plasmando por isso, o ponto de vista do autor.

Acrescente-se ainda que esta tese foi redigida de acordo com as crenças que o autor tem para a constituição de uma *Intimalogia*. Isto significa que o autor está consciente da crescente dificuldade em ser original na defesa de um tema, mas também está consciente da novidade que a sua abordagem traz – e que é facilmente identificável pelos neologismos introduzidos, pela apresentação e pela argumentação que usa – e de que podem haver dúvidas sobre tal. Apesar disso, e consciente de que as palavras e as frases são património de todos e por vezes se repetem involuntariamente ideias ou frases, o autor decidiu usar para seu auxílio o programa *Plag.pt*, o *Plagiarism Checker* e *Safe Assign*, como forma de certificação e legitimação do seu trabalho, corroborando assim o exposto na "Declaração de Integridade".

Acrescente-se ainda que, se por vezes o registo é dado em registo próximo ao ensaístico, ele deriva da procura de clarificação e de argumentação a que a linguagem por vezes conduz. De resto, não parece plausível afirmar que possa haver uma fuga à escrita académica, até porque não há um algoritmo, uma fórmula para tal. Este é um texto de elaboração de pensamento, um texto que acolhe e patenteia um tema nunca explorado em Filosofia, e como tal, uma aventura filosófica do *Homo Intimus* nos domínios da filosofia da mente, da neurofilosofia e da cultura contemporânea.

I

QUESTÕES E DEFINIÇÕES DA INTIMIDADE

Capítulo 1

Desconstruindo a Intimidade

Primeira abordagem à intimidade ou a intimidade no senso comum. A vida conjugal como elemento identificador da intimidade. Aceder á intimidade alheia. Entrar no íntimo. A palavra intimus. Uma primeira perspetiva sobre a relação entre interioridade e exterioridade.

Vivemos inevitavelmente na proximidade uns dos outros e a nossa mente como que aprendeu a estar mais atenta. Parece que ganhamos olhos e ouvidos que se dirigem em todas as direções, como se perscrutássemos o mais indefinível som ou a imagem mais distante no horizonte, sobretudo em ambientes menos familiares. Possivelmente nunca nos perguntámos por que acontece um tal fenómeno. Será uma marca, um traço da evolução a marcar os nossos dias? Uma predisposição defensiva? Ou um desejo filosófico de querer conhecer o que está para lá do imediatamente dado? Ou talvez um insondável receio do desconhecido? Esboça-se aqui uma resposta: o *Homo Intimus* quer preservar a sua intimidade. E isto não é uma mera asserção literária mas quer significar algo de mais radical: a preservação da intimidade da mente. Mas, como se chega a esta conclusão? A nossa intimidade, como se verá, surge (originariamente) como uma garantia da nossa identidade, como uma garantia da "inteireza" do sujeito, num mundo em permanente mudança. Para se perceber isto, comece-se pela análise do conceito.

O que é a intimidade? Formulada assim a questão, parece equivaler a perguntar por qualquer outra coisa passível de ser claramente definida. O que é um computador? O que é uma camisa? Um *ipad*? Em tais questões vemos que o computador só o é quando o usamos, isto é, serve para executarmos programas que nos facilitam a vida na produção de documentos ou para efetuar pesquisas (entre outras inúmeras tarefas). É, portanto, uma definição de caráter funcional (instrumental, se preferirmos) que descreve os usos ou funcionalidades nas experiências quotidianas da nossa vida, mas que não parece adiantar muito mais (dir-se-ia, portanto, que define só até um certo ponto). O dicionário Larousse refere que uma definição é o "enunciado das qualidades próprias de um objeto", pelo que, se aplicada ao vocábulo em questão, significaria propor o enunciado das características da intimidade. Mas que características poderiam ser aplicadas? E por exemplo, o que é que a distingue da sexualidade? Ou da amizade?

Ter intimidade com alguém parece ser ter uma certa proximidade ou grau de convívio. A intimidade, de um modo geral, define-se como a qualidade do que é íntimo, embora tenha ganho um sentido mais vulgar ao prender-se com uma certa noção de

familiaridade e de relação íntima.[1] As palavras de Willy Pasini vão nesse sentido quando refere acerca da intimidade que para alguns

> indica o quotidiano, a partilha das pequenas coisas, um mergulho no interior do mundo da infância e da poesia de Guido Gozzano. Para outros, a intimidade significa privilégio: um prazer reservado a poucos, um refúgio em que se saboreiam as verdadeiras alegrias da vida. Experimentem perguntar aos vossos amigos o que quer dizer intimidade: as respostas serão surpreendentes.[2]

Tome-se a análise do senso comum ou o sentido corrente da palavra. Que resposta se obtém quando se pergunta a alguém o que é a intimidade, ou de outro modo (porque na ordem do discurso quotidiano a intimidade exige um outro de presença), quando se pergunta o que é entrar na intimidade *de* alguém ou *com* alguém? Parece que falta um significado (mais) "concreto" para uma palavra tão usada.[3] O que é ter, por exemplo, um amigo íntimo? A resposta surge precisamente vinculada a um certo grau de familiaridade, surge como que colada ao íntimo e relacionando-se a uma vivência particular, privada e que em muitos casos, é uma vivência da sexualidade. Deste modo é natural que entrar em intimidade com alguém ou na intimidade de alguém possa surgir como um acesso a um domínio íntimo de alguém (um género de invasão pacífica e permissiva entre os participantes). Ora, na presença deste domínio parece estar implícita a ideia de uma desvelação ou revelação do seu, chame-se, mundo interior. Claro, que se está aqui ainda a procurar abordar a noção de intimidade ao nível da linguagem corrente, o que significa desde logo, que há uma certa noção de intimidade que remete para uma dimensão de vida íntima. Esta conotação em relação à vida íntima – leia-se sobretudo no que concerne à intimidade como vivência da sexualidade –, permite que a intimidade resvale para um território ambíguo. Neste sentido, claramente, a vivência da sexualidade é uma vivência de intimidade pois a própria relação sexual é, num certo sentido, uma admissão consentida na intimidade da consciência encarnada do outro (o que se configura como um lugar-comum da experiência íntima humana).

---

[1] Fehr refere esta questão apresentando estudos que revelam o sentido comum de intimidade: « 250 undergraduates about their deepest, closest, most intimate relationships, 36% named a friend (14% named a family member; 47% named a romantic partner, 3% were "other" (mostly work relationships)). Such effects are not limited to college students. (…) adults working in various professional capacities to complete the following sentence: "A friend is someone…" The most frequent response from both women and men was"… with whom you are intimate."» Beverly Fehr, «A Prototype Model of Intimacy Interactions in Same-sex Friendship», in *Handbook of Closeness and Intimacy*, ed. Debra J. Mashek e Arthur P. Aron (London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), p. 9.

[2] Willy Pasini, *Intimidade – O Outro Espaço da Afetividade*, trad. João Gama (Lisboa: Difusão Cultural, 1991), p. 37.

[3] Veja-se por exemplo, como Kasulis coloca a questão: «What can we say about intimacy in human life? When people hear the word "intimacy," they may first think of lingerie, French perfume, and sex manuals. To develop any insight into this important dimension of ourselves, however, it is necessary to resist any reduction of intimacy to mere sexual intimacy. We do use the word, after all, in a variety of other ways. We commonly speak, for example, of someone's intimate knowledge of tax laws, or of someone's being intimate to a secret, or even of the intimate relation between inflation and unemployment. In fact, the word might seem to assume so many diverse senses that it lacks any core meaning at all». Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integraty. Philosophy and Cultural Difference* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), p. 27.

Esta conceção de vida íntima, onde se lê implicitamente a vivência da intimidade, revela, pois, o caráter "intersubjetivo" que a noção parece arrastar consigo. Dir-se-á, assim, que na interioridade do sujeito reside a sua força e a sua fraqueza, e daí que entrar na intimidade de alguém (aceder ao seu mundo mais puramente subjetivo, resguardado, íntimo) possa representar em muitos casos uma ameaça e um anúncio de exposição do seu "eu" mais autêntico. Aceder à interioridade de alguém pode ser uma aproximação ao seu "eu", ao estabelecimento de um contacto profundo e íntimo (no sentido em que se consente que alguém possa conhecer aquilo que um sujeito realmente é, se é que tal é possível) e que pode vir a constituir-se como uma indicação da exposição da sua intimidade. Note-se que é nessa interioridade dos sujeitos que se "localizam" os seus pensamentos mais profundos, os seus sonhos, as suas fantasias (sexuais ou não), pelo que não é de pasmar que os sujeitos se permitam negar o acesso livremente. Há um lado não visível da vida quotidiana que todos querem preservar e isso acaba por reforçar a ideia de um acesso condicionado à vida íntima. Assim, a intimidade parece ser a categoria mais adequada para dar conta desse lado interior e íntimo da experiência subjetiva humana.

Acontece que podemos ser avassalados por um conjunto imparável de questões quando nos detemos no assunto: o que significa entrar na intimidade de alguém? É entrar no seu espaço? É apropriar-se do seu tempo? Se a resposta a estas questões é positiva em ambos os casos, que espaço ou tempo são estes, mentais, emocionais ou espirituais? E mais uma vez, quais seriam os riscos ou benefícios de entrar em tal intimidade? Afinal, porque não nos basta uma resposta simples?

Uma dessas respostas que parecem dizer tudo (com tão pouco) é dada pelo realizador de cinema Franco Zeffirelli, para quem a intimidade é estar com os seus animais, as suas flores e com alguns dos seus amigos, ou ainda, a resposta de Tinto Brass para quem a intimidade é «estar numa banheira com água quente, vapores e perfumes que evocam pensamentos secretos, fantasias e desejos pessoalíssimos»?[4] Na sequência destas ilustrações sobre a intimidade, surgem outras questões igualmente pertinentes. Parece perfeitamente aceitável dizer-se que estabelecemos uma certa intimidade com os animais, mas terão eles noção dessa intimidade? Se esta questão parece deslocar o assunto (de algum modo) do entendimento da intimidade, que dizer da

[4] Willy Pasini refere o entendimento que algumas personalidades têm da intimidade: «para o realizador Tinto Brass, o máximo da intimidade é "estar numa banheira com água quente, vapores e perfumes que evocam pensamentos secretos, fantasias e desejos pessoalíssimos". Para Francesca Delera, atriz, intimidade é regressar a casa, onde finalmente pode retirar a couraça que é obrigada a colocar quando tem de se apresentar perante os outros. Para o autor de televisão Antonio Ricci, "a verdadeira intimidade é solidão". Para a escritora Paola Capriolo, o objetivo mais difícil é conseguirmos exatamente uma silenciosa intimidade connosco próprios. A intimidade com o outro vem depois, "quando não sentimos a necessidade de nos apresentarmos diferentes daquilo que somos". Para outros ainda, a intimidade só pode ser partilhada através da música ou dos quadros preferidos. E há quem diga que o máximo da intimidade se pode atingir passeando na praia, ao amanhecer, na companhia do cão. Para Franco Zeffirelli, realizador, "intimidade é estar com os meus amigos, as minhas flores, os meus pouquíssimos amigos». Willy Pasini, *op. cit.*, pp. 37-38.

questão abolutamente perturbadora que pode ser formulada como: é possível medir a intimidade? E como se poderia fazê-lo?[5] A resposta adivinha-se positiva e acaba por revelar o modo como as pesquisas (em muitos casos) são dirigidas. Talvez a verdadeira e igualmente inquietante questão a fazer seja: porquê querer entrar na intimidade de alguém? A esta última pergunta procurou responder John L. Locke, na sua obra *Eavesdropping, An Intimate History*, para quem a intimidade tem uma relação muito direta e de proximidade com aquilo que se poderia, no caso do português, apelidar de "codrilhice".[6] Este fenómeno, conforme é descrito por Locke, é uma espécie de técnica de atenção prestada à comunicação gerada por outrem, com o manifesto interesse de apropriação de informação.[7] Segundo Locke, é algo como uma forma de acesso à intimidade dos outros, de acesso a um mundo que não o seu; é, nesse sentido, uma espécie de mecanismo, um instrumento que permite aceder às experiências íntimas dos outros; um mecanismo de escuta ou observação desenvolvido social, cultural e biologicamente ao longo dos séculos da história humana.

Não se trata de uma pura codrilhice patológica; de facto, o acesso à intimidade de outrem parece procurar satisfazer uma curiosidade natural que acompanha a natureza humana.[8] Lembremo-nos de que Aristóteles já o havia afirmado logo no início do Livro

[5] Pode parecer impensável dentro do âmbito filosófico mas é exequível no campo da psicologia social com a passagem de escalas e outras formas de "diagnóstico", de que daremos conta nos capítulos seguintes. Vejam-se as palavras de Debra Mashek, quando, na «Introdução» do livro *Handbook of Closeness and Intimacy*, descreve os capítulos onde tais análises são efetuadas: «Section II addresses our second overarching question, *How can closeness and intimacy be measured?* How can one assess these seemingly very complex constructs? First, Bersheid, Snyder, and Omoto (chapter 6) focus on their relationship closeness inventory (RCI), a measure based on interdependence theory that assesses closeness as the amount and diversity of interaction with the other and the amount of influence the other has over the self. They review research that has used this influential measure since its introduction 15 years ago, focusing on research demonstrating its successful application to diverse types of relationships across cultures. Agnew, Loving, Le, and Goodfriend (chapter 7) then describe a second influential and simple measurement tool, the inclusion of other in self (IOS) scale (…) Section II concludes with a chapter by Kouneski and Olson (chapter 8) that overviews Enriching Relationship Issues, Communication and Happiness (ENRICH), a measurement tool that affords clinicians detailed information about the dynamics of intimacy across an array of domains ». Debra J. Mashek e Arthur P. Aron, eds., *Handbook of Closeness and Intimacy* (London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), p. 4.

[6] Parece-nos ser o vocábulo mais adequado para traduzir o termo inglês que o autor usa: "eavesdropping" (a nossa preocupação na utilização deste termo reside no facto de o autor revelar que também os animais tem um fenómeno semelhante na natureza).

[7] « Eavesdropping is communication, and it has two features that make it unusually interesting. The first is that it feeds on activity that is inherently intimate, and is so because the actors are unaware of the receiver, therefore feel free to be ''themselves.'' The second feature that makes eavesdropping so interesting elates to the way the information travels. It is not donated by the sender. It is stolen by the receiver. (…) It was eavesdropping, a term that I will use in its conventional sense to mean surreptitious observation as a technique for sampling the intimate experiences of others – whether the surveillant is peeking through a keyhole or just feigning inattention to ambient activity. But I also use the term metaphorically to represent the lifelong quest of all humans to know what is going on in the personal and private lives of others». John L. Locke, *Eavesdropping, An Intimate History* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 3 e p. 6.
Umas páginas mais adiante explicita ainda: «The English term ''eavesdropping'' derives from the practice of standing under the eavesdrop – the place where rain water falls from the roof to the ground – in order to hear conversations occurring within the home. In French, to eavesdrop is *écouter aux portes*, to listen at doors, as is the Italian equivalent, *origliare alla porta*. In Spanish, *escuchar sin ser visto* means to listen without being seen. In Tzotzil, a language spoken in the Mexican Highlands, there is a verb that means ''to observe in secret, from a hiding place.'' In German, *horchen* means to listen at the door secretly. In Swedish, an eavesdropper is a *tjuvlyssnare*, basically a listen-thief; in Polish, *podsluchiwanie* implies a violation of privacy, by placing oneself ''underneath the private conversation.'' In Russian, *pod slushivanye* refers not to ''overhearing'' but to ''underlistening.'' In all these cultures, people have chosen to name this particular temptation: that of listening secretively, especially to speech». *ibid.*, p. 17.

[8] Refere o autor acerca da curiosidade: «''Curiosity,'' of course, is what biologists would call the ''proximate mechanism'' – the appetite for intimate experience that was installed in evolution, ensuring that the longer-term informational needs of modern humans would be satisfied. This appetite provides individuals with the experience or information that it will usually benefit them to have, but which they might not actually acquire if looking were only an obligation. Since ''curiosity'' makes it unnecessary to ingest needed information dutifully, it is not trivial at all to identify this psychological mechanism as a relevant component – indeed, it is the critical outer perimeter – of our social intake systems». *Ibid.*, p.125.

I da *Metafísica* quando referia que todo o homem deseja naturalmente conhecer, sendo assim associado o conhecimento à curiosidade.[9] Está na natureza humana o desejo de conhecer, o desejo de satisfazer essa curiosidade instalada no ânimo.[10] Já toda a gente se perguntou, de uma forma ou de outra, o que pensam ou sentem pessoas que nos são próximas, ou pessoas que admiramos ou, por outro lado, que gostamos menos, sobretudo quando não há ninguém por perto, na sua mais profunda intimidade.

No conto de Edgar Allan Poe, *O Homem na Multidão*, esta vigilância e observação está bem retratada nesse homem convalescente que num afamado café da cidade, durante horas, tudo observa na multidão.[11] No meio dessa multidão, um homem com uma expressão intrigante fá-lo segui-lo. Após uma noite e um dia inteiros acaba por desistir, completamente esgotado. O que está em causa neste conto é essa "vigilância" exercida sobre o desconhecido, e, por isso, este conto é tido como um marco na literatura *flaneur* (em que o ato de vagabundar em passeio é definido, sobretudo, a partir de Baudelaire, como o prazer de observar os moradores da cidade nas suas atividades diárias). Este espectador apaixonado pela vida alheia, este homem que procura saciar a sua curiosidade observando atentamente um Outro é, como diria Baudelaire, um «eu com um apetite insaciável pelo não-eu».[12] Num outro registo temos o conto de Eça de Queirós intitulado *José Matias*, em que um homem ama até ao último dia da sua vida uma mulher que vê casar por duas vezes.[13] Este conto lembra-nos que há uma intimidade impossível ou uma intimidade que se vive na paradoxal figura de ter próximo na distância o que se quer. Para José Matias a intimidade é saber constantemente onde está e como está Elisa, tendo-lhe isso custado a sua fortuna e a sua vida, acabando por falecer na rua. Há nestes contos como que uma espécie de voyeurismo intrínseco. Uma "intimidade" que se liga com a observação permanente. Um voyeurismo que parece acompanhar – senão mesmo preencher –, a íntima natureza

[9] Utilizamos a obra organizada por Valentim García Yebra (Edição trilingue): *A Metafísica de Aristóteles* (Madrid: Gredos, 1982).

[10] Sobre a curiosidade recomenda-se a leitura de Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Esta obra apresenta uma história cultural da curiosidade a partir dos séculos XVI a XVIII, em três grandes linhas, tecendo as seguintes considerações: 1) biológicas e médicas sobre o fenómeno da curiosidade; 2) as relações da curiosidade no discurso religioso da Igreja; 3) as distinções sexuais ao nível da linguagem. Sobre esta ultima permitimo-nos citar as seguintes passagens: «curiosity was used differentially in relation to men and to women. It was not merely attributed to each sex, male and female, but it was also described in ways that implied that it was itself masculine or feminine. In other words, it was part of culturally, socially, and linguistically acquired set of characteristics which has come to be called 'gender'. In a gender-inflected language such as French, *curieux* and *curieuse* did not neatly account for half of the population each. *Curieux* could be either universal ('men' in the sense of 'humanity') or particular ('men' in the sense of males'): the term often alternated surreptitiously between the two. By contrast, *curieuses* always denoted women in particular. (…) Curiosity was also widely used in narratives to discourage women from trying to know certain things, to try and make them behave in certain ways, or simply to force them to accept a humbling image of themselves». *Ibid.*, p. 326 e p. 384.

[11] Edgar Allan Poe, *The Man of the Crowd* (Charleston: BookSurge, 2004). Encontra-se digitalizado online em: http://www.livros-digitais.com/edgar-allan-poe/o-Homem-da-multidao/sinopse

[12] Charles Baudelaire, «The painter of modern life» [1863], in *The Painter of Modern Life and Other Essays*, ed. e trad. Jonathan Mayne (Oxford: Phaidon Press, 1995), p. 10.

[13] Eça de Queirós, Contos (Lisboa: Livros do Brasil, n.d). Disponível online em: http://www.luso-livros.net/Livro/contos-de-eca-de-queiros/

humana e que pode ser recordada através do filme *Janela Indiscreta* (*Rear Window*, no original) de Alfred Hitchcock, que traduz muito bem esta ideia (e certamente não será por acaso que se vendem centenas de binóculos e telescópios todas os meses só na zona de Nova Iorque, segundo a *Times*).[14] No filme de 1950 (que incluía Grace Kelly no elenco), o fotojornalista L. B. Jefferies (Jimmy Stewart) fica confinado à sua casa em Nova Iorque durante o verão, como resultado de uma lesão na perna, e acaba por se entediar. Jefferies percebe, no entanto, que pode observar os moradores dos outros apartamentos ao abrir as cortinas, e isto desperta-lhe a vontade de espreitar as vidas alheias, ou melhor, de aceder às experiências mais íntimas dos moradores, mesmo sabendo que fazê-lo é moralmente incorreto.[15]

Alfred Hitchcock percebeu, possivelmente melhor que qualquer outro realizador do seu tempo, que, na construção de um filme, a sustentação de cenas da "vida real" em que as pessoas parecem por sua vez desempenhar ainda um outro "papel" – o fotojornalista que assume o papel de observador –, torna a ficção mais real do que a própria realidade; é como se se introduzisse a realidade na ficção por forma a "chamar" o espectador para a obrigatoriedade de ver a realidade através de um cenário plausível ou cuja verosimilhança com a realidade é inegável. No fundo, manobrar o jogo do cinema e do espectador tornando-o a ele mesmo, ao cinema como voyeur.[16] Hitchcock compreendeu que o "suspense" ganhava o seu pleno sentido conectando intensamente o enredo, nomeadamente através de diferentes técnicas de filmagem, com as vontades internas subjacentes à natureza humana.[17] No caso presente, com aquilo que passou a

[14] Bill Bufford «Thy Neighbor's Life» in *The New Yorker*, January 5, 1998. Um outro artigo (publicado cerca de dez anos mais tarde) por Penelope Green no *The New York Times* aborda este cenário através dos edifícios vidrados (que viraram uma moda na arquitetura e facilitaram a observação). http://www.nytimes.com/2007/11/04/weekinreview/04green.html?pagewanted=all&_r=0

[15] Como bem lembra Silberstein, Hitchcock explana inicialmente no filme os temas que servirão de mote a todo o enredo, sobretudo de teor ético: «observando a vida dos seus vizinhos do pátio através da sua grande janela nas traseiras. Com esta informação visual como fundo, as linhas de diálogo de abertura da sua enfermeira de cuidados ao domicílio (Thelma Ritter), acabada de chegar a casa, telegrafam os temas que Hitchock explorará em *Janela Indiscreta*: *A pena do estado de Nova Iorque para um* voyeur *é de seis meses na casa de correção. Na casa de correção não têm janelas. Não sei se sabe que, antigamente, costumavam arrancar-lhes os olhos com um ferro em brasa. Alguma dessas brasas em biquini para que está sempre a olhar vale um ferro em brasa?*». Michael Silberstein, «*Janela Indiscreta*: A alegoria da caverna de Hitchcock», *in* David Baggett e William A. Drumm, eds., *A Filosofia segundo Hitchcock*, trad. Pedro Vidal (Alfragide: Estrela Polar, 2007), p. 223.

[16] A analogia operada em *Janela Indiscreta* de que é um filme sobre cinema (características formais e de conteúdo, como por exemplo, Jeffrey imobilizado tal como o espectador num cinema, o correr das cortinas, o enquadramento da ação mediada pela janela, as diferentes personagens a atuarem nos diferentes apartamentos, etc.), está explorada em muitos comentadores e críticos de cinema, e embora não nos queiramos deter sobre isso, não podemos deixar de citar o seguinte comentário de Silberstein: «a forma de *Janela Indiscreta* está necessariamente ligada ao seu conteúdo à medida que a história *gira* em torno do ato de ver as outras pessoas 'atuarem' nas suas vidas. De facto, como membros do público, somos *meta-voyeurs*, vendo Jefferies a ver os outros». Michael Silberstein, *ibid.*, p. 229.

[17] Hitchcock sabe como envolver 'diretamente' o espectador nos seus filmes. Nos filmes de suspense e/ou terror existem algumas técnicas fílmicas simples que consistem em criar o ambiente propício para essa envolvência, como a variação repentina de planos, a aplicação de música específica em crescendo a um determinado plano, entre outros. Destacamos, no entanto, essa espécie de transferência ressignificante do chamado plano objetivo para o plano subjetivo, e posterior inversão, que permite uma "subjetividade impossível", como bem explica Slavoj Zizek: «uma das técnicas clássicas dos filmes de terror é a "ressignificação do plano objetivo em plano subjetivo (aquilo que o espectador começa por apreender como um plano objetivo – por exemplo, uma casa com uma família a jantar – revela-se subitamente através de marcadores codificados, por exemplo um ligeiro tremor da câmara, a banda sonora "subjetivada", etc., como o plano subjetivo de um assassino a espreitar as suas vítimas potenciais). Porém, esta técnica tem de ser complementada com o seu oposto, a inversão inesperada do plano subjetivo no plano objetivo: no meio de um plano longo marcado indubitavelmente como subjetivo, o espectador é bruscamente obrigado a reconhecer que *não há sujeito possível dentro do espaço da realidade diegética que possa ocupar o ponto de vista desse plano*. Assim, não estamos aqui perante a simples inversão

assumir total relevância para o universo de Jefferies: o acesso à vida íntima dos outros.[18] Portanto, há no filme, como na realidade, segundo Bill Bufford, uma "distância de conforto" que permite satisfazer essa «insaciável humanidade que não procura contar as luas em torno de Úrano, mas aceder ao outro», e por isso ironiza o autor dizendo que é assim uma tremenda falta de respeito fechar as cortinas de casa, referindo-se naturalmente ao fenómeno.[19]

Descortinar os mistérios que abraçam e enformam o íntimo de cada sujeito, ou seja, assinalar o acesso à intimidade (dos outros ou mesmo da nossa) pode ser considerado como um dos grandes desígnios da natureza humana. Talvez este não seja o modo mais adequado de formular tal desígnio mas dá conta certamente da sua intenção.

Seguindo nesta linha de pensamento, pode dizer-se num primeiro momento que aquilo que se encontra no íntimo é a intimidade. Curiosa observação que parece redundante mas que o não é, tal como não é redundante dizer que o íntimo é por sua vez o que está no interior, ou, num outro sentido, o que é intrínseco, e também que atua a partir do interior. Não é redundante porque, como se sabe, a referência ao íntimo arrasta consigo a asserção de uma disposição, de uma condição ou estado que permite situar filosoficamente aquilo que menciona e, portanto, a afirmação de que a intimidade se encontra no íntimo significa apenas como que o assentar de um registo a partir do qual se pode permeabilizar o nosso pensamento. Atente-se na questão: não é o íntimo de cada sujeito, esse lugar interior, essa "estrutura" indeterminada onde se esboçam pensamentos, onde se delineia a subjetividade, onde se reúnem as experiências, as vivências, aquilo que preenche o chamado mundo interior de cada sujeito?

Ora, este interior íntimo ao sujeito (como se vê, não há redundância alguma em dizer isto), não é, no fundo, aquilo que virá a ser traduzido muitas vezes como subjetividade? Portanto, aquilo que nos caracteriza intimamente, por confronto a um exterior apartado da espiritualidade (sem querer aqui abordar qualquer forma de vitalismo ou panteísmo), é um íntimo subjetivo que a modernidade espetara no coração do pensamento. Lembremo-nos do mecanicismo ou deísmo, que sustentavam o universo como um gigantesco mecanismo, ou mesmo do cérebro se recordarmos aqui a glândula pineal de Descartes. Filomena Molder sugere a seguinte conceção – diga-se contudo que mais literária que filosófica –, e que nos permitimos reproduzir aqui de forma muito

---

do plano objetivo no plano subjetivo, mas face à construção de um lugar de subjetividade *impossível*, uma subjetividade que confere à própria objetividade um aroma de mal indizível e monstruoso». Slavoj Zizek, *Lacrimae Rerum*, trad. Luís Leitão (Lisboa: Orfeu Negro, 2008), p. 170.

[18] Isto está bem visível nas palavras de Hitchcock: «I'll bet you, that nine out of ten people, if they see a woman cross the courtyard undressing for bed, or even a man puttering around in his room, will stay and look; no one turns away and says, 'It's none of my business.' They could pull down their blinds, but they never do; they stand there and look out». François Truffaut, *Le cinéma selon Hitchcock* (London: Paladin, 1986), p. 321

[19] *Cf.* Bill Bufford «Thy Neighbor's Life», *The New Yorker* (January 5, 1998), p. 23.

sintética: «a subjetividade é o nome que os modernos deram ao interior, no momento em que a equivalência com o exterior se desfigurou».[20] E talvez por isso o conhecimento desta interioridade, e logo da intimidade, seja bem mais difícil de aceder e compreender, ainda que sejamos «interiores a nós mesmos», como dizia Bergson.[21] Reserve-se ainda um pouco mais de tempo na análise de tão preciosa palavra.

A palavra intimidade deriva do latim *intimus*, que é o superlativo de *intus* que traduz precisamente essa ideia de dentro, leia-se, do caráter mais interior, de algo que se encontra na interioridade.[22] Contudo, como se tem vindo a pensar, o íntimo parece ser uma estrutura sem determinações. Dir-se-ia que é um lugar neutro, suscetível de abraçar e reencaminhar os diferentes fenómenos que lhe chegam e, portanto, através do seu espaço de indeterminação, abrigar as determinações originárias de si e do mundo. Interroguemo-nos: que é o Si próprio, o Ego, senão uma estrutura anónima? Sendo-o, contribuirá menos por isso para a determinação da sua própria identidade? No caso do íntimo, parece ser plausível vê-lo configurar-se como um lugar propício ao acolhimento e resgate da intimidade como, de resto, de todas as possíveis estruturas egológicas ou existenciárias do ser humano quando tomadas como estruturas transcendentais (a história das ideias não nos parece negar a afirmação de uma tal possibilidade).

Poder-se-ia ser tentado a pensar, como o é na convicção de muitos ensaístas, que o íntimo é aquilo que não pode ser exposto, ou que a intimidade expressa aquilo que não cabe na exterioridade; ou mesmo, que o íntimo é o que não pode ser comunicado e que a intimidade é o último baluarte secreto do que se é, e sendo-o, não pode deixar de ser o que é nesse seu quê de indizível. O íntimo esconde como que em si o seu próprio conteúdo e daí que qualquer tentativa de concetualização seja não raras vezes, em vão.

Se há algum fundo de verdade nestas considerações, elas não se resumem contudo a isso e exigem o esforço da sua compreensão. Se o íntimo é ou parece ser o que permanece e subsiste, digamos enquanto figura de pura subjetividade, não é menos verdade que parece ser a partir do íntimo que o exterior ganha sentido e que, portanto, toda a comunicação humana expressa essa gratidão e enriquecimento que tais jogos

---

[20] Filomena Molder, *O Químico e o Alquimista – Benjamin, Leitor de Baudelaire* (Lisboa: Relógio D'Água, 2011), p. 220.

[21] «Todos já tiveram ocasião de notar que é mais difícil de avançar no conhecimento de si do que no do mundo exterior. Fora de si, o esforço para aprender é natural; nós o praticamos com uma facilidade crescente; aplicamos regra. Em relação ao interior, a atenção deve permanecer tensa e o progresso torna-se cada vez mais penoso; quase acreditaríamos ir contra a natureza. Não há nisto algo de surpreendente? Somos interiores a nós mesmos e a nossa personalidade é o que deveríamos conhecer melhor. Nada disso; o nosso espírito move-se aí como em terra estrangeira, enquanto a matéria lhe é familiar e nela ele se sente em casa». Henri Bergson, *La pensée et le mouvant: essais et conférences* 1903 a 1923 (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), p. 31.
Nota: sempre que não haja referência ao tradutor deve ser assumido como tradução nossa.

[22] Uma obra onde se pode encontrar uma série de análises, não sobre a intimidade mas sobre o íntimo, ainda que considerado sobre o ponto de vista dos estudos literários, sociológicos, psicológicos, antropológicos, cinematográficos (portanto, não filosófica) é a de Lila Ibrahim-Lamrous e Séveryne Muller, éds., *L'Intimité* (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005).
Uma obra semelhante havia sido feita cerca de 30 anos antes pela Société des Études Romantiques, intitulado *Intime, intimité, intimisme*, que reunia ensaios sobre Musset, Sainte-Beuve, Stendhal e Marie Baskirtseff. Também a revista *Autrement* viria uma dezena de anos depois a consagrar um número (81, 1986) a *L'intime*.

permitem. As relações intersubjetivas exigem de facto o encontro do nosso Eu (íntimo) com o mundo, porque é no mundo que estão os outros e as possibilidades de configuração do sentido desse mesmo mundo.

A relação enquanto vivência humana está no cerne da experiência política, ética ou amorosa, que é aprofundada através da dimensão interior que vamos construindo ao longo da vida. Será legítimo considerar que também a intimidade não se pode resumir a uma instância de segredo, a um lugar isolado onde cada sujeito se coloca voluntariamente, uma vez que a intimidade parece implicar sempre o estabelecimento de uma ligação, de uma relação, de um enredo que se tece, ora na subjetividade, ora na objetividade das coisas presentes no mundo, aí, à nossa disposição.

De notar que quando se referem experiências e vivências do mundo interior elas não deixam de ter subjacentes duas conceções: primeira, as vivências interiores enquanto organismo vivo, ou seja, enquanto vivência psicossomática, aquilo que se passa ao nível psíquico e mental (emoções nomeadamente); e segunda, aquilo que são as memórias, que podem ter origem na vivência íntima ou partilhada no mundo. Assim, não se deve esquecer que grande parte das ações de realização destes aspetos do mundo interior é necessária e naturalmente "vivida" na exterioridade, no mundo. Ou melhor, toda e qualquer interioridade (espiritual, metafísica, existencial) exige, parece-nos, um qualquer lugar de proveniência na exterioridade. Contudo, não será menos de considerar que as nossas vivências possam ser a materialização da nossa intimidade, aquilo que poderemos referir como o extimo no mundo. E aqui o termo é efetivamente *extimo* para que não se confunda com o neologismo "êxtimo" proposto por Lacan (a que se regressará mais adiante), mas que pode ir na senda da perspetiva de Michel Tournier.[23]

Pode-se e deve-se então assumir como um primeiro postulado para uma teoria da intimidade que há uma interligação, ou melhor, uma relação entre interioridade e exterioridade, uma vez que é evidente – a fenomenologia já ensinou que mesmo no exercício de presentificação como a imaginação se exige a perceção –, que a realização das dimensões da intimidade exige (de algum modo) a exterioridade do mundo. Estar a ser no mundo é sempre um diálogo constante entre as dimensões interiores e exteriores ao sujeito. Como já referido anteriormente, a vivência da intimidade entre seres humanos surge no senso comum como uma vivência conjunta e que, portanto, exige a presença de um outro, logo, uma vivência de intimidade no mundo. Tal paradigma é como que adaptado nesta abordagem pois entende-se que aquilo que poderá ser uma teoria da intimidade – *Intimalogia* –, terá de passar pelo estabelecimento e compreensão

[23] Michel Tournier na sua obra *Journal Extime* (Paris: Gallimard, 2004) faz uma apologia, não do íntimo, mas daquilo que é ver-se a ele no exterior ou ver os outros a partir da sua exterioridade.

desta dialética entre interioridade e exterioridade. A intimidade revela o intrincado universo de relações entre interior e exterior, entre dentro e fora, entre íntimo/extimo.

Escreveu-se que a marca de uma possível teoria da intimidade deixar-se-á gravar a partir destas vivências que realizam o jogo íntimo/extimo. Uma nota essencial: é de crer que uma das melhores formas de se aceder e demonstrar tal convicção será através da arte, para além de todos os outros esforços teóricos aqui propostos, pelo que irão surgindo exemplos ao longo deste escrito para ajudar a ilustrar e compreender as questões. No fundo, estamos a usar uma estratégia nietzschiana pois a arte enquanto revelação do mundo humano permite «mostrar o homem tal como ele propriamente é e tal como ele é único e original em cada movimento dos seus músculos, e mais ainda, que ele é belo e digno de consideração segundo a estreita coerência da sua unicidade».[24] Talvez a arte não tenha nada que ver com a história da arte, como bem referia Louise Bourgeois, mas sim com a vida, pura e dura.[25] Se a arte tem esta capacidade de expor o sentido oculto das coisas e permite de algum modo conduzir a uma ilustração da essência das coisas, é contudo nos mais simples gestos ou nas mais elaboradas emoções que encontramos o eco da intimidade, assim nos demoremos reflexivamente sobre ela.

Repare-se como no trabalho, nas relações amorosas, ou no simples ato religioso da oração, se pode captar aquilo que é a intimidade na sua plena afirmação de sentido. Como assim? Em tudo o que fazemos, dizemos, pensamos, vivemos, há sempre muito de nós, há sempre muito daquilo sobre o qual edificámos o que somos e o que vamos sendo, ou seja, há na nossa vida sempre muita manifestação e revelação, e há naturalmente revelação daquilo que é a nossa intimidade.[26] Neste sentido, pode ainda que muito genericamente afirmar-se: a intimidade é a razão pela qual o mundo humano é como é. Pode ir-se ainda um pouco mais longe e afirmar: a intimidade é aquilo que faz acontecer "mundo", ou, dito ainda de outro modo, a intimidade está presente e subjaz ao mundo relacional que constrói o interior e ao interior construído no mundo relacional. Uma forma de compreender esta dialética interioridade/exterioridade seria imaginar um mundo onde os indivíduos fossem absolutamente íntegros e, portanto, não haveria lugar para qualquer forma de impureza ou desonestidade, à semelhança do retratado no filme

[24] *Cf.* Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre Educação*, trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho (Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004), p. 74.

[25] Em entrevista com Christiane Mennicke, «You have to be pigheaded», in *Louise Bourgeois. Intime Abstraktionen* [*Intimate Abstractions*] ed. B. E. Stammer, K. Becker, A. Weitzel e Valeria Schulte-Fischedick (Berlin: Akademie der Künste, 2003), p. 187.

[26] No fundo quando nos expomos ao mundo estamos já num processo de revelação (aos outros) e de autorrevelação (é sempre no mundo que adquirimos muito do sentido daquilo que somos). Veja-se por exemplo as palavras de Mathew Kelly acerca desta autorrevelação: «Life is a self-revelation. It's about revealing yourself. Every day, in a thousand ways, we reveal ourselves to the people around us and to the world. Everything we say and do reveals something about who we are. Even the things we don't say and the things we don't do tell others something about us. Life is about sharing ourselves with humanity at this moment in history». Mathew Kelly, *The Seven Levels of Intimacy: The Art of Loving and the Joy of Being Loved* (New York: Fireside-Simon and Schuster, 2007), p. 8.

The Invention of Lying.[27] O filme mostra um mundo em que toda gente diz a verdade. Contudo, um escritor vê uma oportunidade ao "inventar" a mentira e fazer fortuna com ela. No fundo, o filme expressa uma verdade essencial da filosofia da linguagem ao afirmar o poder fundacional do mundo humano, isto é, um mundo onde a expressão das palavras está diretamente ligada à verdade, pelo que Mark (Ricky Gervais) terá de lidar com as mentiras que inventou e foram tomadas como verdades, como na cena em que no hospital descreve a existência do *céu* e passa a ser visto como profeta.

Imagine-se, pois, um mundo em que a interioridade dos indivíduos seria um retrato da exterioridade do mundo feito por esses indivíduos, isto é, feito por indivíduos "polidos". Seguindo este exercício, aquilo que estaria em causa seria como que uma falsa interioridade destes indivíduos. Recuperando o filme mencionado, vê-se que o mundo está polido pela verdade, e, portanto, a mentira enquanto tal não existe. Quando a mentira é inventada, isto é, quando assola à mente de Mark, temos um novo quadro de pensamentos e a consciência manifesta-se, dir-se-ia, de uma forma totalmente nova.

Continuando este exercício de imaginação, crie-se agora um mundo sem intimidade, se é que tal cenário é possível. Um cenário em que não havendo o elemento "relacional" (uma certa potência e relação) não haveria igualmente algo como uma consciência. Só há, só parece haver uma forma de concebermos tal cenário e que é sobejamente conhecida: através da configuração da hipótese filosófica dos zombis, de que se dará conta mais adiante. Isto significa dizer, sem mais, que a relação com os outros só é possível devido à intimidade, o que vai ao encontro desse sentido comum que se tem da palavra intimidade. Poder-se-á assim falar de uma intimidade coletiva, isto é, de uma certa intencionalidade coletiva como a que John Searle preconiza, mas aplicada à intimidade? Na verdade, um tal questionamento só poderá ser efetuado na estrita observância daquilo que é a intimidade e não da intencionalidade. Sem se querer antecipar a argumentação, pode adiantar-se que não existe uma intimidade coletiva mas que a intimidade é coletiva a todos os seres humanos. É responsável pelo coletivo que somos enquanto sociedade. Adotando e adaptando a perspetiva proposta por Searle, pode responder-se: a intencionalidade coletiva a existir, só seria possível pela existência da intimidade, e isso não foi considerado.

Ainda no seguimento da questão anterior, pode colocar-se o seguinte pensamento: se de algum modo parece lógico que encontremos a intimidade no nosso íntimo, é legítimo e igualmente lógico pensar na possibilidade de que outros como nós a tenham intimamente sob a mesma forma. Assim, as outras mentes sentiriam essa (sua) intimidade como organizadora do caos questionador que interroga pela existência de

[27] Filme escrito e dirigido por Ricky Gervais e Matthew Robinson. *The Invention of Lying*. USA, Warner Bros, 2009, 100 minutos.

outras mentes. Naturalmente, não basta, contudo, uma transferência lógica assim tão simples, até porque as falácias ocultam-se na falsa evidência das palavras.

Repare-se ainda numa outra possibilidade que a intimidade abre. Se no encontrar em "mim" a intimidade reside a consciência da minha interioridade, é possível que a intimidade seja a figura a partir da qual se estabeleça o diálogo necessário entre a mente e o corpo, pois o "em mim" sugere uma localização para tal figura, isto é, uma interioridade. Como bem lembrou Sartre, o "mim" (*moi*) e o eu (*je*) são duas faces da mesma moeda. Isto é, o Ego (um ego que é íntimo e fugidio) não deixaria de ser um objeto para a consciência tal como o mundo o é para essa mesma consciência. Sendo-o assim desse modo, implicaria que o campo transcendental ficaria como que purificado de uma estrutura egológica e abriria as portas à espontaneidade da consciência. Ora, se é verdade que Sartre coloca na consciência refletida a possibilidade de refletir sobre os atos vividos, também é verdade que ignorou ou não conseguiu ver o poder que a intimidade, enquanto instauradora da vivência dos atos mentais, poderia configurar.[28] Quer isto significar essencialmente que a intimidade se reveste de uma certa potência capaz de relacionação (mental) entre a consciência e esse "eu" fugidio que "vivencia" os acontecimentos no mundo. Só a intimidade parece capaz de produzir um efeito de agregação e relacionação mental entre aquilo que somos e a nossa mente. Dizendo de outro modo: a intimidade surge associada ao nível mental como um estar ciente de, ou um certo saber que acompanha o que somos e da forma que somos (isto é, de sermos desta ou daquela forma), na medida em que surge como potenciadora da ação que constitui o nosso pensamento.

O indivíduo humano é muito mais do que a sua consciência e o seu pensamento; é a sua intimidade – o seu pensamento é o seu primeiro episódio mental daquilo que será a sua vida –, ou melhor dizendo, o indivíduo humano é a sua consciência e o seu pensamento porque é em essência a sua intimidade. E porque é intimidade acima de qualquer outra coisa, ele é esse *Homo Intimus* que nos ocupará ao longo das páginas seguintes, e, provavelmente, até ao fim dos nossos dias.

Parece, pois, que o grande erro da história da filosofia foi não ter agarrado devidamente essa dimensão de interioridade do homem enquanto intimidade, como principal responsável pela determinação daquilo que ele pensa, sente, vive no mundo, e portanto, em sociedade. Fazem sentido as palavras de Hannah Arendt quando refere que

[28] Sartre refere que o "eu" não aparece na consciência irrefletida (não há eu e há consciência não-posicional dela mesma), mas dá-se à reflexão através da consciência refletida. Ora, eu posso sempre refletir sobre a imagem de me ver montado num cavalo alado (o 'eu' aparece sempre, seja porque me vejo a montar o cavalo alado, seja porque me vejo a mim a imaginar o cavalo alado; por isso o "moi" e o "je" são duas faces do *ego*). Sartre abre assim – pela consciência refletida – a possibilidade de refletir sobre os atos vividos (quer sejam reais ou imaginados). *Cf.* Jean-Paul Sartre, *A Transcendência do Ego*, trad. Pedro M. S. Alves (Lisboa: Colibri, 1994).

> o primeiro eloquente explorador da intimidade – e, até certo ponto, o seu teorizador – foi Jean-Jacques Rousseau; […] Jean-Jacques chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão do estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitara de qualquer tipo de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público.[29]

A determinação do alcance da interioridade daria o alcance da exterioridade do mundo, pois, como se irá ver, o íntimo e o extimo, são os pares conceptuais a partir dos quais se pode pensar a dialética do mundo que se faz fazendo-se e, nesse sentido, o louvor da dimensão da intimidade põe a descoberto a verdade da consciência.

Assim, e ao contrário do que se poderia pensar, o *Homo Intimus* não é propriamente a celebração de uma qualquer dimensão egoica e também não é propriamente a exaltação moderna da consciência corporizada ou da mente; ele é talvez a derradeira figura do que há de humano no ser humano.

Neste sentido, pensar o *Homo Intimus* é pensar a sua dimensão de ser consciente num mundo intersubjetivo, pois torna-se evidente que qualquer procura de realização das dimensões íntimas da intimidade exige (de algum modo) a exterioridade (das coisas, das pessoas) do mundo. Só existimos com os outros, disseram-nos muitos e com razão. A permuta entre o que somos e o mundo é inevitável e irreversível. Os outros, as coisas no mundo, oferecem-se à nossa perceção e ao sentido íntimo que temos delas. Com isto não se procura expor ou tomar quaisquer considerações fenomenológicas ou metafísicas. As coisas estão aí, no mundo, disponíveis à nossa relação com elas, a exigir a nossa relação com elas.

Se não há um sujeito constituinte (um solipsismo, um idealismo, um subjetivismo fenomenológico no sentido do sujeito que através da sua consciência posicionalmente faz viver um determinado objeto) também é verdade que não há (digamos assim, para um entendimento genérico da questão) uma realidade exclusivamente material (realismo objetivo ou materialismo) fundadora do mundo humano. O que há é um sujeito humano que vive num mundo de relações, feito de outros sujeitos que atribuem significados e sentidos ao mundo, e que inclusivamente podem atribuir (e atribuem mesmo) sentidos à nossa própria existência.

O "vivido" é sempre muito mais do que aquilo que deixa transparecer; não são apenas conteúdos que alimentam a vida mas a própria vida em si mesma. O vivido contém em si a riqueza gerada pelos mundos intersubjetivos, e, também por isso, a

[29] Hannah Arendt, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001), p. 53.

intimidade é mais e será sempre muito mais, do que uma simples palavra que descreve o círculo de relações criadas entre indivíduos: «viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos diretos. E o ato de viver os conteúdos é, *ipso facto*, conteúdo da vida».[30] O vivido só se configura através dessa 'duração' que é estar-sendo; este "estar" do *Homo Intimus* dá-nos a afirmação existencial da sua posição no mundo – "estar" é existir –, e só se pode "estar" sendo, isto é, configurando essa posição numa continuidade que é sendo (e que, como iremos ver mais adiante, permite pensar a integralidade da intimidade como fundante da condição humana). O *Homo Intimus* só existe sendo, isto é, como uma constante afirmação do seu posicionamento de estar-sendo no mundo. Deixar de estar é, neste sentido, o fim da experiência da intimidade do vivido, e, portanto, pode muito bem ser a configuração originária que determina a consciência de morte. Esta hipótese pode parecer mesmo demasiado abstrata. O que está em causa pode ser equacionado desta forma: os primeiros homens sentiram o fim da intimidade quando um membro da sua espécie morreu. A consciência de morte está ligada ao fim da intimidade. Esta relação pode e deve ser observada com atenção pois não se trata apenas de meras celebrações fúnebres mas da preservação da "memória" desse alguém que deixou de estar. Esta conjetura certamente merece um trabalho mais aprofundado noutro lugar.[31]

Em resumo, pode dizer-se que, se no seu sentido corrente todos os seres humanos parecem saber empregar a palavra intimidade – quem nunca a utilizou? –, poucos serão aqueles que a incorporam em si mesmos, diga-se, na sua profundidade ontológica.

A intimidade anda na mente de todos, existe na mente de todos – temos que assumir nem que seja num plano estritamente provisório para dar sustentabilidade à nossa vida. Estar-sendo em intimidade é, acima de tudo, a configuração da dimensão temporal e espacial do *Homo Intimus*. A intimidade da mente define por si mesma a relação que estabelece de si a si, e de si a outrem, porque só em intimidade se existe de facto. O *Homo Intimus* é, por isso, a soma das suas experiências, íntimas e extimas. A intimidade é a identidade invisível de cada um de nós.

[30] Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José P. Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 101.

[31] A 'prova' que parece evidente desta preservação de memória está descrita em muitos achados mas o que interessa destacar é que, se há uma preocupação de honras fúnebres (em concreto o enterramento que figura como prática de proteção do cadáver), se há uma procura de evocar alguém que partiu, isso significa o despontar de uma consciência de intimidade. Socorremos-nos do já clássico estudo de Jean Chaline: «é entre os neandertalenses que se vê aparecer um fenómeno extremamente importante no desenvolvimento do psiquismo humano: o das práticas funerárias e dos enterramentos. / A descoberta de crânios e de mandíbulas, de corpos desprovidos de cabeça, deixa supor que os neandertalenses talvez praticassem o enterramento a dois tempos. Ou seja: punham o cadáver em local fora do alcance dos animais de rapina – nas árvores, por exemplo, como se faz no Bornéu – e, depois, quando a putrefação das carnes estava já em grau bastante adiantado e o crânio facilmente se destacava do corpo, era então levado para a habitação, a fim de ser preciosamente conservado». Jean Chaline, *A Evolução Biológica Humana*, trad. José D'Encarnação (Lisboa: Editorial Notícias, 1984), pp. 99-100.

Capítulo 2

A Compreensão Natural da Intimidade como Sexualidade

A questão da intimidade como sexualidade. O sexo e o sexus. Definindo a intimidade. Para uma sociologia da intimidade: transformações da(s) intimidade(s). A intimidade liga-se à consciência do indivíduo. A prostituição e a experiência da intimidade.

Muitas são as questões que surgem em torno da intimidade, a começar pela própria definição e pelas noções paralelas que a parecem acompanhar, que, ao invés de a esclarecerem, acabam por torná-la ainda mais obscura e criar-lhe mais dificuldades.

Uma das principais, senão mesmo a principal questão no que diz respeito ao conceito de intimidade, tem a ver com a forte conotação que este adquiriu paralelamente com sexualidade (leia-se também como vida íntima) e que o enforma num campo muito específico. Apesar de ser frequentemente usado nessas diferentes áreas de abordagem, nunca aí se clarifica muito bem o que é entendido como intimidade, e, não raras vezes, o seu uso é dado como adquirido. Assim, será de esperar que os modos de compreensão da intimidade se multipliquem através das diferentes noções e abordagens que a acompanham, mas isso não inviabiliza, como também já fizemos questão de realçar, que devamos ignorar essas mesmas abordagens, até porque muitas delas acabam por apresentar algumas conceções interessantes do ponto de vista das relações humanas, o que nos permite também perceber algumas potencialidades dos seus discursos. Aliás, Karen Prager coloca como condição para uma boa definição de intimidade a integração de diferentes definições e perspetivas teóricas; inclusive, alerta para que se defina claramente se a intimidade é uma capacidade individual ou uma propriedade das relações. Pena é que não tenha agarrado o tema através da 'capacidade' que tornaria certamente a leitura bem mais desafiante.[1]

Antes de se avançar, deve-se desde logo fazer uma ressalva importante sobre esta abordagem e sobre a qual não devem permanecer quaisquer tipo de dúvidas. Não se pretende transformar, seja de que forma for, esta análise numa "filosofia do sexo", dando continuidade à moda que nasceu sobretudo a partir da última década do século passado, pese embora a validade de algumas reflexões.[2] A presente linha de pensamento

[1] Para Prager é essencial definir-se a intimidade segundo quatro funções: ligar diferentes perspetivas teóricas; clarificar se a intimidade é uma capacidade individual ou que aparece nas interações; deve distinguir-se de conceitos aproximados como amor, ligação, sexualidade; e, apesar das possibilidades anteriores, reconhecer que existirá sempre um inacabamento da definição de intimidade dada a sua complexidade e dificuldade em estabelecer fronteiras com outro tipo de relações de proximidade. Naturalmente Prager está a 'interpretar' o conceito de intimidade no campo das relações pessoais. Ver-se-á mais adiante e em detalhe esta visão da autora. *Cf.* Karen J. Prager, *The Psychology of Intimacy* (New York: Guilford Press, 1995).

[2] Apesar de existirem algumas obras que prenunciavam essa tendência como a já clássica obra de Julius Evola, *Eros and the Mysteries of Love. The Metaphysics of Sex* (Vermont: Inner Traditions International, 1983). Apresentam-se aqui apenas algumas referências: R. C. Solomon e K. M. Higgins eds., *The Philosophie of (Erotic) Love* (Lawrence: University Press of Kansas, 1991); R. A. Posner, *Sex and Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1992); D. Verene, ed., *Sexual Love and Western morality: A Philosophical Anthology* (Boston: Jones and Bartlett, 1995); L. Gruen e G. F. Panichas, eds., *Sex, Morality and the Law* (New York:

incide sobre as potencialidades do conceito de intimidade em filosofia, da sua aplicação a diferentes domínios da ação humana, e de como se apresenta para solucionar ou compreender os fenómenos da vida mental e física humana.

O conceito de intimidade assume um papel crucial na identidade e integração social do sujeito. Como tal pode, portanto, ser analisado do ponto de vista da fenomenologia, da psicologia social e, nomeadamente, do comportamento interpessoal, do ponto de vista da sociologia e dos propósitos sociais. Do ponto de vista da psiquiatria, é analisado através dos fatores intrapsíquicos e interpessoais específicos que são essenciais à interação. Tem ainda cabimento noutras análises como, por exemplo, do ponto de vista da literatura e da história social, pois toda a narrativa contém (de algum modo) a revelação da vida íntima dos personagens que retrata.[3]

Essa determinação ficará certamente mais enriquecida se, em tamanha ousadia filosófica, se procurar entrecruzar o alcance daquilo que pode ser entendido como intimidade com o seu estar-sendo no mundo (isto é, como fenómeno constitutivo do sujeito consciente de si e das relações que estabelece com os outros).

Não se pode compreender o *Homo Intimus* sem se compreender as relações que este estabelece consigo mesmo e com o mundo. Se prestarmos atenção às palavras de Rosário Gomes, percebemos claramente que:

> a análise das definições do conceito de intimidade permite construir um conceito estruturado num tipo de interação, caracterizada por uma profunda forma de aceitação de si e do outro e pela intenção de expor e partilhar o que é privado, nomeadamente ao nível dos aspetos mais subjetivos. Este processo envolve os conceitos de autoconhecimento, consciência e intenção do eu, do outro e da interação ao nível afetivo, cognitivo e comportamental, tornando um processo relevante ao nível da responsabilidade individual.[4]

Routledge, 1997); R. Trevas, A. Zucker e D. Borchert, eds., *Philosophy of Sex and Love: A Reader* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997); R. B. Baker, K. J. Wininger e F. A. Elliston, *Philosophy and Sex* (Amherst, NY: Prometheus, 1998); R. Nye, ed., *Sexuality* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Sarane Alexandrian, *La magie sexuelle* (Paris: La Musardine, 2000); Allan Soble, *Pornography, Sex and Feminism* (Amherst, NY: Prometheus, 2002); E. K. Feder, K., MacKendrcik e S. S. Cook, eds., *A Passion for Wisdom: Readings in Western Philosophy on Love and Desire* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2004); e Allan Soble, *The Philosophy of Sex and Love: An Introduction* (St. Paul, MN: Paragon, 2008).

[3] Um bom exemplo disto é o artigo de Irina Paperno acerca da escrita (hegeliana) de Aleksandr Ivanovic Gercen, e de como se pode fazer de uma narrativa da vida íntima uma narrativa histórica: «as the authors of this issue will try to show, the Gercen case – the production of this paradigm-making story (which is centered in, but not limited to Gercen's memoirs) from the experience of the family drama – exemplifies the convergence of "intimacy" and "history", achieved through literature, which is peculiar (though not necessarily unique) to the revolutionary ethos of the Russian intelligentsia. (…)I will tell two stories that provide essential information on the events and documents of the Gercen family drama: first, the story of the love affair itself; second, the story of how it was written and published. They are inextricably intertwined. The story of the love affair has been told before. Relying on Carr's narrative, as well as on an array of published primary sources, I will relate it anew, in brief, focusing on moments in which its participants tried to make the intimate and the historical converge. The second story has not yet been told. Spanning more than a century, it begins with Gercen's work on his memoirs in the midst of his family and his circle and continues with the efforts of his publishers and interpreters; this story, too, shows an irresistible urge to link "intimacy" and "history"». Irina Paperno, «Introduction: Intimacy and History. The Gercen Family Drama Reconsidered», *Russian Literature* LXI: I/II (2007): pp. 6-7.

[4] Rosário Gomes, «A intimidade sexual na intimidade conjugal», in *A Sexologia – Perspetiva Multidisciplinar I* (Coimbra: Quarteto, 2003), p. 123.

Esta definição encaminha-se para uma caracterização do conceito de intimidade que permitirá a compreensão daquilo que é a vivência plena do *Homo Intimus*, sendo de destacar os aspetos relacionados e vinculados com a consciência fenomenal e a intersubjetividade.

A intimidade é, regra geral, entendida (de certa forma) como uma procura pelo íntimo, e, como já foi referido, facilmente se extrapola para um contacto pessoal, privado. Isto é bem legível quando se menciona o acesso à intimidade de alguém em que está como que implícito o acesso privilegiado ao íntimo. Neste sentido, o íntimo acaba por transportar uma certa carga erótica (diga-se, por vezes, elevada) que resvala com toda a facilidade para a sexualidade. Dito de outra forma, o íntimo não deveria ter essa carga simbólica sexual como tem em muitos casos a intimidade. Expressões como, "entrámos em intimidade", "tenho bastante intimidade com ele/ela", ou "temos intimidade suficiente para fazermos loucuras na nossa vida sexual", denotam essa carga simbólica e apontam o referente à intimidade como sexualidade. Esta intimidade que aqui significa aceder ao domínio do campo sexual é facilmente identificável. Se se pensar em conjunto como a ideia corrente de intimidade e de sexualidade se parecem entrecruzar, então a noção de intimidade remete necessariamente para a esfera do privado. De resto, não se vê como poderia o sexo ser público, a menos que tudo fosse uma grande e secretíssima orgia social da qual não teríamos tido, talvez lamentavelmente, uma única visão. Note-se: está-se aqui apenas a ver a relação estabelecida entre o domínio da intimidade e da sexualidade no contexto corrente da palavra e não numa perspetiva histórica, onde os exemplos de sexo público foram uma realidade, como no Helenismo ou no Império Romano (deve entender-se aqui a expressão "sexo público" como publicamente visível dentro de um espaço restrito das elites da época).

Aquilo que une o conceito de intimidade e de sexualidade recai sob uma certa noção antropológica muito cara aos especialistas dessas áreas, mas também aos psicólogos e etnólogos que, aparentemente, nada definindo, tudo procuram discutir, isto é, sob a noção lata de tabu.[5] Tudo aquilo que entre em contradição (leia-se também em proibição) com os ditos comportamentos normais (comportamentos que não põem em causa a moral socialmente aceite), recai na esfera da indecência ou da obscenidade e,

[5] Veja-se a definição de sexualidade no *Dicionário de Psicologia*, sob a direção de Roland Doron e Françoise Parot (Lisboa: Climepsi, 2001), e tenha-se em conta, a última frase para o propósito da nossa discussão: «Sexualidade: contrariamente à reprodução, a sexualidade é uma função estritamente humana, porque investe nos comportamentos de procura de prazer sexual de conteúdos culturais ou simbólicos. Em todas as sociedades humanas a satisfação do desejo exerce-se sobre um quadro de interditos, mais ou menos variáveis, indispensáveis para canalizar a energia sexual capaz de escapar ao controlo e para conciliar com a necessária coesão do grupo e permitir-lhe assegurar a filiação. Os interditos [no sentido de barreira moral], fundadores das sociedades humanas estruturam a pessoa para lhe permitir na realidade exercer livremente, na intimidade da sua esfera privada esta função».

portanto, o sexo ou a intimidade devem estar restritos à esfera privada da vida pessoal.[6] Aliás, esta foi a visão dominante durante muito tempo e não se sabe mesmo se nos meios mais fechados (tradicionalistas ou conservadores) não persistirá ainda, escondida sob o véu moralista do silêncio.

Ora, o sexo não é *sexus*, segundo a etimologia latina, isto é, não é uma maneira de ser ou temperamento? Se se responder afirmativamente, então a associação com intimidade fará todo o sentido e poderá sair mesmo reforçada. Segundo Lewinsohn, numa breve mas incisiva passagem pela etimologia da palavra *sexus*, a primeira referência de origem grega diz respeito à maneira de ser (desta ou daquela forma em relação ao mundo); contudo, já na forma romana, assume a forma de *secare*, cortar, de que resultaria (depois do ato de cortar), uma clara distinção e separação, tal como se encontra no mito grego resultante do corte efetuado por Zeus aos hermafroditas, que até então viviam bissexualmente no mundo.[7]

Não é, de facto, muito difícil perceber a associação que se produz de intimidade como sexualidade (como se está a ver), mas já é menos fácil perceber como os especialistas (psicólogos, psiquiatras, sociólogos, etc.) lidam efetivamente com um tal problema.[8]

A partir do final do século XIX a palavra sexualidade (que surgira inicialmente no campo da biologia e da zoologia, como lembra Foucault) aparece associada à vida íntima das mulheres. É precisamente a partir daí que ganha expressão a sexualidade feminina, como refere Anthony Giddens, na procura de responder à questão, «porque as

[6] Regra geral, os dicionários (de psicologia) definem a indecência como o caráter de comportamentos verbais ou de gestos chocantes, por transgredirem certas regras de bom procedimento social. Se se tratar de transgressão de um tabu sexual, adquire o nome de obscenidade.

[7] «Os Romanos forjaram a palavra *sexus*, e a sua etimologia foi um verdadeiro quebra-cabeças para os filólogos. Alguns fazem-na vir do grego *hexis*, este termo significa "maneira de ser", em particular o temperamento de um homem, mas de modo algum o que os romanos entendiam propriamente por *sexus*: os carateres que distinguem o homem da mulher. A maior parte dos linguistas que se ocuparam do problema, desde o início que se inclinavam para a valorização desta distinção, desta separação; fazem derivar *sexus* de *secare* (cortar), tanto mais que os poetas empregam também a forma *secus*. Talvez a princípio a designação não fosse mais que uma alusão irónica à velha fábula grega segundo a qual os homens teriam sido inicialmente bissexuados, possuindo ao mesmo tempo os órgãos sexuais masculinos e femininos, até que Zeus, para os punir, os cortou ao meio. É certo que a palavra apareceu bastante tarde, em fins da República romana. Na literatura encontra-se, pela primeira vez em Cícero, que, num dos seus tratados de retórica, faz esta observação bastante vulgar: no género humano é também pelo sexo que se vê se se é masculino ou feminino (*Hominium genus et in sexu consideratur, virile na muliebre*). Cícero fala algures de crianças dos dois sexos (*liberi utriusque sexus*). Mas, 100 anos mais tarde, Plínio ensina aos Romanos que há também andróginos (*homines utriusque sexus*). A expressão "sexo fraco" (*sexus infirmus*) também é, sem dúvida, de Plínio». Richard Lewinshon, *História da Vida Sexual*, trad. Ramiro da Fonseca (Lisboa: Livros do Brasil, n.d.), pp. 71-72.

[8] Hoje, os estudos acerca da identidade e da possível ligação que possam ter com a intimidade (enquanto sexualidade) acarretam enormes dificuldades. Repare-se que a sociedade contemporânea assiste a múltiplos fenómenos que dificultam a clarificação do conceito de identidade (entre aquilo que é do domínio do individual e do social), e que, segundo Azevedo, se deve a três fatores: o recrudescimento do nacionalismo, o aumento de perturbações psicológicas (identidade pessoal), e as mutações de papéis sexuais que colocaram em causa valores e identidades sexuais, esbatendo fronteiras que estavam supostamente bem definidas. *Cf.* J. Azevedo, «Perspetivas psicossociais no estudo da identidade», *Revista de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2: 1, (1992): 101-110. Parafraseando as palavras de Lipovetsky, poder-se-ia afirmar que a cultura modernista é por excelência uma cultura de personalidade, que tem o seu epicentro no "eu", com todos os seus problemas associados. *Cf.* Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria (Lisboa: Relógio D'Água, 1989).

mulheres estavam expostas a doenças de que os homens estariam isentos».[9] Isto constituía uma fonte de preocupação e, ao mesmo tempo, um lugar de repressão para a sexualidade (dita antinatural) feminina.[10]

Anthony Giddens vê assim a sexualidade como um constructo social que se estabeleceu no seio de relações de poder – tal como Foucault igualmente o entendera – mas discorda abertamente com este. Discorda na forma como Foucault viu o desenvolvimento da sexualidade (sobretudo ligada à era victoriana e nas forças ativas de poder que empregou) e na forma como avaliou a relação da sexualidade com o fenómeno do amor (e nas implicações que este tem ao nível da estruturação familiar).[11]

Esta "questão sexual" – em concreto, as relações de poder implicadas social e politicamente – é explicitada por Bernard Muldworf de modo demasiado simples (como o próprio reconhece), quando afirma que uma resposta a esta questão consistiria em

> dizer que existe uma contradição entre as necessidades da organização social e a anarquia dos impulsos sexuais, e daí a existência de uma "repressão", de forma e intensidade variáveis, conforme as épocas e os países, que incidiria sobre a sexualidade. Esta repressão de uma função tão imperativa, de uma força tão imperiosa como a sexualidade, levá-la-ia a exprimir-se necessariamente de uma maneira indireta, secreta, clandestina, como o faria uma opinião pública vítima de interdição em regime autoritário.[12]

Vê-se, assim, que em Bernard Muldworf, no que concerne à intimidade como sexualidade, através da conexão que o autor estabelece entre a dimensão subjetiva e o ato sexual, que o campo do social deve permeabilizar-se ou sujeitar-se a uma adequação de valores humanos. Para este autor, sendo a intimidade como que a relação estabelecida pela procura de realização do desejo e do prazer (que caracteriza a

---

[9] «En 1800, pero sólo hacia el final del siglo fue usada con el significado que tiene hoy para nosotros – el que describe el Oxford English Dictionary: "la cualidad de ser sexuado o tener sexo". La palabra aparece com tal sentido en un libro publicado en 1889, cuyo tema era responder a la pregunta de por qué las mujeres están expuestas a enfermedades de las que el hombre está exento. La respuesta era la "sexualidade" feminina». Anthony Giddens, *La Transformación de la Intimidade. Sexualidad, Amor y Erotismo en las Sociedades Modernas*, trad. Benito Herreo Amaro (Madrid: Cátedra, 2012), p. 31.

[10] «Esta tesis estaba originalmente orientada a mantener refrenada la sexualidade feminina, como lo muestra la literatura de la época. La sexualidad emergía como una fuente de preocupación, que necesitaba soluciones. Las mujeres que anhelan el plácer sexual son especificamente innaturales. Como escribió un especialista médico: "lo que es condición habitual del hombre (la excitación sexual) es una excepción en el caso de la mujer"». *Ibid.* O autor está a citar Stephen Health, *The Sexual Fix* (London: MacMilan, 1982), pp. 7-16. É ainda de mencionar a este propósito que alguns autores latinos como Lucrécio (*De Rerum Natura*) já atribuíam à mulher iniciativa e desejo sexual.

[11] «La sexualidad es un constructo social, que opera en campos de poder, y no meramente un abanico de impulsos biológicos que o se liberan o no se liberan. Aunque no podemos aceptar las tesis de Foucault de que hay un camino más o menos direto de desarrollo desde la fascinación victoriana por la sexualidad hasta tempos muy recientes. Hay contrastes importantes entre la sexualidad como aparece en la literatura médica y efectivamente marginalizada aquí y la sexualidad como fenómeno cotidiano considerado por miles de libros, artículos y otras fuentes descriptivas de hoy. Además, las represiones de la era victoriana y las posteriores eran demasiado reales en algunos aspetos, como pueden atestiguar generaciones de mujeres – sobre todo. Es difícil, si no imposible, dar sentido a estos asuntos si permanecemos dentro de la posición teórica general que ha desarrollado Foucault, en la que las uncas fuerzas ativas son el poder, el discurso y el cuerpo.». *Ibid.*, pp. 31-32.

[12] Bernard Muldworf, *Para uma Sociedade Erótica*, trad. Mário de Macedo (Lisboa: Arcádia, 1975), p. 38.

sexualidade humana),[13] a compreensão da sexualidade, ou melhor, da vida sexual (tomando como ponto de partida as estruturas típicas do casal e da família), pode levar à realização de uma moral sexual, de uma sociedade livre e erótica, o que significa também para o autor, libertar a sociedade do jugo de uma moral constrangedora ou castradora que o espírito conformista conservador formara (e que marcaria ainda grande parte do século XX).

Faça-se um breve parêntesis para explicitar o seguinte: a esfera do social, enquanto resultado de uma estruturação articulada das diferentes vidas singulares, configura inevitavelmente o diálogo que se estabelece entre o domínio da vida privada e da vida pública. Talvez por isso a conceção normal de intimidade, se tomada na assunção de intimidade como familiaridade (isto é, não só como constitutiva da vida familiar mas como um termo que é familiar) e ao mesmo tempo como sexualidade, é, para Irina Paperno, clara e aceitável. A autora considera assim que a primeira grande obra sobre a vida pública e privada se deve a Hannah Arendt e, posteriormente, a Jürgen Habermas.[14]

Na conceção de intimidade como familiaridade, de que o termo proximidade (*closeness*) também serve o propósito, deve ter-se em atenção que se está a abrir para um novo tipo de discurso que já não se sustenta no âmbito de uma qualquer sexualidade mas em relações de proximidade como, por exemplo, a amizade.[15] Aqui, o sentido aproximar-se-á, em certa medida, de uma noção de intimidade voltada para a alteridade, o que configura um horizonte de sentido distinto mas também mais aproximado a uma noção de intimidade como consciência de outro. Neste sentido, a amizade é entendida como um fenómeno de proximidade, isto é, como o estabelecimento de uma relação de intimidade com o outro.

---

[13] «A sexualidade também não é o estudo da "afetividade" ou da "emoção", à maneira de W. James. / A sexualidade é, antes de tudo, o *desejo*, quer dizer, a sua *dimensão subjetiva*, cuja interpretação é difícil (mas não impossível) ao nível das estruturas objetivas do facto sexual. É a *procura do prazer* que caracteriza a sexualidade humana e esta problemática libidinal não pode evidenciar-se através de tentativas objetivistas clássicas». Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 39.

[14] «I use the word "intimacy" in its common linguistic usage, to refer to the personal, to the inward, to shared familiarity, and to sexual relations. In the sociological sense the word "intimacy" has been used to denote the core of the "private sphere" as the domain of feelings, thoughts, bodily sensations, and the small details of domestic life. As social theorists have shown, these experiences are subject to the laws of social life and open to the political, but they derive meaning from the privacy of their existence – from being experienced in the intimacy of one's inner life and one's home. The first theorists of intimacy are, of course, Hannah Arendt, in *The Human Condition* (1958) and Jürgen Habermas, in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962)». Irina Paperno, «Introduction: Intimacy and History», p. 53.

[15] São disso exemplo os primeiros capítulos do livro *Handbook of Closeness and Intimacy*, a saber, «A Prototype Model of Intimacy Interactions in Same-sex Friendship» (pp. 9-26), de Beverly Fehr; e «Closeness as Including Other in the Self» (pp. 27-42), de Karen J. Prager e Linda J. Roberts.
O capítulo de Fehr parte do sentido convencional de intimidade e a perceção que se tem desse sentido. Depois faz uma distinção do modo como homens e mulheres constroem essa noção e como a interpretam e desenvolvem. Diz Fehr: «"I was so thankful that I could find such a good friend to share part of my life with. I told her she was the best friend I have ever had and I was happy that we're able to get so close" (…). These remarks, given by a respondent (…) capture what psychologists are beginning to realize; namely, that friendships are an important source of intimacy in people's lives». Beverly Fehr, *op.cit.*, p. 9.

A vida privada transmutou-se em função das alterações de atitudes e comportamentos verificados ou proporcionados na vida pública, sejam eles dados de forma direta (como a homossexualidade, a liberdade de escolha das mulheres, etc.) ou de forma indireta (livros, filmes, etc.). Tais alterações têm repercussões nas relações interpessoais que traduzem, por sua vez, novas identidades e discursos (como no caso dos casamentos).[16] Como é evidente, a intimidade sexual remete inevitavelmente para a interação entre indivíduos e esta interação íntima tem implicações aos níveis afetivo, emocional, psicológico, comunicacional e de aceitação daquilo que são as crenças, desejos, expectativas acerca do outro e do outro na relação conjugal. Claro que esta abordagem é ainda muito redutora pois reclama para o espaço da intimidade, o relacionamento (a interdependência) conjugal e as suas implicações no jogo amoroso.[17]

Se se quisesse perceber claramente o alcance e o impacto do tema da sexualidade (lida enquanto intimidade conjugal), bastaria recordar alguns programas televisivos específicos como *Fiel ou Infiel*, *Juras de Amor*, ou mesmo em alguns programas generalistas.[18] Uma observação rápida, feita ao longo dos últimos anos, revela que não parece haver um único programa em que não haja uma piada ou charada de cariz sexual, seja na televisão nacional, na inglesa ou norte-americana (só para exemplificar), e que em muitos casos serve mesmo de mote à totalidade do programa.[19]

Retomando a análise ao conceito de intimidade (dentro do contexto corrente da sua compreensão e das especialidades que lidam com a intimidade conjugal), Karen Prager é uma das grandes especialistas do tema.[20] Prager realça a necessidade de definir

---

[16] Shumway identifica, a partir do exame histórico de documentos (filmes, romances, livros de autoajuda), três discursos do amor e do casamento: segurança, amor romântico e intimidade, que têm sido construídos e modificados ao longo do tempo para servir o esforço de mulheres e homens em busca dum aprimoramento das liberdades, direitos e do bem-estar. *Cf.* D. R. Shumway, *Modern Love: Romance, Intimacy and the Marriage Crisis* (New York: New York University Press, 2003).

[17] «A intimidade surge como um conceito inerente ao indivíduo e à sua própria responsabilidade individual, mas manifestado e desenvolvido na interdependência do relacionamento conjugal. Desta forma a intimidade sexual reflete a importância de uma responsabilidade pela sexualidade individual e, simultaneamente, uma consciência de si e do outro e da própria interação sexual. A intimidade sexual na intimidade conjugal apresenta alguma complexidade não só devido ao processo da comunicação que caracteriza o conceito de intimidade – a meta-comunicação – ao próprio valor da sexualidade, mas também ao caráter de ambiguidade que se reflete na palavra e se expressa no contacto íntimo. Esta complexidade parece estar particularmente associada à questão da vulnerabilidade humana». Rosário Gomes, «A intimidade sexual na intimidade conjugal», p. 124.

[18] Programas de entretenimento que tinham como objetivo "testarem" a fidelidade entre casais. Eram apresentados em horário nobre e as audiências, sobretudo no início de *Fiel ou Infiel*, chegaram a ser elevadas. Naturalmente viriam a cair, quando a polémica aumentou e se revelou que as situações eram encenadas (como num outro célebre programa televisivo: *O Juiz Decide*). O programa *Fiel ou Infiel* foi transmitido na TVI entre 2005 e 2007, e tinha como apresentador João Kléber, e o programa *Juras de Amor* foi transmitido na SIC também em 2005 e apresentado pelas gémeas Tristana e Sara Esteves Cardoso. A título de curiosidade, o programa no Brasil intitulado *Teste de Fidelidade* continua a ter uma larga audiência e a provocar inúmeras situações polémicas.

[19] Seja no programa de Herman José ou no de Jô Soares, as piadas de natureza sexual (explícita ou não) acontecem e servem mesmo em muitos casos para criar a atmosfera do programa. Mas talvez o melhor exemplo seja o *The Jerry Springer Show* que oscila muito frequentemente entre dois tópicos: a competição sexual e o adultério. Alguns dos títulos que usam expressões quotidianas são por si mesmo ilustrativos do que se tenta agora dizer: «He doesn't want you! He's mine»; «Get away from my Man!»; «Back off…He's mine!»; «Hands off my Lover!»; «Stop Stalking my Man»; «Leave my Man Alone», «You can't have my Man»; «Get your own Man», entre muitas outras.

[20] Karen Prager é uma especialista nesta abordagem da intimidade conjugal, e apesar de nos centrarmos na obra *The Psychology of Intimacy*, indicam-se outras da ensaísta dentro do mesmo tema: «The intimacy dilemma: A guide for couples therapists» *in* J. Carlson e L. Sperry, eds., *The Intimate Couple* (New York: Bruner/Mazel, 1999), pp. 109-157; «Intimacy in Personal Relationships», *in* S. Hendrick e C. Hendrick, eds., *Close Relationships* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2000), pp. 229-244; K. J. Prager e L. J. Roberts, «Deep intimate connection: Self and intimacy in couple relationships», *in* D. Mashek e A. Aron eds., *The*

o conceito de intimidade a partir de quatro considerações que resumimos assim: uma, integrar diferentes definições; segunda, clarificar se é uma propriedade individual ou das relações (tendo igualmente em conta as definições do senso comum), terceira; deve ser clara para não ser confundida com conceções próximas como as de amor ou proximidade, e, quarta, reconhecer com uma definição como a de intimidade será sempre uma definição inacabada (embora acrescente ainda uma outra razão).[21]

Karen Prager, numa quinta observação, reclama ainda um espaço de legibilidade para os leigos, na medida em que se possa entrecruzar e enriquecer o diálogo em torno da intimidade. Não se pode deixar de ter em consideração alguns destes sentidos da autora, como sejam a necessidade de clarificação e de interligação com o senso comum, mas, mesmo assim, a procura de definição está ainda muito vinculada à intimidade como uma relação (de namoro, conjugal, etc.).

Maria Emília Costa define a intimidade como «uma capacidade individual e relacional, desenvolvida ao longo do ciclo da vida, tomando formas, significados e complexidades diferentes em diferentes relações de amor».[22] Não fosse estar subentendida na definição o contexto relacional e amoroso do casal e poder-se-ia estar na presença de uma definição muito acertada. Note-se, contudo, o início da definição: uma capacidade individual e relacional (dado o interesse desta definição, voltar-se-á ainda a ela no desenrolar da presente análise).

Karen Prager faz ainda uma distinção entre interações de intimidade e relações de intimidade, apoiando-se em Hinde.[23] As interações de intimidade seriam apenas os diálogos entre as pessoas, e as relações de intimidade o processo interativo entre duas pessoas, e, assim, poderiam existir interações de intimidade sem existirem numa relação de intimidade.[24] Pensa-se, contudo, que esta definição não serve o presente estudo. Não

---

Handbook of Closeness and Intimacy (London: Lawarence Ehrlbaum, 2004), pp. 43-60; «Intimacy», in *Encyclopedia of Human Relationships*, ed. Harry Reis e Susan Sprecher, Vol. V (Thousand Oaks, CA: Sage, 2009), p. 124.

[21] «I propose four functions that a working definition of intimacy should serve. First, a definition of intimacy should integrate the various perspetives that currently exist about intimacy is (…). Different definitions of intimacy come from different theories of personality and interpersonal relations, each which has made contributions to our understanding of intimacy. A good definition of intimacy should illuminate the linkages between existing theoretical perspetives. Second, a good definition of intimacy should define the relationship between one locus of intimacy and another. (…) A good definition of intimacy should, then, facilitate understanding of the conceptual links between intimacy in dyadic interactions and intimate relationships. It should also incorporate the common usage of the word, which refers to individual experience. (…) Third, scholarly definitions of intimacy must distinguish between the concept of intimacy and related concepts. (…) Intimacy clearly overlaps with concepts such as love, closeness, self-disclosure, support, bonding, attachment, and sexuality (…) Fourth, a good working definition of intimacy recognizes that the ultimate definition is unobtainable. A definition of intimacy must allow for the kind of concept intimacy is. Intimacy is a "natural" ou "fuzzy" concept, which means that i tis characterized by a shifting template of features rather than by a clearly bounded set. (…) To these four requirements, I add a fifth. Ideally, a definition scholars use should be reconcilable with (if not identical to) lay definitions. A scholarly definition clearly needs more precision than do lay definitions, but it may not be useful if it excludes many of the experiences the average layperson would call intimate». Karen J. Prager, *The Psychology of Intimacy*, pp. 13-14.

[22] Maria Emília Costa, *À procura da intimidade* (Porto: ASA Editores, 2005), p. 15.

[23] Karen Prager está a referir-se ao ensaio de R. A. Hinde «The bases of a science of interpersonal relationships», in *Personal Relationships 1: Studying Personal Relationships*, ed. Duck e Gilmour (New York: Academic Press, 1981), pp. 1-22.

[24] «For scholarly purposes, I suggest that the superordinate concept of intimacy be parceled into two basic concepts: intimate interactions and intimate relationships. Hinde's (1981) distinction between these two concepts can be useful here, Hinde has argued that interactions are dialogues between people and do not require the presence of a relationship to occur. Relationships, in contrast, imply "a series of interactions between two individuals know to each other". (…) Intimate interactions and intimate relationships,

serve porque não só a definição que apresenta permanece num mesmo registo como não permite servir os propósitos de uma definição de intimidade mais lata; mas mais, a existir uma tal distinção (relação de intimidade *vs* interação de intimidade) a própria noção de intimidade parece entrar numa vacuidade significativa que em nada esclarece o seu conteúdo ou contribui para tal.

Esclareça-se ainda a propósito desta distinção de Karen Prager, que o próprio conceito de interação é comportamental e não se pode querer ter um conceito reduzido a este significado; além disso permanecemos numa esfera relacional, sendo que este relacional implica um casal e, portanto, a intimidade assim definida é ainda uma estrutura pensada a partir do interior de uma teoria psicológica de relações pessoais. Talvez por isso a crítica de Maria Emília Costa a esta distinção ganhe algum sentido. A autora refere:

> a estas interações de intimidade preferimos chamar experiências de intimidade, querendo referir-nos aos significados atribuídos a comportamentos e vivências de intimidade ao longo do desenvolvimento do indivíduo. Na nossa opinião só há intimidade quando o indivíduo a experiencia como tal e lhe atribui esse significado.[25]

Nesta última frase da autora, apesar de não se esboçar por inteiro a saída para uma conceção adequada a uma *Intimidadelogia*, permite-se a abertura para essa dimensão de interioridade e de consciência que se quer conferir. E porque não esboça essa saída? Deve ter-se em conta o seguinte: a indicação que Maria Emília Costa dá para essa interioridade submete condicionalmente a existência da intimidade à sua experiência e à atribuição de significado, isto é, faz depender a existência da intimidade da ocorrência simultânea dessas duas ações. Mas, mais do que isso, o facto de remeter a experiência da intimidade a ser vivida como tal significa que não poderia haver uma outra qualquer experiência de intimidade para além daquela própria a que se remete o significado, o que parece redundante e aniquilador. Por outro lado, também referir que «o indivíduo a experiencia como tal» parece coisificar a experiência, isto é, fazer da intimidade um "objeto" (experienciar algo como uma certa coisa). E permita-se ainda mais uma observação: essa ocorrência conjunta proposta pela autora significaria que existiria um sujeito que tomaria consciência de tal ação, se e somente se houvesse consciência de tal como tal. A proposta que aqui se procura explorar será fazer da intimidade algo de muito mais relevante, muito mais do que apenas lhe descortinar as características ou qualidades. Porém, diga-se, apesar das críticas traçadas anteriormente (e mesmo

---

then, may serve researchers well as basic intimacy concepts because they each refer to a different and clearly distinguishable notion of *space and time*». Karen J. Prager, *The Psychology of Intimacy*, pp. 18-19.

[25] Maria Emília Costa, *op. cit.*, p. 15.

eventualmente contra toda a história da ciência), "experienciar a intimidade" pode muito bem ser a chave para a compreensão da intimidade.

Uma definição bem diferente encontra-se em Sidney Jourard para quem a intimidade consiste no ato de revelar informação pessoal a outros; um ato caracterizado pela reciprocidade mútua.[26] Isto significa acima de tudo uma experiência comunicacional (de notar que Karen Prager ao falar de interação de intimidade também afirma a partilha de elementos pessoais e privados). Neste sentido, autores como Chelune, Robison e Krommor também vão entender a intimidade como um processo de partilha de dados pessoais (íntimos) em que duas pessoas se dão a conhecer mutuamente.[27] Dizendo de outra forma, é um processo (comunicacional) de troca e partilha de experiências privadas (leia-se, também subjetivas) feito de modo voluntário.

Em Reis e Shaver descobre-se uma definição aproximada que enfatiza o papel da revelação, quer dizer, em que se vê a intimidade como um processo de revelação (a nível verbal e não verbal) de sentimentos e informações consideradas relevantes em que o outro apoia e sente empatia.[28] Imediatamente se pode inferir as seguintes considerações: a intimidade não tem necessariamente de ser nem um ato de revelação nem tem de ser necessariamente relativo à informação pessoal, pese embora o facto de a noção de informação poder ter um sentido mais ampliado.

Na verdade, os estudos de Sidney Jourard e de alguns destes últimos autores que foram apontados baseiam-se num estudo clássico de Sullivan datado de 1953 – embora diga-se, recaindo grande parte do escrito sobre a puberdade e a adolescência –, em que o autor destaca o papel das interações interpessoais íntimas para o desenvolvimento (psíquico) individual, baseado na compreensão recíproca entre pares, e que seria, segundo o autor, legitimador do mundo interior de cada um.[29] Uma tal definição de intimidade é, contudo, muito discutível pois a legitimação do mundo interior passa na (pré-)adolescência por assimilar experiências de intimidade que contribuem para a construção da identidade e da personalidade.

Dizendo de outra forma, deve ser tido em conta que em muitas destas experiências de intimidade se vê que elas não deixam de ser vivências muito egocêntricas (centradas no *self*) ainda que em "relações" de proximidade aos pares, ou como refere M. E. Costa:

[26] *Cf*. Sidney M. Jourard, *The Transparent Self* (New York: Van Nostrand, 1971).

[27] *Cf*. J. Chelune, G. J. Robison e M. J. Krommor, «A cognitive interactional model for intimate relationships», *in* V. J. Derlega, ed., *Communication, Intimacy, and Close Relationships* (Orlando: Academic Press, 1984), pp. 11-46.

[28] *Cf*. H. T. Reis e P. Shaver, «Intimacy as an interpersonal process», in S. Duck, ed., *Handbook of Personal Relationships: Theory, research, and interventions* (Chichester: Wiley, 1988), pp. 367-389.

[29] *Cf*. H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: Norton, 1953).

> a intimidade ultrapassa a validação e aceitação pelo outro, ela implica a validação de nós próprios; a intimidade não se reduz a uma relação que nos faz sentir como passíveis de sermos amados, ela implica o confronto com o nosso self e por isso pode ser geradora de insegurança, razão pela qual, tão frequentemente, fugimos dela. O adolescente, ainda em construção da sua identidade, anda à procura de si próprio através das relações com os outros.[30]

Não se pretende fazer aqui uma súmula de definições sobre a intimidade. Fica claro o registo em que ela é entendida, quer ao nível profissional quer ao nível do senso comum (de qualquer modo, encontram-se em Karen Prager muitas definições a este respeito).[31] Não se pode, contudo, deixar de mencionar alguns apontamentos, pois como ficou sublinhado, uma boa definição de intimidade deve ter presente o entendimento comum que se tem. Ora, algo que não se pode ignorar, é que há ou tem havido importantes transformações da intimidade, tal como Anthony Giddens e outros teóricos espelharam nos seus ensaios.[32]

Duas coisas que se tem vindo a observar nas diferentes abordagens da intimidade, e que são de relevar, são a consciência que existe dela e o seu caráter relacional. Tomemos agora esses sentidos mas numa outra direção.

Quando se refere "a consciência que existe dela" está-se a quer dizer, tão-somente, que a intimidade assume um caráter de revelação no sentido de ser um "saber" acerca da subjetividade. Pode assim apontar-se a intimidade como um domínio primordialmente relacionado com a subjetividade em que ter intimidade significa ter consciência de um domínio íntimo ou privado que se estabelece, seja de si a si ou de si a outrem. Indica isto, portanto, que há um sujeito que tem consciência de uma área que é sua, própria e caracteristicamente sua. Isto equivale por sua vez a dizer que há um sujeito, logo uma consciência, que se revela no mundo, que é colaboradora ou contemporânea do mundo tal, como já se viu nos diferentes psicólogos anteriormente visitados ou nos filósofos existencialistas e fenomenologistas. Dito de outra forma, a

---

[30] Maria Emília Costa, *op. cit.*, p. 19.

[31] Todo o segundo capítulo do livro de Karen Prager, a saber, «Existing Conceptions of Intimacy: An Overview», faz a revisão de grande parte das conceções de intimidade.

[32] Os ensaios estendem-se, em muitos dos casos, para além daquilo que seria expectável, e não raras vezes querem oferecer uma espécie de fórmula secreta para uma boa intimidade no casal (ou mesmo, nalguns casos, oferecer a fórmula de como atingir essa intimidade), de que são exemplo os seguintes: R. J. Sternberg, *The Triangle of Love: Intimacy, Passion, Commitment* (New York: Basic Books, 1988); T. Moore, *Soul Mates: Honoring the Mysteries of Love and Relationship* (New York: Harper Collins, 1994); B. Birrel e V. Rapson, *A Not So Perfect Match: The Growing Male/Female Divide, 1986–1996* (Monash: Centre for Population and Urban Research, Monash University, 1998); M. L. Cooper e M. S. Sheldon, «Seventy years of research on personality and close relationships: substantive and methodological trends over time», *Journal of Personality*, 70: 6 (2002): pp. 783–812; N. C. Warren, *Date or Soul Mate? How to Know if Someone is Worth Pursuing in two Dates or Less* (Nashville: Thomas Nelson, 2002); A. Hacker, *Mismatch: The Growing Gulf Between Women and Men* (New York: Scribner, 2003); Edward Hoffman e Marcela B. Weiner, *The Love Compatibility Book: The 12 Personality Traits that Can Lead You to Your Soulmate* (Novato, CA: New World Library, 2003); G. W. Jones, «The ''flight from marriage'' in South-East and East Asia», *Journal of Comparative Family Studies*, 36: 1 (2005): pp. 93–119; e S. Coontz, *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Mariage* (New York: Viking, 2005).

intimidade não põe em causa o mundo mas também não é nem pode ser a causa de qualquer solipsismo possível, pois a intimidade só é, ou é acima de tudo, em relação.

A intimidade está assim intrincadamente ligada com a consciência e com o nosso sentido do eu e, portanto, com os valores que este desenvolve. Assim, pode admitir-se que a intimidade no seu aspeto relacional se revela no mundo. Nesta consciência do sujeito estão implicadas as suas múltiplas vivências e, também, a vivência da sua sexualidade. Aceder ao corpo do outro é, neste seguimento, um acesso à intimidade. Tomando a intimidade como sexualidade, percebe-se que a um nível primário a atividade sexual é devida

> não graças à vontade benévola do Criador, mas também não é por acidente da criação: isso está ligado às necessidades constitutivas da *relação sexual*. Se a atividade sexual, ao nível baixamente prosaico dos aparelhos, é a relacionação de dois conjuntos anátomo-fisiológicos, é porque ela é, pela sua *própria natureza*, essencialmente *relacional.*[33]

A intimidade como sexualidade é assim um acesso à intimidade do outro e com o outro, é um acesso à sua própria intimidade, e é algo que é mediado conscientemente (seja pelos sentimentos, pelo prazer, etc.), isto é, o sujeito descobre(-se), ao mesmo tempo, através da intimidade que estabelece com outrem.[34] Sê-lo-á sempre? Haverá sempre um acesso à intimidade de outrem? Veja-se a questão através da prostituição.

No diálogo entre intimidade e sexualidade, a prostituição é o caso-limite (e paradigmático) para se pensar a intimidade em pelo menos dois sentidos: a relação do poder com a sexualidade e a possibilidade da experiência de intimidade. Pierre Bourdieu é claro e direto a este respeito:

> é evidentemente porque a vagina continua a ser constituída em fetiche e tratada como sagrada, secreta e tabu, que o comércio do sexo continua a ser estigmatizado tanto na consciência comum como na letra do direito que excluem que as mulheres possam escolher entregar-se à prostituição como a um trabalho. Fazendo intervir o dinheiro, certo erotismo masculino associa a busca do gozo ao exercício brutal do poder sobre os corpos reduzidos ao estado de objetos e ao sacrilégio consistindo em transgredir a lei segundo a qual o corpo (como o sangue) só pode ser dado, num ato de oferenda puramente gratuito, que supõe a suspensão da violência.[35]

No que diz respeito ao segundo aspeto, a pergunta a fazer é: haverá de facto, a possibilidade de se ter uma experiência tal como a de entrar em intimidade com alguém

[33] Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 36.

[34] «No "*prazer*" *o sujeito toma consciência de si próprio, ao mesmo tempo que de outrem:* ou, melhor, é a perceção da existência de outrem que lhe permite perceber-se como sujeito existente. Pelo "prazer" o sujeito toma ao mesmo tempo consciência de si próprio e de outrem, como na fusão orgásmica do prazer sexual realizado». Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 46.

[35] Pierre Bordieu, *A Dominação Masculina*, trad. Miguel S. Pereira (Oeiras: Celta, 1999), p. 15.

a quem se pagou para uma satisfação sexual imediata? Se não houver, o que determina que seja um ato de prostituição: a ausência de intimidade ou a presença de dinheiro? Por outro lado, se houver, porque continua ela a ser moralmente condenável? Afinal de contas, parece ser uma das 'profissões' mais antigas do mundo – como se costuma referir no senso comum –, cuja presença na antiguidade é dada através da existência de inúmeras personagens sendo de destacar as *hetairas*.[36] As potencialidades do uso do corpo na conquista do poder são evidentes e a história relata inúmeros casos.

A prostituição, de acordo com os historiadores, poderia ser feminina ou masculina;[37] tal era a conhecida pederastia grega (do grego clássico παιδεραστής, composto de παῖς, "criança", e ἐράω, "amar") que designa esse relacionamento erótico entre homens e meninos, e de que se encontra eco na obra de Platão, *O Banquete*.[38] Recorde-se, a este propósito, a relevante obra *De Figuris Veneris* (*Das Figuras de Vénus*, 1824) de F. Karl Forberg que abordava a sexualidade grega.[39]

Tenha-se presente a história social dos povos: a prostituição não só era aceite socialmente como era uma atividade legal, de que os impostos criados e tributados pela administração ateniense ou por Roma são uma marca clara.[40] Porém, com a implementação cada vez mais forte da religião cristã, a prostituição é colocada sob o jugo da moralidade e, portanto, sob a condenação do poder. Isto ganha maior expressão

[36] «Para além de terem relações sexuais com escravas, os homens podiam escolher de entre várias categorias de prostitutas, dependendo da quantia que pudessem gastar. Um homem não podia manter uma prostituta na casa onde vivia a sua mulher sem levantar problemas, mas, à parte isso, não incorria em qualquer descrédito pelo facto de pagar para ter relações sexuais. Às prostitutas mais caras chamavam os gregos 'companheiras' (*hetairai*)». Thomas R. Martin, *Breve História da Grécia Clássica*, trad. Maria José Figueiredo (Lisboa: Presença, 1998), 235.

[37] «Ao lado da prostituição feminina existia na Grécia, e principalmente em Atenas, uma prostituição masculina muito desenvolvida. Homens adultos tinham o direito de se prostituir e, se o seu cliente fosse estrangeiro, de se alugar como amiguinhos por um bom salário. Se fossem adolescentes ou rapazes muito jovens que exercessem esta profissão, e se se provasse que o pai ou o tio os tinha incitado, estes podiam ser castigados. Mas raramente se apresentavam aos juízes delitos desta ordem». Richard Lewinshon, *História da Vida Sexual*, p. 65.

[38] Veja-se o discurso de Pausânias em que este faz uma defesa da pederastia como sendo a forma mais elevada de amor; também o elogio de Alcibíades a Sócrates, no final do diálogo. *Cf*. Platão, *O Banquete*, trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo (Lisboa: Edições 70, 1991).

[39] A obra incluía no final uma lista de noventa e cinco posições sexuais, que viriam a ser ilustradas por Édouard-Henri Avril em 1906, que se veio a tornar conhecido, precisamente pelas suas ilustrações de figuras eróticas. Designado inicialmente por *Apophoreta*, surgiu como um suplemento ao livro de Antonio Beccadelli, *Hermaphroditus*. Reunia um conjunto de textos de autores sobre as práticas sexuais greco-romanas e continham os seus comentários. Com a popularidade e o passar do tempo (cerca de setenta anos), surge como obra independente e, na versão francesa, surge com o subtítulo com que veio também a ser conhecida, *Manual de Erotologia Clássica*.

[40] Usamos como referência ilustrativa dessa realidade a antiga Grécia (prostituição feminina mas também pederastia), embora se encontrem referências a uma certa forma de prostituição na antiga civilização egípcia, na cultura hindu, na antiga China, e, sobretudo entre as classes mais baixas, camponeses (homens e mulheres): «O preço era elevado: por 20 a 40 minas de prata o amante podia levar uma rapariga como propriedade sua. Para muitas prostitutas era um belo sonho, porque em geral eram depois libertas e elevadas à categoria de concubinas. A prostituição para as camadas baixas da população desenrolava-se em ruas de bordéis especializados. Por razões de segurança desde Sólon, o grande legislador do século VI, que se acantonava em casas públicas e era estritamente vigiada. Os homens pagavam apenas um óbolo. Não pode dizer-se portanto, que a República ateniense alimentasse casas mal afamadas no bairro dos oleiros e nas ruas do Pireu (o porto de Atenas) para se enriquecer. Mas o estado não tinha qualquer escrúpulo em se aproveitar da prostituição de luxo. O Conselho de Atenas fixava todos os anos um imposto especial sobre as heteras e, para que a administração do Tesouro soubesse com que receitas podia contar, examinavam-se regularmente as contas das heteras. O imposto ateniense sobre as prostitutas faz escola: mais tarde em Roma, foi estabelecido um imposto análogo, que continuou até aos tempos modernos; na Renascença, esse imposto fornecia uma das mais importantes receitas da Cúria. A prostituição no templo passou muito cedo do Oriente para a Grécia, mas a maior parte das cidades gregas consideravam como indigno delas associar o culto de Afrodite à exploração de um bordel. Só em Corinto é que havia um, atracão internacional deste género». Richard Lewinshon, *op. cit.*, p. 64.

a partir do século XVI com o puritanismo a fazer uso de dogmas e textos bíblicos (Struthers afirma que existem vinte e seis referências à *porneia* no Novo Testamento).[41]

Primoratz, porém, recoloca a questão da prostituição de forma curiosa. A propósito dos casamentos por conveniência, e retomando um pensamento de Friedrich Engels, avança com a incoerência que parece presidir à definição de prostituição, do ponto de vista moral. Veja-se o seguinte: a inconsistência que Primoratz aponta – em relação ao ato de praticar prostituição ou ao casamento por conveniência e a que se refere como "sexo mercenário" –, só pode ser explicada em termos sociais, uma vez que o seu significado (social) tem sentidos diferentes.[42] Tem significados efetivamente diferentes, desde logo porque o casamento é para Engels a forma mais respeitável dentro daquilo que são as instituições sexuais, e a prostituição ocupa o lugar mais baixo (ainda que, diga-se em abono da interpretação, tenha a mesma componente monetária),[43] mas, no entanto, fica ainda assim por decifrar a inconsistência da condenação (moral) de um e não de outro.[44] Primoratz vai mais longe e diz mesmo que o sexo marital que se consuma para assegurar benefícios económicos não está assim tão longe (do ponto de vista daquilo que poderia ser uma ética sexual) da prostituta que se vende numa esquina da cidade.[45] Entenda-se nesta defesa de Primoratz uma espécie de prostituição moral, pois caso contrário tal afirmação poderia roçar o absurdo. Ou seja, a nível contratual a relação entre prostituição e economia – questão monetária –, é bem

[41] «Pornography is derived from the Greek word *porne*, which can be translated as "female captives" or "prostitutes". *Porneia* is often translated as "fornication", "whoredom" or "sexual immorality". In the New Testament there are twenty-six references to *porneia*». William M. Struthers, *Wired for Intimacy. How Pornography Hijacks the Male Brain* (Downers Grove, Il: InterVarsity Press, 2009), pp. 27-28.

[42] Repare-se como Igor Primoratz, colocando a questão a partir do ponto de vista do positivismo moral, faz sobressair a relatividade do ato de prostituição, em termos sociais: «There is no such thing as a radical moral critique of one's society (or any other society, for that matter). Another implausible implication of moral positivism is that the same action or practice can be both right (in one society) and wrong (in another). Thus prostitution was both morally unobjectionable (in ancient Greece) *and* a moral abomination (in nineteenth-century England). Finally, positive morality is often inconsistent. Prostitution is, again, a case in point. It has been pointed out time and again that there is no morally significant difference between the common prostitute and the spouse in what used to be called a marriage of convenience. This kind of marriage, said Friedrich Engels, for example, 'turns often enough into the crassest prostitution – sometimes of both partners, but far more commonly of the woman, who only differs from the ordinary courtesan in that she does not let out her body on piecework as a wage worker, but sells it once and for all into slavery. The word slavery is too strong, and it may not be the spouse's body that is being sold, but otherwise the point is well taken. How can positive morality condemn mercenary sex in one case, but not in the other?». Igor Primoratz, «What´s Wrong with Prostitution?», *Philosophy - The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 68: 264 (1993), p. 160. Primoratz está a referir-se à obra de Engels, *A Origem da Família, a Propriedade Privada e o Estado*.

[43] Refere Davis a este propósito: «In commercial prostitution both parties use sex for an end not socially functional, the one for pleasure, the other for money. To tie intercourse to sheer physical pleasure is to divorce it both from reproduction and from the sentimental primary type of relation which it symbolizes. To tie it to money, the most impersonal and atomistic type of reward possible, with no stipulation as to the use of this medium, does the same thing. Pure prostitution is promiscuous, impersonal. The sexual response of the prostitute does not hinge upon the personality of the other party, but upon the reward. The response of the customer likewise does not depend upon the particular identity of the prostitute, but upon the bodily gratification. On both sides the relationship is merely a means to a private end, a contractual rather than a personal association». Kingsley Davis, «The Sociology of Prostitution», *American Sociological Review*, 2: 5 (1937): p. 749.

[44] «However, the inconsistency of condemning mercenary sex outsider marriage but not within it still has not been explained. The missing part is the fact that society is concerned with practices and institutions, not with individuals; social morality judges primarily practices and institutions, and deals with individuals simply, and solely, by subsuming them under the roles defined by practices and institutions». Igor Primoratz, «What´s Wrong with Prostitution?», p. 161.

[45] «When a person engages in sex within marriage, but fails to live up to this normative conception of the institution and has sex merely in order to secure the economic benefits of the married state, that is no less mercenary than the sex sol on the street to all comers, and accordingly no less wrong from the point of view of the sexual ethic to which society adheres on the level of rules and roles, practices and institutions». *Ibid*., pp. 161-162.

mais evidente do que num casamento por conveniência.[46] A questão a colocar deve ser: como definir e entender o fenómeno da prostituição no quadro geral da intimidade?

Não se vai aqui procurar definir quais são as causas subjacentes à prostituição, até porque muitas delas são conhecidas, como o desemprego, a baixa educação, a pobreza ou mesmo situações limite como a coação física que leva à escravatura sexual, nem procurar discutir o tema do ponto de vista moral.[47] Interessa, sim, colocar em questão a prática sexual da prostituição na sua relação com a intimidade. Questiona-se, no fundo, a hipotética relação de intimidade entre pessoas que acedem por mútuo acordo a um envolvimento sexual. Sem mais, dir-se-ia que tal não envolveria qualquer intimidade, pois alguém que entrega temporariamente o seu corpo a troco de dinheiro tal como a pessoa que paga, não poderia criar ligações desse tipo. Porém, pode não ser exatamente assim, sobretudo porque o "tempo" requer espaço.

Como é sabido, e os etólogos já há muito que o afirmaram também acerca dos animais, o espaço tem uma importância crucial no território dos processos comunicacionais. Edward Hall, na obra *The Hidden Dimension,* apelidou e identificou para o caso humano a distância da "proxémica" e categorizou quatro distâncias que recaem sobre esse domínio (processos comunicacionais corporais). A primeira, a distância mínima, em que predominam o tato e o olfacto, é geralmente a distância das relações amorosas que varia entre 0 e 40 cm (mas também do contacto materno e da luta); a segunda, a distância pessoal, em que prevalece a visão, é a distância da saudação, de 40 a 120 cm; a terceira, a distância social, distância comercial em que a visão abarca a totalidade do outro e o toque é impossível, está compreendida entre 120 e 360 cm; e a quarta, mais de 360 cm, identificada como a distância pública, por exemplo de um orador para o público, onde há uma formalidade do discurso.[48] Estas são as dimensões escondidas das nossas interações no espaço. Ora, acontece que estas distâncias podem variar de acordo com as culturas (e também profissões) e com os

[46] «The sexual appetite, like every other, is tied to socially necessary functions. The function it most logically and naturally relates to is procreation. The nature of procreation and socialization is such that their performance requires institutionalized primary-group living. Hence the family receives the highest estimation of all sexual institutions in society, the others receiving lower esteem as they are remoter from its Gemeinschaft character and reproductive purpose. Commercial prostitution stands at the lowest extreme; it shares with other sexual institutions a basic feature, namely the employment of sex for an ulterior end in a system of differential advantages, but it differs from them in being mercenary, promiscuous, and emotionally indifferent. From both these facts, however, it derives its remarkable vitality. Since prostitution is a contractual relation in which services are traded (usually in terms of an exchange medium) and sex is placed in an economic context, it is strange that modern writers have made so much of the fact that the "social evil" has economic causes. One might as well say, with equal perspicacity, that retail merchandising has economic causes. Prostitution embraces an economic relation, and is naturally connected with the entire system of economic forces». Kingsley Davis, *op. cit.*, p. 749.

[47] Uma das obras clássicas (quer do ponto de vista moral quer do da medicina), é a do médico inglês William Acton (1813-1875), *Prostitution, Considered in Its Moral, Social, and Sanitary Aspects, in London and Other Large Cities and Garrison Towns, with Proposals for the Mitigation and Prevention of Its Attendant Evils* (London: John Churchill & Sons, 1857). William Acton, que se dedicou à análise da sexualidade nos seus livros, vê a prostituição como uma prática imoral que propaga doenças. Assim, o propósito do seu livro seria curar as prostitutas doentes e providenciar a limpeza da sua natureza moral, pois segundo se pensava à época, a prostituição devia-se à natureza lasciva e pecadora dessas mulheres.

[48] *Cf.* Edward T. Hall, *The Hidden Dimension* (New York: Anchor Books, 1982).

significados afetivos. Imagine-se um dentista, um otorrinolaringologista, um oftalmologista e, porque não, uma prostituta na prestação dos seus serviços, situações em que claramente se baralham as distinções e as distâncias, na medida em que, se para um a distância é íntima, para o outro pode não ser (médico-paciente ou prostituta-frequentador). Repare-se como no caso da prostituição se pode ir da distância pública à distância íntima num curto espaço de tempo. Nesse sentido, é importante considerar que a intimidade entendida enquanto sexualidade tem aqui efetivamente um ponto de ligação: aquele ou aquela que procura os serviços sexuais e aquele ou aquela que os presta, estão a entrar em intimidade. Quer para um quer para outro, trata-se de uma espécie de cultura de corpo vivido-vivenciado.

Se se imaginar que vivemos num sistema em que não haja um motivo para existir prostituição (ou se for mais fácil, imagine-se que há uma "prostituição" sem qualquer tipo de transação comercial ou económica) em que haja um regime de absoluta liberdade sexual e, portanto, sem lugar para namoros, casamentos, divórcios, ciúmes, etc., provavelmente entender-se-ia melhor a conceção da intimidade enquanto vivência da sexualidade.[49] Kingsley Davis convida a pensar o fenómeno da prostituição a partir do horizonte de sentido da gratificação íntima em que há um quadro social controlado.[50]

Um aspeto importante a considerar está contido no próprio entendimento que se tem (da definição) da prostituição. Trata-se no fundo de uma troca consciente de favores sexuais motivada pelo dinheiro. É de realçar que se trata de uma operação consciente, acordada entre os participantes, pelo que ambos estão conscientes das implicações físicas e psicológicas de tal ato. Nesse sentido, a intimidade é algo que está sempre presente, desde o momento da celebração do acordo até ao final da atividade sexual.

Pode permitir-se assim aceitar que existirá um certo nível de intimidade nesse encontro casual, pois poder-se-á dizer que ambos os envolvidos estão conscientes da ligação temporária que irão viver em intimidade na exata medida em que se irão expor num espaço e numa distância íntima e, portanto, nas palavras de Willy Pasini,

---

[49] Se não se quiser fazer esse exercício de imaginação, recorde-se a existência de povos e culturas no planeta (sobretudo em regiões isoladas da Amazónia e África Central) onde não existem famílias monogâmicas (e nem a conceção moderna de propriedade privada), pelo que a prostituição não existe. O sexo é tomado no quadro geral da vivência quotidiana como uma brincadeira saudável e, nalguns casos, como rituais de iniciação à idade adulta. De referir que nos casos em que o ocidental 'colonizou' esses povos ter-se-á introduzido a troca de objetos por favores sexuais, mas que ainda assim, parece que a noção de prostituição não se terá implementado no seio dessas comunidades.
Um outro exemplo verifica-se numa espécie de primatas, os *bonobos* (uma espécie de chimpanzé pigmeu) que se tornou conhecida sobretudo devido ao seu intenso comportamento sexual que serve para apaziguar conflitos (e reduzir o nível de stress), para ascender na hierarquia, para gerar a união e afeto entre os membros. Ver número exclusivo de *Science et Vie*, «Les Grands Singes» (mar 2015): pp.1-134.

[50] «We can imagine a social system in which the motive for prostitution would be completely absent, but we cannot imagine that the system could ever come to pass. It would be a regime of absolute sexual freedom, wherein intercourse were practiced solely for the pleasure of it, by both parties. This would entail at least two conditions: *First*, there could be no institutional control of sexual expression. Marriage, with its concomitants of engagement, jealousy, divorce, and legitimacy, could not exist. Such an institution builds upon and limits the sexual urge, making sex expression contingent upon non-sexual factors, and thereby paving the way for intercourse against one's physical inclination. *Second*, all sexual desire would have to be mutually complementary». Kingsley Davis, «The Sociology of Prostitution», pp. 753-754.

> o espaço exterior, definido pelas distâncias simultaneamente físicas e emotivas, acaba, assim, por ter um valor relativo se comparado com outro espaço, o interior. Assim, como sucede para a intimidade afetiva, também para a corporal existem por conseguinte tanto um factor relacional (definido pela "proxémica") como um factor pessoal (definido pelo espaço interior).[51]

Claro que no sentido comum da linguagem, isto é, na linguagem quotidiana de todos os dias, dir-se-ia que não se estabeleceu uma relação de intimidade e que apenas houve algo como um contacto físico ou apenas sexo. Parece-nos que o entendimento da maioria das pessoas (estando a noção de intimidade relacionada com a vivência do casal), facilmente recairia numa opinião desta natureza, isto é, de que não haveria intimidade mas apenas sexo. Repare-se: certamente uma relação sexual não é "apenas" um contacto físico (a "relação sexual" pode mesmo não existir para Lacan, como se verá pela mão de Nancy), tal como na linguagem corrente uma frase não é "apenas" um conjunto de palavras. A linguagem corporal – um velho ditado diz que "o corpo não mente" – demonstra a existência de uma intimidade corporal relacional. É também de recordar que mesmo neste domínio da linguagem corrente, a conceção de intimidade assume diferentes conotações, quer para os homens quer para as mulheres (algo que recai no campo dos estudos do género), e que, portanto, a forma como a podem viver também traduz essas conceções.[52]

Isto seria traduzível (e, digamos, aceitável há duas décadas atrás) na conhecida expressão "as mulheres querem amor, os homens sexo", que contudo, como bem relembra Anthony Giddens, nada impede que uma mulher não assuma e tenha uma atitude de homem no que diz respeito ao sexo.[53]

Ao nível da sexualidade, a intimidade tem de estar presente nem que seja apenas ao nível mais elementar da comunicabilidade, pois sem ela seria impossível haver

---

[51] Willy Pasini, *op. cit.*, p. 113.

[52] Esta questão é igualmente interessante e há diversos estudos sobre o assunto. Para o intuito deste trabalho deixa-se aqui apenas expressas algumas ideias sobre o conceito de intimidade. Segundo os investigadores, a noção de intimidade assume para as mulheres uma expressão ligada aos sentimentos e aos afetos enquanto que para os homens teria que ver com a proximidade física e contacto sexual. Isto leva a que os homens sejam "apontados" como menos íntimos e que as mulheres criem "dependência" das relações de intimidade. *Vide*: Tive Thagaard, «Gender, power and love: a study of intersection between spouses», *Ata Sociologica*, 40 (1997): pp. 356- 376; Mark H. Thelen, S.V. Wal Jillon, Ann Thomas e Robert Harmon, «Fear of Intimacy among Dating Couples», *Behavior Modification*, 24 (2000): pp. 223-240; Misty Hook *et al*., «How close we are? Measuring intimacy and examining gender diferences», *Journal of Counseling and Development*. 81 (2003): pp. 462-472.
Sobre as dependências que as mulheres criam das relações de intimidade e de como isso molda a sua forma de estar, *vide*: Carol Gilligan, *In a Diferente Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); Dana Crowley Jack, *Silencing the Self. Women and Depression* (Cambridge: Harvard University Press, 1991); Kenneth Cramer e Norm Thoms, «Fator structure of the silencing the self scale in women and men», *Personality and Individual Differences*, 35 (2003): pp. 525-535.
Ainda a este propósito cita-se Sofia Neves: «esta pretensa dependência das mulheres face aos relacionamentos íntimos motivou muitos/as investigadores/as a procurarem avaliar se de facto haveria ou não uma especial propensão das mulheres para constituírem o seu *self* e a sua identidade a partir do envolvimento em relações de intimidade, atribuindo-lhes inclusive uma valoração mais ou menos positiva em função da qualidade dessas mesmas relações. A conclusão quase generalizada de que a intimidade seria o grande princípio organizador das experiências das mulheres foi o ponto de partida para o crescimento substancial de um conjunto de grelhas teóricas que em muito determinou a afirmação do domínio dos estudos do género na psicologia relacionados direta ou indiretamente com a intimidade». Sofia Neves, *Amor, Poder e Violências na Intimidade*, pp. 80-81.

[53] Anthony Giddens, *La Transformación de la Intimidade*, pp. 70-71.

qualquer tipo de relação de proximidade. Claro que é um assunto discutível, mas é credível que, alargando o sentido da definição de intimidade, se possa concluir que até na prostituição há um certo nível de intimidade. Em última análise, nem que seja ao nível das consciências implicadas no processo de entrega dos corpos.

Existe ainda um outro nível (dentro da vivência da intimidade como sexualidade), em que se encontram os denominados "sexaholics". Aqui a busca desenfreada pela "intimidade sexual" é entendida como uma compulsão ou viciação, e apesar de poder ser entendida como uma dependência (com rituais característicos) não parece estar em causa a intimidade. Não parece estar porque mesmo no caso individual, isto é, no caso em que um indivíduo está numa vivência isolada e solitária da intimidade como a masturbação, ele não deixa de estar em integridade consigo mesmo, quer dizer, não deixa de estar numa vivência consciente do seu ato e do seu corpo num momento íntimo. Certamente que se poderá objetar que uma tal conduta traduz um comportamento tido como viciante, o "sexaholic",[54] mas isso não impede nem que o indivíduo esteja em intimidade consigo mesmo, nem que a dependência (vício) possa ser considerada, sob qualquer forma, como ausência de intimidade. Um bom exemplo desta afirmação em que se percebe o nível de intimidade que o indivíduo atinge sozinho (e não com as companheiras que conquista), seria o filme *Don Jon* em que o protagonista prefere ver pornografia à vida sexual real.[55]

Veja-se o seguinte ainda a este propósito: quando se diz que a dependência não põe em causa a intimidade, está-se sobretudo a afirmar que a integridade ontológica dessa intimidade que se procura defender não está em causa; contudo, defender isto não significa estar a afirmar que o indivíduo não possa sofrer as consequências de tal comportamento aditivo,[56] como se demonstra nalgumas obras como a de William M.

[54] Utlizou-se a expressão "comportamento tido como sexaholic" porque a masturbação foi cultural e socialmente vista durante muitos séculos como uma perversão, como algo impróprio do ponto de vista moral (e religioso). As palavras de Steven Marcus, recordando uma das obras literárias de maior relevância para estes estudos, a saber, *My Secret Life* (de autor desconhecido, por volta de 1888), revelam não só esse caráter moral como o desconhecimento (e a perversão) destes assuntos: «It is the first place authentic in the ignorance about certain sexual matters that it shares with its time. Having been raised in a typical victorian household, the author reaches early adolescence in a state of bewilderment; he has received no oficial or formal instruction about sexual matters, yet has by this time had considerable experience of sex and considerable exposure to sexual scenes. "it seemed to me scarcely possible that the sweet, well-dressed, smooth-spoken ladies who came to our house could let men put the spunk up their cunts." (…) The authenticity of such a passage is not to be questioned; but its authenticity is also trans-historical – one has the strong suspicion that adolescents today are still overwhelmed by the upheaval». Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid Nineteenth Century England* (NewYork: Basic Books, 1964), pp. 111-112.

[55] *Don Jon* (EUA, 2013, 95m) é uma comédia romântica que retrata a vida de Jon Martello (Joseph Gordon-Levitt) que os amigos tratam por *Don Jon* devido ao seu sucesso de atrair várias mulheres por semana (uma alusão a *Don Juan*). No entanto, nem mesmo as suas melhores conquistas se comparam à enorme satisfação que sente quando está sozinho no computador a ver pornografia. Num momento de lucidez, Don Jon decide procurar uma nova vida através de uma mulher que não conseguiu conquistar numa dessa noites, Barbara Sugarmann (Scarlett Johansson). Depois de algum tempo de namoro, Barbara descobre que Don Jon vê obssessivamente pornografia e deixa-o. Don Jon conhecera entretanto Esther (Julianne Moore) nas aulas noturnas. Acaba por envolver-se com Esther mas o seu desejo de liberdade apesar das lições morais que obteve com elas, fala mais alto, e vemos Don Jon voltar à sua anterior vida.

[56] Não se está a procurar legitimar uma tal compulsão mas tão-somente, a enquadrá-la na análise geral da intimidade. Ainda assim, é claro que qualquer que seja a adição – ainda que tomada como fonte de prazer – ela traz consigo consequências que se podem tornar prejudiciais. Todo o Capítulo V de Giddens é dedicado a esta análise. Anthony Giddens, *La Transformación de la Intimidade*, pp. 67-84.

Struthers, *Wired for Intimacy*, em que é referido que os «homens parecem estar conectados de tal forma que a pornografia sequestra o próprio funcionamento dos seus cérebros e produz um efeito duradouro nos seus pensamentos e vidas».[57] O que é de relevar destas considerações é que a experiência de intimidade (entendida no sentido geral dos teóricos da sexualidade que se usou) é sempre uma experiência relacional cuja recetividade é manifestada pelos envolvidos, e, como refere Muldworf, «o caráter *relacional* da sexualidade humana condiciona a sua dupla dimensão subjetiva, implicada, respetivamente, no *erotismo* e na *afetividade*».[58]

Para lá destes suportes teóricos, o que se deve reter é que a intimidade é sempre uma certa experiência vivencial, de estar-sendo de uma determinada forma e em direção a algo ou alguém. Embora não seja desejável ser conduzido pelo sentido geral de intimidade, esta "conclusão" acaba por reenviar à análise da consciência como garante da autenticidade de tal ato.

O homem constitui-se exatamente como relação, numa complexa rede de relações. No seio dessas relações incluem-se naturalmente as relações vividas sexualmente enquanto resultado do acesso à intimidade dos indivíduos. No fundo, a vivência (íntima) da sexualidade acentua aquilo que é a essencialidade da intimidade nos seres humanos: o aspeto relacional que é inerente a todo o acontecer humano (incluindo a vivência da sexualidade), pelo que não será de estranhar que possa acontecer também a nível mental, isto é, que também aí exista. Dizendo ainda de outro modo: o sujeito humano, tendo a intimidade da sua consciência, encontra a sua própria 'densidade' na medida em que se reconhece como ponto de encontro e convergência dessa rede de relações, e também, e consequentemente, como gerador de efeitos relacionais.[59]

Esta densidade significa aqui a consistência que o indivíduo constitui em relação a si próprio, a estruturação mental que desenvolve ao longo da sua vida, mas naturalmente, num mundo com outros. Se se preferir, e de forma mais clara: a densidade ou consistência da consciência – e certamente não será por acaso que muitos filósofos da mente e alguns neurocientistas (que abordam o tema) falem muitas vezes da "complexidade" da mente – é o reconhecimento da existência da intimidade como elemento determinante e fundamental na constituição do indivíduo, pois somos aquilo com que nos relacionamos e com aquilo com que nos fazemos relacionar. De notar que

[57] «Men seem to be wired in such a way that pornography hijacks the proper functioning of their brains and has a long-lasting effect on theirs thoughts and lives». William M. Struthers, *op. cit.*, p. 11.

[58] Bernard Muldworf, *op.cit.*, p. 50.

[59] Uma outra forma de ver esta questão é através de Martin Buber (pois não há existência sem comunicação): «pode-se supor, que as relações e os conceitos, e também a representação de pessoas e coisas se desligaram dos eventos de relação e de estados de relação. As impressões e as emoções elementares, que despertaram o espírito do "homem natural", são derivadas de fenômenos de relação, pela vivência de um face-a-face, por estados de relação, pela vida na reciprocidade». Martin Buber, *Eu e Tu*, trad. Newton Aquiles Von Zuben (São Paulo: Centauro, 2006), p. 54.

se está ainda a considerar a intimidade de uma forma muito superficial e dentro de um quadro especial: a intimidade entendida como relação e como vivência de sexualidade.

Na sequência do exposto podemos reafirmar para a intimidade a ligação entre o íntimo e o extimo, entre o que é do domínio da interioridade e do domínio da exterioridade, e assim, para uma *Intimidadelogia*, pois que se torna evidente que qualquer procura de realização das dimensões íntimas da intimidade exige a exterioridade do mundo (exige o estar-sendo no mundo).

Quanto a esta afirmação, não parece haver forma de contrariar algo tão evidente. Neste sentido, não é despropositado afirmar a primazia da intimidade no processo comunicacional, pelo que a sua existência vem confirmar a relevância do seu estudo no entendimento da realidade em que o *Homo Intimus* se constitui. Sem a compreensão do fenómeno da intimidade no seu todo não se pode aspirar à constituição de uma *Intimalogia* que contribua para compreender o ser humano e o dignifique.

Capítulo 3

Perspetivas Gerais da Intimidade como Amor

Ainda a sexualidade. Amor e Eros *no Ocidente. Teorias e escalas do amor. Anthony Giddens: as transformações da intimidade e os diferentes amores. De Rougemont, Sartre e Girard através de Alberoni. A codificação da intimidade em Luhmann. De volta a* Eros.

Nesta análise do conceito de intimidade, tem ainda de se permanecer no terreno das considerações gerais e das especialidades, antes de se avançar para a definição daquilo que é o – novo – conceito de intimidade e aplicá-lo aos diferentes fenómenos em causa (amor, erotismo, fetichismo, pornografia, perversão, etc.).

A sexualidade, como sabemos, na visão (diríamos cientificizada) introduzida por Freud, punha no ato conhecido como cópula a libertação de tensões (abolição temporária) e de instintos sexuais (que seria mesmo equivalente à satisfação que se sente quando se sacia a sede), deve ser tomado como uma revelação da condição natural do homem.[1] Uma revelação que tem o caráter de presentificação, isto é, do que significa a vivência da sexualidade nas relações interpessoais, ou como refere Roger Scruton, «a esfera em que o animal e o pessoal se encontram, e onde o choque entre a visão científica e pessoal das coisas é mais profundamente sentido», e acrescenta de imediato que o sexo fornece, portanto, «o teste de qualquer filosofia moral séria e de qualquer teoria viável do mundo humano».[2] O alcance desta afirmação de Scruton ganha sentido se se pensar que a moralidade impedia, pelo menos até ao século XIX, uma discussão séria sobre o que era o sexo ou a sexualidade, e, por isso, a noção de que um entendimento sobre o sexo pode patentear a sustentabilidade de qualquer teoria moral faz algum sentido. Porquê só algum sentido? Se pensarmos no reino animal, onde a moralidade não existe, vemos que os mecanismos de agressão e os atos sexuais estão quase sempre lado a lado. O ato sexual resume-se na larga maioria dos casos a um emparelhamento de membros ou corpos. Para se chegar ao ritual de acasalamento, quantas vezes não dependeu essa escolha de uma luta sangrenta? Ou então, numa versão menos violenta (ainda que o confronto com potenciais rivais esteja presente), fazendo uso de uma exibição emproada das capacidades físicas (deslocando troncos de madeira como nalgumas espécies de primatas), ou (de)marcando território com urina, deixando um rasto identitário de feromonas? Ora, também na história da humanidade há testemunhos destas conexões entre sexo e agressão, e certamente não será por um acaso da evolução que a testosterona promove ambos. A mulher parece ter geralmente a

[1] *Cf*. Roger Dadoun, *Freud*, trad. José A. P. de Oliveira (Lisboa: Dom Quixote, 1986), p. 257 e sgs.

[2] Roger Scruton, *Guia de Filosofia para Pessoas Inteligentes*, trad. Maria João Madeira (Lisboa: Guerra e Paz, 2011), p. 130.

tendência a preferir um homem que indicie precisamente as características de um comportamento ou aparência relacionados com altos níveis de testosterona, como, por exemplo, uma voz mais dominante que soa mais atrativa,[3] ou uma maior largura dos ombros que revela uma maior aptidão física.[4] A relação entre sexo e dominância (embora se aplique a palavra a ambos os géneros sexuais, a predominância recai sobre o género masculino) que víamos no reino animal encontra-se igualmente no mundo humano (alargando o conceito de dominância, ver-se-á as implicações mais adiante).

Esta dominância (masculinidade de cariz agressivo) é um motivo muito explorado nas artes, especificamente na literatura e no cinema. Seria impensável termos um herói infantil, gentil ou efeminado. Nos casos em que isso acontece vemos um "herói" a ser satirizado, a ser ridicularizado, como Austin Powers ou como o desajeitado Mr. Bean ou Johnny English, ao tentarem ser uma espécie de James Bond; ou então aquele herói dos cartoons da Walt Disney, Dave, The Barbarian, que é alto e tem a força de dez homens, mas que, em vez de agir como um bárbaro, dedica-se à culinária e a fazer poesias, porque como refere a novelista Doreen Malek, as mulheres preferem fantasiar com um macho forte e dominante.[5] Assim, se, por um lado, temos com estes personagens uma descolagem relativamente à sexualidade, em que criar intimidade com eles significará uma espécie de empatia, por outro lado, seguindo as indicações da novelista, a demonstração da masculinidade acaba por revelar a tendência geral de entender a intimidade como um acesso à fantasia sexual. Quando *Austin Powers* vence o vilão e se vê rodeado de mulheres, quando *Johnny English* triunfa é admirado por aquela que deseja. Talvez aqui seja o caso de a ficção copiar a realidade e não o contrário. De resto, parece ser fácil cair-se na visão corrente de intimidade como sexualidade quando, quer através das manifestações artísticas (como as dadas pelo cinema), quer através dos estudos científicos tornados literatura barata de consumo, se revelam estes indicadores e se constituem como agentes privilegiados de divulgação e entendimento do fenómeno.

Algumas dessas visões suportadas cientificamente indicam que a intimidade sexual é proporcional ao grau de satisfação relacional, constituindo-se por isso a "avaliação" da intimidade através do número de relações sexuais, a ideia é de que a concretização da relação sexual implica desejo e este por sua vez vai além de uma mera

[3] *Vide* J. M. Dabbs e A. Mallinger, «High testosterone levels predict low voice pitch among men», *Personality and Individual Differences*, 27 (1999): pp. 801–804; S. A. Collins, «Men's voices and women's voices», *Animal Behaviour*, 60 (2000): pp. 773–80; C. L. Apicilla, D. R. Feinberg e F. W. Marlowe, «Voice pitch predicts reproductive success in male hunter-gatherers», *Biology Letters*, 3 (2007): pp. 682–684.

[4] *Vide* S. Evans, N. Neave e D. Wakelin, «Relationships between vocal characteristics and body size and shape in human males: an evolutionary explanation for a deep male voice», *Biological Psychology*, 72 (2006): pp. 160–163; M. F. Braun e A. Bryan, «Female waist-to-hip and male waist-to-shoulder ratios as determinants of romantic partner desirability», *Journal of Social and Personal Relationships*, 23 (2006): pp. 805–819.

[5] Doreen O. Malek, «Mad, bad, and dangerous to know: the hero as challenge» in *Dangerous Men and Adventurous Women: Romance Writer on the Appeal of the Romance*, ed. J. A. Krentz (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), pp. 74-75.

resposta fisiológica, pelo que o número de relações sexuais serviria para medir o índice de intimidade do casal.[6]

Contrastando com as perspetivas anteriormente apresentadas, que realçam a perspetiva de que a intimidade estaria associada à satisfação sexual relacional, neste capítulo ver-se-á como a intimidade pode ser entendida como uma relação de proximidade, na qual o fenómeno do amor se encaixa. Claro que a caracterização das relações íntimas é certamente muito discutível pois parece que essas "características" podem estar presentes numa relação de intimidade mas não são específicas delas. São disto exemplo as caracterizações de Waring, McElrath, Lefcoe e Weiz que colocam oito características nas relações de contacto íntimo: afeição, coesão, resolução de conflitos, sexualidade, compromisso, compatibilidade, autonomia e expressividade. Também Schaefer e Olson incorrem num erro semelhante, e referem sete áreas de relação íntima, a saber, emocional, social, intelectual, sexual, recreacional, espiritual e estético.[7] No entanto, como bem referiu Mathew Kelly, «sexo não é intimidade», acrescentando ainda que «o sexo não é absolutamente necessário para a intimidade».[8] Este é um novo paradigma para a compreensão da intimidade. Para este autor, a intimidade é o processo de mútua autorrevelação que permite a entrega inspiradora para o acontecer (revelação) do amor.[9] Uma noção semelhante é partilhada por Robert Sternberg para quem a intimidade é uma característica essencial para as relações amorosas, é o seu alicerce.[10] Ideia que voltaria a reforçar uma dezena de anos mais tarde na obra *A Seta do Cupido*, tendo já bem definida a sua teoria triangular do amor, a saber, paixão-intimidade-compromisso.[11] Deste ponto de vista, a intimidade é antes de mais inicialmente numa relação, uma experiência afetiva que faz com que os apaixonados fiquem mais conscientes da sua intimidade (mas que vão perdendo ao longo da relação).[12] Essa consciência da intimidade de si e de outrem irá significar um nível de comunicação que

---

[6] *Vide* P. Blumstein e P. Shwartz, *American Couples: Money, Work, Sex* (New York: William Morrow, 1983); S. Sprecher e K. McKinney. *Sexuality* (Newbury Park, CA: Sage, 1993).

[7] *Cf.* M. T. Schaefer e D. H. Olson, «Assessing intimacy: the pair inventory», *Journal of Marital and Family Therapy*, 7 (1981): pp. 47-60; E. Waring, D. McElrath, D. Lefcoe e G. Weiz, «Dimensions of Intimacy in marriage», *Psychiatry*, 44 (1981): pp. 169-175.

[8] «Sex is not intimacy. It can be a part of intimacy, no question. But sex doesn't equal intimacy. It doesn't come with a guarantee of intimacy. Sex isn't absolutely necessary for intimacy». Mathew Kelly, *The Seven Levels of Intimacy*, p. 7.

[9] «What is intimacy? It is the process of mutual self-revelation that inspires us to give ourselves completely to another person in the mystery we call love». Mathew Kelly, *op. cit.*, p. 11.

[10] *Cf.* Robert J. Sternberg, *The Triangle of Love: Intimacy, Passion, Commitment* (New York: Basic Books, 1988), também em Robert J. Sternberg, «Triangulating Love» in *The Psychology of Love*, ed. M. L. Barnes e B. Sternberg (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 119-138.

[11] *Cf.* Robert J. Sternberg, *Cupid's Arrow. The Course of Love Trough Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[12] Socorremo-nos aqui do comentário de M. E. Costa para esta análise: «paradigmática desta conceção [referindo-se a autora ao amor como um tipo de relação de que a intimidade faz parte] é, sem dúvida, a perspetivas de Sternberg, a intimidade numa relação é primariamente uma experiência afetiva em que a novidade e a incerteza de uma relação no seu início faz com que os intervenientes estejam mais conscientes da sua intimidade. À medida que a familiaridade e previsibilidade aumentam, a intensidade emocional decresce e, consequentemente, aparece um menos sentido de intimidade. A diminuição da intimidade experienciada numa relação amorosa pode ter aspetos positivos e negativos». Maria Emília Costa, *À Procura da Intimidade*, p. 22.

torna a relação (supostamente) mais sincera e verdadeira. Como se viu anteriormente através de Reis e Shaver, a intimidade é um processo de revelação que pode ocorrer a nível verbal e não verbal. Ora, a comunicação não-verbal parece estar maioritariamente presente (mas não restrita a ela como é óbvio) sob a forma da intimidade sexual, uma vez que se dá a ver de forma mais intensa e dominante pelo caráter subjetivo que as mensagens transportam. A autenticidade da comunicação e a disposição corporal transportam um valor emotivo muito forte que só uma profunda consciência da intimidade pode colocar em ato, daí que Patterson considere a intimidade como uma das funções do envolvimento não verbal. Note-se que segundo esta perspetiva, uma tal classificação funcional do relacionamento íntimo reduz o entendimento sobre aquilo que é a intimidade, uma vez que cria distinções entre comportamentos, motivos, intenções, etc., podendo mesmo acentuar, estamos em crer, significados não existentes.[13] Um breve parêntesis para referir que Niklas Luhmann, ao analisar no capítulo o «Amor como Meio de Comunicação» da sua obra *O Amor como Paixão* (de que se dará conta adiante), a sua posição é muito crítica pois vê aí um modelo codificado a que o sujeito orientadamente obedece.[14]

Naturalmente neste assunto deve ter-se em conta que estão implicadas aqui uma série de questões e interpretações paralelas que vão para além do mero caráter comunicacional, como a afetividade, emoção, confiança, etc., pois a intimidade relacional vai muito além da questão do casal heterossexual que desenvolve e estimula a sua cumplicidade sexual e amorosa. A intimidade relacional está também presente, por exemplo, nas relações de amizade onde existe também uma partilha de identidade, uma confluência de interesses, um jogo de cumplicidades (e onde pode existir também uma comunicação não verbal), assumindo então os conceitos de intimidade e amor um sentido muito mais abrangente e ampliado.

De fato, se se encarar a intimidade numa perspetiva mais alargada, percebe-se que é uma estrutura que encarna uma ligação de proximidade assente no amor. A intimidade teria, segundo as teorias desenvolvimentais de Erikson (teoria psicossocial) e de Bowlby (teoria da vinculação), começado na infância ao estabelecerem-se vinculações seguras com os progenitores e relações de confiança com outras pessoas, ao mesmo

[13] *Cf.* M. L. Patterson, «Intimacy, social control, and nonverbal involvement: a functional approach», *in* V. J. Derlega, ed., *Communication, Intimacy, and Close Relationship* (Orlando: Academic Press, 1984), pp. 13-42.

[14] «O meio de comunicação *amor* não é um sentimento em si mesmo, mas antes um código de comunicação cujas regras determinarão a expressão, a formação, a simulação, a atribuição indevida aos outros e a negação de sentimentos, bem como a assunção das consequências inerentes, sempre que tiver lugar uma comunicação deste género. Como demonstraremos nos capítulos seguintes, já no século XVII, e apesar de todo o ênfase posto no amor como paixão, tem-se plena consciência de que se trata de um modelo de comportamento simulável e que se nos depara antes de embarcarmos na demanda do amor; modelo de comportamento que está disponível enquanto orientação e como consciência do respetivo alcance, antes de acontecer o encontro com o outro tornando também notória a falta deste, o que por sua vez se pode transformar mesmo um destino». Niklas Luhmann, *O Amor como Paixão. Para a Codificação da Intimidade*, trad. Fernando Ribeiro (Lisboa: Difel, 1991), p. 21.

tempo que se asseguraria uma identificação com o casal enquanto casal, isto é, pai e mãe. Ainda segundo os autores, a criança iria ampliando, primeiro no seio da família e depois na escola, as referências e as bases para as relações de intimidade que viesse a estabelecer, mediante a imagem que ia criando de casal e de relações.[15] Com esta teoria revelam-se as implicações desse "crescimento/desenvolvimento" no comportamento em adultos, e, como sabemos, nomeadamente nas relações de intimidade que vêm a constituir, quer ao nível amoroso quer ao nível sexual.[16]

O que está implícito numa tal conceção é que a intimidade vem a constituir-se como um elo de vinculação, na mesma e exata medida em que se pressupõe que uma relação amorosa seja uma espécie de relação de vinculação. Vão nesse sentido os estudos (inspirados pelos trabalhos de Erikson e da psicologia social) de Hazan e Shaver que sugerem que as relações amorosas sejam conceptualizadas como relações de vinculação entre adultos (é isso que o "compromisso" representa também numa relação, isto é, a uma relação de comprometimento entre os membros do casal).[17]

Igualmente curiosa é a tese de Robert Weiss acerca deste aspeto da vinculação nas relações amorosas (em sentido lato) ao afirmar a similitude das reações quer em adultos quer em crianças, sobretudo perante a situação de separação com uma figura de vinculação, a saber, perturbações do sono e apetite, idealização de reencontro e idealização de reconquista, evidência de sinais de angústia e comportamentos depressivos, até à gradual desvinculação emocional.[18]

Neste cenário, em que a conceção da vinculação assume gradual relevância, não será de estranhar que se verifiquem conceções como as de Collins e Read,[19] ou de Simpson, que asseguram que os indivíduos com um estilo de vinculação seguro são

---

[15] *Cf.* John Bowlby, «The nature of the child's tie to his mother», *International Journal of Psycho-Analysis*, 39 (1958): pp. 350-373; Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1963); Erik Erikson, *Identity: Youth and Crises* (New York: Norton, 1968); John Bowlby, *Attachment and Loss*. Vol. 1 (Londres: Hogarth Press, 1969); John Bowlby, *Attachment and Loss – Loss, Sadness and Depression*. Vol 3. (New York: Basic Books, 1980).

[16] Sofia Neves explicita a teoria de modo sucinto e claro: «a Teoria da Vinculação, da autoria de John Bowlby e de Mary Salter Ainsworth, aponta para o facto de as pessoas serem naturalmente motivadas para desenvolver relações de proximidade com os outros. Embora as definições de vinculação sejam incontáveis, Ainsworth, Blehar, Waters e Wall, em 1978, salientaram que o que caracteriza a vinculação é o comportamento que promove a proximidade ou contacto com uma ou mais figuras específicas a que o indivíduo está vinculado. Na relação da criança com um adulto particular, a vinculação é definida por Bowlby como "*qualquer forma de comportamento que tem como resultado predizível manter ou estabelecer a proximidade da criança com essa figura*". A aplicação desta teoria às relações adultas faz-se pela alegação de que os padrões afetivos estabelecidos pelas crianças com as figuras de vinculação são relativamente estáveis no tempo, podendo variar em função das características de relações específicas. Assim, adultos/as com um padrão de vinculação seguro, tendem a desenvolver relações de amizade e de amor satisfatórias, estáveis e seguras, enquanto que adultos com um padrão de vinculação ansioso-ambivalente experimentam dificuldades em manter relações duradoiras». Sofia Neves, *Amor, Poder e Violências na Intimidade*, pp. 72-73.

[17] C. Hazan e P. Shaver, «Romantic love conceptualized as an attachment process», *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (1987): pp. 511-524.

[18] *Cf.* Robert S. Weiss, *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. (Cambridge: MIT Press, 1973); Robert S. Weiss, «Attachment in adult life», in *The Place of Attachment in Human Behavior*, ed. C. M. Parkes e J. Stevenson-Hinde (London: Tavistock Publ., 1982); Robert S. Weiss, «Loss and Recovery», *Journal of Social Issues*, 44 (1988): pp. 37-52. Sobre o tema da perda em concreto, para além do célebre texto de S. Freud, «Luto e melancolia», sugere-se também John H. Harvey, *Perspetives on Loss and Trauma: Assaults on the Self* (London: Sage, 2002).

[19] *Cf.* N. L. Collins e S. J. Read, «Adult attachment, working models, and relationship quality in dating couples», *Journal of Personality and Social Psychology*, 58 (1990): 644-663.

mais confiantes, mais firmes nas relações emocionais, e que geralmente têm uma visão mais positiva do ser humano e uma visão mais romântica do amor.[20] É naturalmente discutível uma tal posição, na exata medida em que a intimidade implica também diferenciação, autonomia e construção de identidade. Recorde-se que a intimidade é desenvolvida muitas vezes em contextos narcísicos ou em contextos de ausência física do outro; há aqui a possibilidade de se ser arrastado para uma conceção duvidosa de que a intimidade só seria possível num contexto de relação amorosa.[21] Neste sentido, faria sentido pensar, por exemplo, que o medo da intimidade seria o medo de perder o sentido do *Self* numa relação amorosa, de que podemos reconhecer um traço similar na fenomenologia de Sartre (o desejo de posse ou obsessão pelo outro acabar por o poder 'objectualizar'). No seguimento da análise das relações amorosas em que o fenómeno da intimidade está subentendido, não se pode deixar de referir algumas obras, como a de John Alan Lee que nos anos setenta elaborou aquilo que ficou conhecido como uma "Teoria das Cores do Amor".

A partir de um conjunto de entrevistas a pessoas de diferentes estratos sociais e idades, John Alan Lee desenvolveu a teoria de que existem muitas variedades de amor como existem muitas variedades de cores. No livro *As Cores do Amor*,[22] o autor distingue três estilos centrais de amor a que faz corresponder a cores primárias, e que designa por, *eros*, *ludus* e *storge*; acrescenta mais três cores secundárias ou três outras maneiras de amor, designadas por *pragma*, *manía* e *ágape* (que estariam, tal como sabemos pela paleta de cores, entrelaçadas com as cores primárias). Abra-se aqui um curto parêntesis para referir que a obra que começa por fazer uma análise ao fenómeno do amor, usando este tipo de terminologia, havia sido editada cerca de uma dezena de anos antes, com o título *The Four Loves*, de C. S. Lewis, embora a abordagem esteja direcionada para uma visão cristã do amor como caridade e compaixão (e por isso ligada à virtude, como em "Deus é amor").[23]

---

[20] J. A. Simpson, «Influence of attachment styles on romantic relationships», *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (1990): pp. 971-980.

[21] As palavras de Emília Costa realçam que no crescimento o desenvolvimento da intimidade tem implicadas satisfações narcísicas e não tanto de reciprocidade, e uma crítica às análises que criam estereótipos: «a intimidade no jovem adulto é muito mais do que a capacidade de realização sexual; esta pode ser apenas usada ao serviço de um conflito de identidade, isto é, mais como uma forma de satisfação narcísica e não de reciprocidade. As relações nestas circunstâncias tenderão a ser estereotipadas, com um profundo sentimento de isolamento. A psicanálise valorizou a genitalidade como uma das condições do desenvolvimento, mas a genitalidade não implica intimidade e mutualidade numa relação. (…) A intimidade existe mesmo na ausência física do(a) companheiro(a), assim como o isolamento pode ser sentido mesmo na sua presença; desta forma, o balanço entre os dois pólos (intimidade/ isolamento), manifestar-se-ia na capacidade de estar só, sentindo a segurança de uma relação íntima consigo próprio e com o outro. Isto só é possível quando o indivíduo é capaz de um amor maduro e não egocêntrico». Maria Emília Costa, *op. cit.*, pp. 47-48.

[22] *Cf.* John Alan Lee, *Colors of Love: An Exploration of the Ways of Loving* (Toronto: New Press, 1973). Ver também John Alan Lee, «Love Styles», in *The Psychology of Love*, ed. M. H. Barnes e Robert J. Sternberg (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 38-67.

[23] A análise começa (a partir de uma frase de São João de que "Deus é amor") por referir o amor que existe entre pais e filhos (a necessidade de amor e o amor como dádiva, o "need-love" e "gift-love") para depois estabelecer quatro tipos de amor com base nos termos gregos para amor: *Storge* como afeção/afetividade, *Philia* como (amor-)amizade, *Eros* como romance, e, Caridade ou amor incondicional (ágape que o autor não usou mas os comentadores da sua obra assim o referiram). De referir que para o autor esta

John Alan Lee refere assim que o amor *eros* seria um amor romântico sem no entanto deixar de ser físico, pelo que a relação sexual é uma componente importante. O amor *ludus* (lúdico) seria uma relação em que a componente amorosa e sexual assumem o caráter de jogo e, portanto, de excitamento mútuo. O amor *Storge*, é uma espécie de amor parental, familiar, um amor compromisso afetivo que se desenvolve lentamente no tempo (que se liga à amizade). O *Pragma* (pragmático) tem por base o estabelecimento de relações racionais que se consideram adequadas (como, por exemplo, namorar com alguém que corresponda à imagem racional de bom marido e pai). O *Manía* será uma espécie de amor obsessivo e possessivo que exige constante reforço e atenção (e por isso se usa a expressão "maniac lovers"). E, finalmente, o *ágape* seria o amor altruísta, generoso, incondicional que nada exige em troca.[24] Segundo esta tipologia, a intimidade estaria subentendida como relação de proximidade, isto é, como algo que existe necessariamente numa relação interpessoal.

No seguimento e sob a influência desta obra, Clyde e Susan Hendrick elaboraram um questionário e criaram a sua "Escala de Atitudes do Amor" (*love attitudes scale*),[25] acerca da qual escreveriam várias obras.[26] Segundo essas escalas, conseguiram determinar que os homens tendem a ver o amor como *ludus* e as mulheres como algo estável (*storge*) e pragmático (assumindo também o caráter de possessão – de *manía*, que se verifica geralmente na primeira relação amorosa entre adolescentes). Crê-se que tais questionários e estudos, se aplicados hoje, apresentariam resultados certamente diferentes.[27] Aquilo que se pretende dizer é que se sabe que a intimidade sofre transformações – de que a democratização da vida sexual é o resultado mais visível –, como recorda a obra de Anthony Giddens. Nesta democratização sexual está implícita não só uma alteração dos comportamentos sexuais como se seria tentado a pensar, mas uma profunda metamorfose social que é consequência daquilo que se pode ver como uma inevitabilidade dos efeitos do progresso. De um modo mais simples pode dizer-se que seria impossível o amor *in abstractum* (e o mesmo se aplica à sexualidade) permanecer estável perante os avanços verificados nas últimas décadas nos campos

última seria a maior das formas de amor e como virtude cristã pois Deus é caridade. *Cf.* C.S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt, 1960).

[24] *Cf.* John Alan Lee, «Love Styles», pp. 38-67.

[25] Clyde Hendrick e Susan S. Hendrick, «A theory and method of love», *Journal of Personality and Social Psychology*, 50: 2 (1986): pp. 392-402.

[26] *Cf.* Clyde Hendrick e Susan S. Hendrick, *Liking, Loving and Relating* (Pacific Grove: Brooks/Cole,1992); Clyde Hendrick e Susan S. Hendrick, *Romantic Love* (Newbury Park: Sage Publications, 1992).

[27] Veja-se, por exemplo, como o aumento e disseminação das doenças sexualmente transmissíveis obrigou a uma mudança de comportamentos, ou como o estado da economia global, que tem um impacto direto sobre a vida quotidiana dos indivíduos, é gerador do crescimento do desemprego, ou como a necessidade de manutenção ou criação de laços familiares permite assegurar a sobrevivência diária, entre muitos outros fatores; certamente não seria difícil chegar-se à conclusão (num tal quadro) de que o amor-amizade se colocaria à frente do amor paixão e obsessão. Diríamos que parece haver inclusivamente uma certa prudência que se patenteia na escolha das relações amorosas e sexuais que os indivíduos revelam na escolha dos seus pares, de que as agências matrimoniais são o testemunho.

científicos, tecnológicos, económicos, políticos, sociais, etc., e que continuam a ocorrer, agora com uma cada vez maior rapidez, ampliando sentidos e diversificando efeitos desconhecidos.[28] Diga-se, em antecipação, que as conclusões de Giddens não diferem muito das conclusões a que chegaram Clyde e Susan Hendrick a propósito do amor paixão e do amor romântico, a que certamente a proximidade cronológica entre eles não é alheia (revejam-se a este propósito as conclusões obtidas e as datas das publicações: as obras dos Hendrick datam de 1992 e as de Giddens de 1991/93).

Anthony Giddens, na obra *As Transformações da Intimidade*, analisa as transformações da intimidade na contemporaneidade, revendo o papel preponderante que as mulheres tiveram neste processo, uma vez que foram as responsáveis por viabilizar a democratização da esfera pessoal e compatibilizá-la com a democracia na esfera pública (o que se traduz numa igualdade participativa nas novas formas de gestão da vida em comum, ao nível familiar, social, etc., e pautadas por princípios de comunicação e respeito). Anthony Giddens recua assim ao século XVIII para demonstrar como essas mudanças na vida privada se transpuseram para a vida pública. O autor recorre a um estudo de 1989 de Lilian Rubin para mostrar as ligações entre a mudança da vivência da sexualidade e as mudanças na sociedade, cujo indicador mais visível seria o casamento e a questão da virgindade a ele associado.[29]

A partir do final do século XIX o casamento ocorre devido ao amor sexual e romântico em detrimento dos interesses económicos, sociais ou familiares, o que significa que o casal passa a agir de acordo com a intimidade emocional que estabelece e não para assegurar uma linhagem ou uma herança (como havia sido apanágio das gerações anteriores), e, nesse sentido, a questão da virgindade deixa de ser colocada com a legitimidade que lhe estava associada.[30]

Igualmente com o avanço da biotecnologia, em que a reprodução pode ser concretizada com a ausência da atividade sexual, acaba-se por libertar a sexualidade para o prazer e, portanto, para uma revolução sexual que permite a afirmação livre da autonomia sexual das mulheres e para o desabrochar de uma homossexualidade não

[28] Giddens começa o seu ensaio recorrendo a um romance de Julian Barnes, *Before She Met Me*, que serve de pretexto para abordar o tema da igualdade ou democratização da vida sexual. Resume assim Giddens a sua visão: «*Before She Met Me* es una novela sobre la inquietud y sobre la violencia masculinas, en un mundo social en el que se producen profundas transformaciones. Las mujeres ya no se pliegan al dominio sexual, y los dos sexos deben negociar, con las implicaciones que todo esto produce. La vida personal se ha convertido en un proyecto personal abierto, que crea nuevas demandas y nuevas ansiedades. Nuestra existencia interpersonal se ve transfigurada completamente, al involucrarnos en lo que llamaré *experimentos sociales de cada día*, a los que nos someten los cambios sociales más amplios. Precisaremos con detalles sociológicos en qué consisten estos cambios, que tienen relaciones directas al sexo, la família y la sexualidad». Anthony Giddens, *La Transformación de la Intimidade*, pp. 18-19.

[29] Trata-se da obra de Lilian Rubin, *Erotic Wars* (New York: Strauss and Giroux, 1990), p. 8 e sgs.

[30] De notar que L. Rubin reflete sobre a sua própria geração para nos dar a ver esse fenómeno. «Lilian Rubin estudió en 1989 las historias sexuales de casi mil personas heterosexuales de Estados Unidos, de edades entre los dieciocho y cuarenta y ocho años. De esta forma, describió y reveló "la crónica de un cambio de gigantescas proporciones en las relaciones entre hombre y mujer", durante las pasadas décadas. La primera experiencia sexual de los encuestados de más de cuarenta años, contrastaba dramáticamente con la relatada por los grupos de edad más joven». Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 19.

mais reprimida. Por isso hoje, homens e mulheres, quando chegam ao matrimónio, «trazem um acervo substancial de experiências e conhecimentos sexuais...[e as mulheres esperam receber e proporcionar prazer sexual, pelo que] consideram uma vida sexual plena como um requisito essencial para um matrimónio satisfatório».[31]

Giddens coloca a questão, depois de explicitar a "diversidade sexual" (criticando Foucault na sua incompreensão em relação ao desenvolvimento do ego e da sexualidade na sociedade moderna, contrariando sobretudo o mecanismo de confissão tão caro ao filósofo francês), a partir de três tipos diferentes de amor, o amor paixão, o amor romântico e o amor confluente, reportando-se ao estudo de Bronislaw Malinowski sobre os habitantes das Ilhas Trobriand. Desse estudo fica claro para Giddens que a paixão atormenta o corpo e a mente tanto dos nativos como dos povos europeus, ou seja, tem os mesmos efeitos em diferentes regiões e épocas.[32] Dir-se-ia, sem necessidade de uma grande reflexão, que a intimidade partilha desta mesma característica, isto é, afeta o corpo e a mente de todos os povos.

O amor *apaixonado* é descrito como uma espécie de doença, de loucura que afasta o amante dos seus vínculos sociais; porém, é considerado também cheio de êxtase sexual e de uma excitação que foge aos padrões normais de entusiasmo. Referindo-se ao indivíduo apaixonado, Giddens afirma que o «amor apaixonado é marcado por uma urgência que o coloca à parte das rotinas da vida quotidiana, com as quais tende a entrar em conflito. A implicação emocional com o outro é penetrante – tão forte que pode conduzir o indivíduo ou os indivíduos a ignorar as suas obrigações quotidianas».[33]

É um amor que perturba e traz alegria para a alma e desinteresse pelas relações pessoais e, por isso, do ponto de vista da ordem social, ele é potencialmente perigoso, uma vez que é um amor que desliga o indivíduo do mundo.[34] Adianta Giddens que este amor não está circunscrito à esfera do casamento e encontra-se, pelo contrário, nas relações extraconjugais que homens e mulheres da aristocracia realizavam nas relações com amantes, criados, amigos de família, parentes. A justificação reside numa desvinculação entre casamento e prazer sexual que marcava a Europa pré-moderna.

O casamento nada mais era na maioria dos casos do que um contrato económico, que visava assegurar a transmissão de bens hereditários.[35] Apesar disso, a exaltação da

[31] Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 21-22.

[32] *Cf.* Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 43 e sgs.

[33] Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 44.

[34] Anthony Giddens, *ibid*.

[35] «En la Europa premoderna, la mayor parte de los matrimonios se realizaban por contrato, no sobre la base de la atracción sexual mutua, sino por las circunstancias económicas. En las clases pobres, el matrimonio era un medio de organizar el trabajo agrícola. Una vida caracterizada por un ininterrumpido trabajo duro era incapaz de conducir a la Pasión sexual». Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 44-45.

honorabilidade da mulher – que assentava na preservação da virgindade e na fidelidade – era uma condição essencial para um casamento respeitável.

A partir do final do século XVIII, embora as questões íntimas residam ainda em dois pilares fundamentais, como o cumprimento dos deveres conjugais e o cuidado dos filhos, "surge" o amor romântico. Assiste-se agora ao fenómeno da entrega do casal, quer dizer, à construção de uma história compartilhada e à procura de um vínculo mais duradouro que não assente apenas na realização sexual. É também o período em que começam a surgir os casamentos clandestinos. Este amor *romântico* trazia novos elementos importantes, pois, ao prescindir do ardor sexual do amor paixão, introduzia novas noções de virtude para ambos os sexos e estimulava o romance, o que viria a afetar toda a vida social. Ou seja, o amor romântico, assumiu esses ideais e ajuntou

> elementos do *amour passion*, sem nunca ser distinto de ambos. O amor romântico introduziu um elemento ficcional [novelesco] dentro da vida individual – uma fórmula que estendeu radicalmente a reflexividade do amor sublime. A narrativa de uma história é um dos significados do termo "romance" (novela). […] O surgimento do amor romântico coincidiu aproximadamente com o surgimento do romance: a ligação dos dois constitui uma nova forma narrativa.[36]

Giddens estabelece um curioso paralelo entre a história romântica e a individual, no exato sentido em que é atribuído ao romance (nos seus diversos sentidos) a capacidade de expressar e contribuir para mudanças sociais, ressaltando daí também a valorização do processo racional para a compreensão das emoções.[37] Este amor está vinculado a uma imagem de mulher que é ao mesmo tempo feminilidade e maternidade, isto é, uma mulher, esposa e mãe pura dedicada, que reforça um «modelo de "dois sexos" de atividades e sentimentos diversos».[38] A personalidade da mulher passa a estar marcada pela intimidade para com o marido e para com os filhos, celebrando desse modo o ideal romântico. Neste compromisso mútuo firmado entre marido e esposa, o primeiro podia extravasar o seu amor ou paixão no leito de amantes e prostitutas, mas

[36] Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 45-46.

[37] «La idea de "novela/romance", en el sentido que el término vino a asumir en el siglo XIX, contribuyó simultáneamente a producir cambios seculares que afectaban a la vida social como un todo. La modernidad es inseparable del ascenso de la razón, cosa que implica asumir que la comprensión de los procesos físicos y sociales sustituye al papel arbitrario del misticismo y del dogma. La razón no deja sitio a la emoción, porque simplemente ésta cae fuera de su dominio; pero de hecho la vida emocional se ha organizado en el marco de las condiciones cambiantes de las actividades del día a día. (…) Una novela ya no era como había sido considerada anteriormente, el conjuro específicamente irreal de un grupo de posibilidades en un reino de ficción. En lugar de eso, se convirtió en una vía potencial para controlar el futuro, así como en una forma de seguridad psicológica (en principio) para aquellos cuyas vidas estaban afectadas por aquél». Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 46-47.

[38] «La idealización de la madre fue una etapa en la construcción moderna de la maternidad e indudablemente alimentó directamente alguno de los valores propagados en relación con el amor romántico. La imagen de la "madre y esposa" reforzó un modelo de "dos sexos" de actividades y sentimientos diversos. Las mujeres fueron reconocidas como diferentes por los hombres, como incognoscibles – habitantes de un dominio ajeno al hombre. La idea de que cada sexo es un misterio para el otro es vieja y ha sido representada de diversas maneras en diferentes culturas. El elemento distintivo y nuevo es aquí la asociación de la maternidad con la femineidad, como cualidades de la personalidad de la mujer – cualidades que una vez infundidas contribuyeron ampliamente a sustentar las concepciones de la sexualidad femenina». Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 48.

não era permitido o mesmo procedimento à esposa. A realidade de uma vida quotidiana domesticada, a frustração com o casamento, o envolvimento emocional prolongado, estável e de futuro previsível, e uma vida social sem grandes emoções são fatores que contribuíram para acentuar nas mulheres o domínio da intimidade e da autoidentidade (e começam aqui a ser lançadas as sementes que germinariam mais de um século depois, as lutas feministas).[39] Portanto, o amor romântico é reflexivo e pode proporcionar transformações da intimidade nas sociedades modernas. Nesse sentido, é intrinsecamente (de caráter) subversivo.[40] Giddens concluiu que o amor romântico, apesar de criar uma história de vida partilhada e prolongada, desliga o indivíduo de situações sociais mais amplas. O casamento como aspeto deste amor irá ser substituído pela ideia de relações puras, pela ideia de um amor confluente, porque

> o paradoxo é que o casamento é utilizado como um meio para se alcançar uma certa autonomia, o amor romântico, como sugeri anteriormente, é uma aposta contra o futuro, uma orientação para controlar o tempo futuro por parte das mulheres, que se tornaram especialistas em assuntos de intimidade (tal como este conceito se entende na atualidade. (…) A separação entre o casamento e o seu respeito pelas suas raízes tradicionais e os fatores "externos", impôs-se muito mais vigorosamente sobre as mulheres do que sobre os homens, que poderiam encontrar no casamento e na família antes de tudo um refúgio do individualismo económico.[41]

A partir dos estudos de Sharon Thompson,[42] e de Emily Hancock,[43] sobre os comportamentos sexuais, Giddens depara-se com uma genuína transformação social da intimidade, pois as experiências vividas pelas mulheres no casamento, na família, e no

---

[39] Esta noção de amor romântico com o seu ideal de felicidade posto na ideia de que a mulher para se realizar depende da entrega ao companheiro e ao casamento, sofrendo com isso situações de discriminação e violência, viria a tornar-se o grande motivo de batalha dos movimentos feministas. A este propósito ver, por exemplo, Wendy Langford, «"You make me sick": Women, health and romantic love», *Journal of Contemporary Health*. 5 (1997): pp. 52-55; Sharn Rocco, «Telling tales and making excuses», *Feminism and Psychology*, 13: 4, (2003): pp. 459-463.
É precisamente, segundo Isabel Carmo e Lígia Amâncio, a partir da Revolução Francesa, dos movimentos de socialismo utópico (e no coração do Romantismo) que as mulheres revolucionárias se posicionam contra esta obediência "amorosa". Ver Isabel Carmo e Lígia Amâncio, *Vozes Insubmissas: A História das Mulheres e dos Homens que Lutaram pela Igualdade dos Sexos Quando era Crime Fazê-lo*. (Lisboa: Dom Quixote, 2004).

[40] «El carácter intrínsecamente subversivo del hecho complejo amor romántico quedó frustrado por la asociación del amor con el matrimonio y la maternidad; y por la idea de que el amor verdadero, una vez encontrado, es para siempre». Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 51.

[41] Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 59-60.

[42] A pesquisa de Sharon Thompson efetuada nos anos oitenta ,um estudo que envolveu 150 jovens americanos de diversas proveniências, com menos de 20 anos, Giddens constata a existência das diferenças entre os comportamentos sexuais dos rapazes e das raparigas. As respostas dos rapazes tornam evidente que a atividade sexual é interpretada como uma conquista (o que é lido como uso dos valores tradicionais). As respostas das raparigas quando falam sobre o amor e a atividade sexual estão mais de acordo com as narrativas novelescas que se encontram nos romances, e, revelam o desejo de um relacionamento romântico. Um aspeto interessante nas respostas femininas é que a iniciação sexual é interpretada como uma doação (implica a perda da virgindade). Nas respostas, ficou ainda demonstrada a consciência em relação ao trabalho remunerado e à formação profissional que consideram essenciais para uma autonomia futura (o que manifesta também o desejo sair do lar paterno). Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 53-56.

[43] A pesquisa de Emily Hancock nos anos oitenta – um estudo que investigou as biografias de vinte mulheres americanas de diversos estratos sociais e com idades entre os trinta e os setenta e cinco anos e com diferentes estados civis –, permite a Giddens perceber que as gerações anteriores saíam da casa dos pais no momento do casamento e as novas gerações saem para ter uma vida independente. Mas mais relevante é a afirmação de que estas mulheres queriam demarcar-se das experiências matrimoniais das suas mães (por as considerarem sufocantes) sem, contudo, quererem deixar de ser femininas. Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 57-60.

trabalho, davam-lhes a vantagem e a possibilidade de reestruturarem a sua identidade e a vida íntima (preparando igualmente as gerações futuras). Assim, o que se passa a encontrar nos seus discursos, em vez do casamento como relação, são os "envolvimentos emocionais". O autor vê nesse relacionamento um vínculo emocional próximo e de continuidade com outro, afirmando assim que uma pura relação

> não tem nada a ver com pureza sexual, e trata-se de um conceito delimitador mais do que uma mera descrição. Refere-se a uma situação em que uma relação social se estabelece por iniciativa própria, assumindo que o que pode derivar para cada pessoa da manutenção da associação com a outra e que só prossegue enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma delas individualmente permanecer na relação.[44]

O relacionamento puro é assim um relacionamento que privilegia o compromisso, a confiança, a intimidade, a integridade (e não se restringe ao casamento heterossexual). Neste relacionamento desenvolve-se uma história compartilhada entre pessoas que devem proporcionar um ao outro através de palavras e atos uma espécie de garantia de que se mantêm por um período indefinido. Isto é diferente da ideia de casamento como um ato natural e da promessa do "para sempre".

A diferença reside pois na possibilidade de se terminar livremente, por qualquer um deles em qualquer altura (algo já entretanto também aplicado ao casamento). O que conta é a relação em si, e, por isso, ela é designada de pura. Naturalmente, neste paradigma a mulher destaca-se em relação ao homem, sendo que este (supostamente por não acompanhar as transições de igual modo e ser incapaz de uma relação igualitária, de tratar a mulher como igual) é considerado um romântico dependente, mas ainda assim incapaz de intimidade (apesar de o homem se considerar um especialista do amor, só o é no que diz respeito a técnicas de sedução).[45] Estando a mulher emancipada, sexualmente autónoma, o amor romântico acaba por se fragmentar em relacionamentos puros, embora essa fragmentação vá contra o «desenvolvimento de um relacionamento cuja continuação depende da intimidade. A abertura de um ao outro, [é] condição para o que chamaremos de "amor confluente"».[46]

O amor confluente é mais real, ativo, não se revê nas fantasias do 'único', nas ideias de completude ou eternidade; no amor confluente cada participante não procura uma pessoa especial mas um relacionamento especial. No amor confluente, na união que se estabeleceu, está presente a ideia de uma igualdade nas trocas afetivas, de reciprocidade emocional, pois a construção e desenvolvimento da intimidade

[44] Anthony Giddens, *La Transformación de la Intimidad*, p. 60.

[45] *Ibid*., p. 62.

[46] *Ibid*., p. 63.

estabeleceu todas as condições para que o casal possa viver livremente o seu amor,[47] uma vez que no amor confluente se introduziu «pela primeira vez [o que era apanágio do amor romântico] a *ars erotica* no centro da relação conjugal e transforma a realização do prazer sexual recíproco num elemento chave para a manutenção ou dissolução do relacionamento».[48] Esta introdução favorece claramente o "amor" e o que o torna puro é esta transparência da sexualidade, reconhecendo as diferenças entre os parceiros (na aceitação de que o desejo sexual existe nas mulheres tal como nos homens), experienciando esta abertura na possibilidade dos seus limites, o que ao invés de os absorver na intimidade, reforça a intimidade existente.[49]

Giddens no seguimento da sua análise faz uma comparação interessante entre a transformação da intimidade (sexo e género) e a relação de parentesco (a relação entre mães e filhos). Segundo Giddens uma característica relevante da Modernidade é a relação entre mães e filhos. O domínio que a mãe exerce irá afetar psicológica (a construção da identidade) e sociologicamente (a construção da intimidade) ambos os sexos. No caso masculino, psicologicamente esse domínio da mãe gera um sentimento de insegurança e de dor na composição da sua autoidentidade porque obriga ao rompimento com o amor materno (se se preferir, a dor de libertar-se da influência da mãe) para construir sua identidade masculina. Em casos em que essa dor é mais intensa e se prolonga, pode levar a que o homem recuse a construção de autoidentidade ou a manifestar (nalguns casos) uma violência contra o sexo feminino. No caso feminino, psicologicamente o domínio da mãe transmite uma dificuldade de relação de poder sobretudo com o sexo masculino, pois na construção da sua identidade, ela irá atribuir um sentido mais fraco à autonomia, à individualidade, mas garante mais autonomia emocional na sua constituição. Assim, o autor considera que na sociedade moderna (mesmo com os altos níveis de divórcios) as relações não são propriamente destruídas mas geram novos laços de parentesco, ainda que (negociadas).[50]

Perante esta interpretação das transformações da intimidade no fenómeno amoroso, a questão que Giddens levanta agora é se continua a fazer sentido o estereótipo da submissão feminina, e se se pode afirmar que os homens (ligados emocionalmente à figura da mulher-esposa-mãe) perderam de algum modo o poder masculino. Do ponto de vista sociológico, por um lado, a emergência do amor

[47] Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 63.

[48] *Ibid.*, p. 64.

[49] «Los límites claros dentro de una relación son evidentemente importantes para el amor confluente y el refuerzo de la intimidad. La intimidad no es ser absorbido por el outro, sino conocer sus características y dejar disponible lo proprio de cada uno. Abrirse al otro, paradójicamente, requiere establecer límites personales, porque se trata de un fenómeno comunicativo. También requiere sensibilidad y tato, ya que no equivale en absoluto a vivir sin privacidad». *Ibid.*, p. 91.

[50] *Ibid.*, p. 93.

romântico e, por outro lado, a invenção da maternidade como resultado da separação entre a casa e o trabalho, associou a mulher-esposa à mulher-mãe, e como que criou uma figura maternal toda-poderosa. Tal figura, a que já se aludiu anteriormente, afeta as mulheres e os homens no processo de construção da própria identidade, pelo que os homens perdem em certa medida a capacidade de autonomia emocional necessária à construção da intimidade, e no caso das mulheres, a construção da sua identidade gerar um acréscimo de autonomia emocional, essencial à capacidade de intimidade, embora possa gerar uma perda de autonomia social. Para o sociólogo não faz sentido esse estereótipo pois já se viu que ambos os sexos possuem impulsos de dominação e submissão. No que diz respeito à segunda parte da pergunta, apesar de a divisão do trabalho permanecer praticamente intocável, parece haver de facto uma ameaça ao poder masculino (apesar de o homem não querer perder esse poder nem em casa nem no trabalho): as mulheres mudaram as perspetivas, os modos de estar e de sentir, e criaram cumplicidades económicas e sociais. As mulheres obtiveram conquistas pessoais e coletivas na vida pessoal, familiar, profissional, política, etc., e com elas provocaram mudanças na mentalidade e nos comportamentos, mas acima de tudo, transformaram o paradigma da intimidade, fazendo surgir uma negociação ou uma (espécie de) transação declarativa de vínculos pessoais estabelecido entre pares (leia-se, entre iguais).

Para o sociólogo Francesco Alberoni, o amor existe quando existe uma intimidade partilhada e vivida, sendo o enamoramento o processo que revelaria a essência do amor. Por isso o autor vê no amor a maior fonte de felicidade (subentendendo-se aqui a relevância da intimidade).[51] Define o enamoramento como o processo social no qual dois indivíduos se libertam dos afetos anteriores para formar um novo par amoroso, e constitui por isso uma verdadeira revolução.[52]

Com base nesta conceção, Alberoni estabelece um conjunto de críticas às conceções de De Rougemont, de Sartre e de René Girard, que, segundo ele, não teriam descrito exatamente o enamoramento mas antes (um certo tipo de) atração. Revisite-se essas figuras e lugares ainda que de modo sucinto para se compreender essas críticas.

Em Denis De Rougemont, na sua célebre obra *O Amor e o Ocidente*, o autor procura estudar o amor-paixão destacando-se como paradigma o mito de *Tristão e Isolda*.[53] Para o autor, a partir do século XII (e do mito) operou-se uma rotação na conceção do amor e da paixão.[54] Esta nova conceção levaria não só a uma

[51] Francesco Alberoni, *Lições de Amor: Duzentas Perguntas e Respostas Sobre o Amor, o Sexo e a Paixão*, trad. Ana Maria Silva (Lisboa: Bertrand, 2008).

[52] *Cf*. Francesco Alberoni, *O Mistério do Enamoramento*, trad. Fátima Leal Gaspar (lisboa: Bertrand, 2003).

[53] Note-se: apesar de se tratar de uma obra publicada inicialmente em 1938 e revista em 1957 – traçando uma história do amor ocidental (embora se refira ao Oriente nalguns momentos) – mantem uma abordagem muito moderna e inclusivamente, nalguns pontos, chega a ser uma antevisão de alguns autores mais modernos.

transformação na noção de casamento, como da própria noção do que significa viver, o que, segundo o autor, é apaixonar-se. Viver de verdade é apaixonar-se, e por isso o apaixonado é um herói (porque ele desafia e suporta a dor). Ou seja, instaurou-se a crença de que viver plenamente só faz sentido se se viver apaixonado, mesmo que isso possa acarretar sofrimento. O exemplo máximo disto teria sido vivido entre o final do Iluminismo e o Romantismo que, sem a mística do século XII, se torna numa mistura entusiástica entre uma racionalidade prática e um sentimento de desejo que se esconde por detrás da paixão. Flirtar seria um jogo perverso de palavras com o intuito de possuir um corpo. Como se o homem quisesse amar mas a razão lhe dissesse que tudo são corpos, que tudo é desejo do físico (um procurar justificar racionalmente aquilo que não poderia ser racional), isto é, uma luta romântica entre o desejo cristão de amor ao próximo e o desejo de se viver apenas uma paixão ardente entre dois seres (a luta entre *eros* e *agapé*). Breve nota a este propósito: segundo Simon May, é com um "ateu grosseiro chamado Schopenhauer" que se articulou a visão cristã do amor, quer dizer, articulando o anseio pelo infinito e o desejo de autossatisfação, articulando uma devoção altruísta aos outros seres com o ímpeto da procriação.[55] Pode dizer-se que Schopenhauer ao refazer a paixão – afirmação da "vontade" – com o desejo teológico e biológico de reprodução da espécie, encontra a intimidade do amor romântico (no sentido em que procura afirmar e conciliar a necessidade de relação do amor-egoísta com o amor-altruísta.[56] De Rougemont está consciente da importância dos ideais cristãos e da sobrevalorização que a paixão havia tido, mesmo no Romantismo. Assim, operará uma reviravolta e comutará essa paixão pela compaixão (cristã) que celebriza e enfatiza o casamento como lugar para a vivência do amor, como lugar em que Tristão e Isolda podiam ser um.[57] Segundo o autor, antes deste amor cortês, a paixão era vista

[54] «Ora eu proponho-me encarar o *Tristão*, não como obra literária, mas como tipo das relações do homem e da mulher num dado grupo histórico: a elite social, a sociedade cortês e imbuída de cavalaria dos séculos XII e XIII. Este grupo, a bem dizer, dissolveu-se há muito tempo. Contudo, as suas leis são ainda as nossas, duma maneira secreta e difusa. Profanadas e renegadas pelos nossos códigos oficiais, tornaram-se tanto mais coercivas quanto já só têm poder sobre os nossos *sonhos*». Denis de Rougemont, *O Amor e o Ocidente*, trad. Anna Hatherly (Lisboa: Vega, 1989), p. 17.

[55] «Consegue penar o amor de várias maneiras, como anseio pelo infinito, como uma devoção altruísta às necessidades do nosso próximo por ele mesmo, como uma compaixão por tudo o que está vivo, incluindo os animais, e como impulso implacável apontado para a procriação e a autossatisfação. A jogada essencial de Schopenhauer, de facto, ainda que não intencionalmente, é reviver e dar novo significado à divisão fundamental entre *cupiditas* e *caritas* que encontrámos em Santo Agostinho e que impregna tanta teologia cristã. De acordo com a sua herança protestante, caracteriza essa divisão em termos de uma certa oposição entre Eros e Agapê. O amor-Eros, tal como o vê – o amor "egoísta" que deseja, idealiza, possui, busca a união sexual e está concentrado em encontrar uma satisfação neste mundo de indivíduos que vivem no tempo – nunca pode trazer satisfação final, muito menos salvação. Só o agapê – amor "altruísta" que diz não a toda essa luta, que na verdade leva à rendição da vontade – é puro e só ele pode salvar». Simon May, *O Amor. Das Escrituras aos Nossos Dias*, trad. António Carvalho (Lisboa: Bizâncio. 2013), p. 242.

[56] «O génio de Schopenhauer é ver o amor romântico como tendo um propósito todo ele biológico – gerar e educar filhos – ao mesmo tempo que faz justiça à experiência de se estar apaixonado, com a sua predisposição para sacrificar tudo por causa do ser amado». *Ibid.*, p. 249.

[57] Diz De Rougemont: «no casamento, é ao *outro*, ao mesmo tempo que ao próprio e verdadeiro eu, que aquele que ama vota a sua fidelidade. E enquanto a fidelidade de Tristão era uma perpétua recusa, uma vontade de excluir e de negar a criação na sua diversidade, de impedir o mundo de invadir a alma, a fidelidade dos esposos é o acolhimento da criatura, a vontade de aceitar o outro tal como ele é, na sua íntima singularidade. (…) A fidelidade exige mais do que isso: quer o bem do ser amado, e, quando age para esse bem, cria diante de si o próximo. E é então por esse desvio, através do outro, que o eu atnge a sua pessoa – para lá da sua própria felicidade. Assim a pessoa dos esposos é uma mútua criação, a dupla realização do "amor-ação". O que negava o indivíduo e

como algo a combater, como uma doença, e o casamento era o lugar de pacificação. Ora, na nova conceção, o casamento torna-se o lugar da morte da paixão. Contudo, e apesar da defesa acérrima que faz da beleza e verdade simbólica da paixão (De Rougemont parece indicar que essa paixão intensa do amor cortês é irrecuperável, como se dissesse que hoje ninguém morre por amor), no final do livro retoma o tema do casamento para o defender (procurando ver o que é realmente o casamento do ponto de vista da tradição cristã).

Assim, o cristão (ao contrário do budista, do hindu, etc.) ama o real, quer dizer, não vê no real uma ilusão. E o real é uma parte de Deus, pelo que o seu semelhante torna-se também parte desse Deus. De Rougemont vê então no Cristianismo a passagem perfeita do conceito de paixão para o de compaixão. Ao contrário da paixão em que o indivíduo só quer ver o ser amado, na compaixão ele vê o todo. O casamento surge então como um estar junto em compaixão. De forma sintética: se para o amor cortês apaixonar-se é morrer dia a dia (numa espécie de felicidade trágica), para o cristão amar é viver. Por isso o compromisso do casamento (ao contrário do compromisso isolado provocado pela paixão com a pessoa amada) é um compromisso com o mundo.

Alberoni vê que Tristão e Isolda não podiam ser *um* e teriam sempre de ser dois, e é isso que justifica a existência do mito: o mito da impossibilidade da vivência plena do amor. Seria um amor em que cada um fica agarrado ao desejo de intimidade. Este é um amor que precisa de obstáculos, de impedimentos para sobreviver. Na interpretação de Alberoni, os enamorados desejam-se só se o amor deles for proibido, se for considerado impossível, e por isso classifica-o como um mecanismo de atração causada por uma perda e não como enamoramento, ou seja, se tal fosse possível, segundo o autor, desapareceria efetivamente.[58] Esta posição de Alberoni é no mínimo muito criticável.

Jean-Paul Sartre vê o fenómeno amoroso a partir de um ponto de vista histórico (o projeto de renúncia à subjetividade como um projeto de sofrimento divulgado pela racionalidade cristã) e do ponto de vista fenomenológico, que significa pôr sempre em questão a subjetividade individual e a liberdade de cada ente, sendo por isso essencialmente um conflito: ser sujeito e objeto a um só tempo é inevitavelmente conflituoso (o pôr-se ou ser posto como objeto).[59] Assim, a relação amorosa é sempre

---

o seu natural egoísmo, é isso que edifica a pessoa. Nesse ponto se descobrirá que a fidelidade no casamento é a lei duma vida nova; e não da vida natural (que seria a poligamia) – e não da vida para a morte (era a paixão de Tristão). O amor de Tristão e Isolda era a angústia de se ser *dois*; e o seu objetivo supremo era a queda no ilimitado, no seio da noite em que se desvanecem as formas, os rostos, os destinos singulares (…). Mas o amor do casamento é o fim da angústia, a aceitação do ser limitado, amado porque me chama para a criação e porque se volta comigo para o dia a fim de atestar a nossa aliança». Denis De Rougemont, *op. cit.*, p. 277.

[58] «Na opinião de De Rougemont, que apenas continua a tradição literária francesa iniciada em *A Princesa de Clèves*, para existir, o amor precisa do obstáculo, dura enquanto houver um obstáculo, a seguir desaparece. Mas é preciso ter a coragem de dizer, apesar da celebridade do autor, que este tipo de amor não é enamoramento, mas é o produto do mecanismo da perda e deve ser designado de atração causada por uma perda». Francesco Alberoni, *Sexo e Amor*, trad. Jessica Falconi (Lisboa: Bertrand, 2006), p. 134.

[59] «Por fim, esse projeto de unificação é fonte de *conflito*, posto que, enquanto experimento-me como objeto para o outro e projeto assimilar o outro na e por esta experiência, o outro apreende-me como objeto no meio do mundo e não projeta de modo algum

uma espécie de exercício sado-masoquista porque o amado quer ser absorvido pelo outro, conforma-se em ser objeto, em renunciar a si próprio como *Para-Si* (liberdade) para deixar-se submeter ao outro como um *Em-Si* (objeto). O amado quer ser o objeto no qual a liberdade do outro se deve perder,

> o amante não exige ser a *causa*, mas sim a ocasião única e privilegiada desta modificação radical da liberdade. Com efeito, não poderia querer ser a causa sem fazer submergir de imediato o amado no meio do mundo como um utensílio que pode ser transcendido. Não é essa a essência do amor. No amor, ao contrário, o amante quer ser "o mundo inteiro" para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo, é um *isto* que encerra todos os outros "*istos*"; é e aceita ser *objeto*. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do outro aceita perder-se, o objeto no qual o outro aceita encontrar, como sua segunda facticidade, o seu ser e sua razão de ser; quer ser o objeto-limite da transcendência, aquele rumo ao qual a transcendência do Outro transcende todos os outros objetos, mas ao qual não pode de modo algum transcender.[60]

O amor parece ser assim a justificação da existência, isentando os amantes de fazer mundo, condicionando-os na sua liberdade.[61] Naturalmente, Sartre vê neste tipo de amor (de relação sado-masoquista) um falhanço inevitável, porque se satisfaz no imediato do desejo e porque os indivíduos não sentem as suas existências legitimadas pelo outro (relacionam-se como sujeito e objeto). É um amor que se esforça por nadificar a subjetividade do outro.[62]

Contudo, é bom não esquecer que para Sartre o indivíduo é um vir-a-ser, um projeto em si mesmo que se inventa e que aparece como decorrência de uma liberdade situada no mundo, num contexto histórico e relacional específico. Ora, é a partir das relações que o indivíduo estabelece que ocorre a possibilidade do amor e, portanto, da maneira como esse amor pode existir e da sua importância. Ao contrário dessa atitude

---

identificar-me com ele. Portanto, seria necessário – já que o ser-Para-Outro comporta uma dupla negação interna – agir sobre a negação interna pela qual o outro transcende minha transcendência e faz-me existir Para –outro, ou seja, *agir sobre a liberdade do outro*. Este ideal irrealizável, enquanto impregna meu projeto de mim mesmo em presença do outro, não é assimilável ao amor, na medida que o amor é um empreendimento, ou seja, um conjunto orgânico de projetos rumo a minhas possibilidades próprias. Mas é o ideal do amor, seu motivo e sua finalidade, seu valor próprio. O amor, como relação primitiva com o outro, é o conjunto dos projetos pelos quais viso realizar este valor. Esses projetos colocam-me em conexão direta com a liberdade do outro. É nesse sentido que o amor é conflito». Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdigão (Petropólis: Vozes, 2001), pp. 456-457.

[60] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, pp. 458-459.

[61] «Em vez de nos sentirmos, como antes de sermos amados, apreensivos por esta protuberância injustificada e injustificável que era nossa existência, em vez de nos sentirmos supérfluos, agora sentimos que esta existência é recuperada e querida em seus mínimos detalhes por uma liberdade absoluta, a qual nossa existência ao mesmo tempo condiciona e nós mesmos queremos com nossa própria liberdade. Este, o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada». *Ibid.*, p. 463.

[62] «Mas o masoquismo é e deve ser um fracasso em si mesmo: com efeito, para fazer-me fascinar por meu eu-objeto seria preciso que eu pudesse realizar a apreensão intuitiva deste objeto tal como é *para o outro*, o que é, por princípio, impossível. Assim, o eu alienado, longe de que eu possa sequer começar a fascinar-me por ele, permanece, por princípio, inapreensível. (…) O masoquismo, portanto, é por princípio um fracasso. Isso em nada pode nos surpreender, se pensarmos que o masoquismo é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito fazendo com que seja reabsorvida pelo outro, e que este esforço é acompanhado pela fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como sua meta principal». *Ibid.*, pp. 471-472.

masoquista que Sartre retratou, o amor extravasa as individualidades para se inserir no tecido social, político, histórico, e deve ser a partir daí que adquire significado e sentido. Assim, Sartre rompe primeiro com o modelo predominante do amor ocidental (solidão e ou sofrimento), colocando o amante como o amante, que, tal como ele, está inserido no mundo em direção ao futuro; e em segundo lugar, rompe com o modelo cristão de amor que se pautaria pela obrigação e pela entrega incondicional, uma vez que para o filósofo francês o amor é uma escolha e uma troca existencial. Aqui está pressuposta uma *Teoria das Emoções*, pois segundo Sartre é possível existir amor (sentimento) sem que a atração/paixão (emoção) esteja presente o tempo todo. O amor deve estar assente na temporalidade histórica sintetizada pelo indivíduo, e isso justifica que possa aparecer a um dos parceiros uma paixão sem que isso destrua o amor já existente no casal. O amor para Sartre implica a realização de sínteses reflexivas feitas a partir da história individual de cada um e adquire um caráter de duração e equilíbrio. As emoções como a paixão e a atração surgem num plano irrefletido, o que evidencia, segundo a *Teoria das Emoções*, a vivência da "afetividade" que cada pessoa teve na sua história de vida.[63]

Alberoni vê na teoria sartreana do amor nada mais é que um desejo de posse, uma forma de obsessão ou, para se usar os termos fenomenológicos corretos, de um desejo de objectualização, de o tornar nada para ser (o amor requer de maneira absoluta a liberdade do outro, requer a "liberdade alienada", isto é faz com que cada um queira ser o objeto para o qual a liberdade do outro se aliena).[64] Alberoni (que na última revisão que fez da sua obra em 1957 não podia ainda conhecer o Sartre dito tardio) designa este amor ou pretenso fenómeno de enamoramento de atração por vontade de domínio.[65]

Em relação a René Girard, segundo a análise feita por Alberoni, encontra-se a ideia de que o ser humano sempre deseja aquilo que desejam os outros, ou seja, no caso amoroso o indivíduo deseja e idealiza uma pessoa só porque pertence a outra.[66] Diga-se

[63] *Vide* Jean-Paul, *Esboço de uma Teoria das Emoções*, trad. A. Pastor Fernandes (Lisboa: Editorial Presença, n.d.), e também, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983).

[64] «Reencontramos aqui o ideal do empreendimento amoroso: a liberdade alienada. Mas é aquele que quer ser amado, na medida que quer que o amem, quem aliena sua liberdade. Minha liberdade aliena-se em presença da pura subjetividade do outro, que fundamenta minha objetividade; não poderia alienar-se, d emodo algum, frente ao outro-objeto. (…) Assim, no casal amoroso, cada qual quer ser o objeto para o qual a liberdade do outro se aliena em uma intuição original». Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, p. 468.

[65] «Aquilo que Sartre descreve como típico do enamoramento em *O Ser e o Nada*, a sedução, a tentativa de forçar o outro para mim como se eu fosse uma divindade, não é enamoramento. É uma forma especial de obsessão de dominar o outro, de o tornar nada perante mim, de o tornar um escravo. Sartre descreve o amor que não dura, porque o amor requer de maneira absoluta a liberdade do outro e, ao tornar o outro um escravo, o amor acaba. A experiência de quem deseja loucamente o outro, mas o escraviza ao ponto de já não conseguir amá-lo, deve ser designada de atração por vontade de domínio». Francesco Alberoni, *Sexo e Amor*, p. 134.

[66] «Também o tipo de amor descrito por René Girard e que ele designa de enamoramento não é nada disso. O ser humano, diz-nos Girard, deseja aquilo que desejam os outros. O enamorado deseja, anseia, idealiza aquela pessoa só porque pertence a outro, a um rival. No momento em que consegue subtraí-la ao outro, quando ela pertence só a ele, já não lhe interessa. Também Girard está enganado. Girard é um grande estudioso, descobriu um mecanismo fundamental que regula os desejos humanos, ou seja, o mecanismo mimético, mas, paradoxalmente, este mecanismo tem um papel marginal no enamoramento. No verdadeiro enamoramento, com efeito, não é preciso nenhum rival. Pelo contrário, o processo amoroso explode completamente quando nos sentimos amados, quando temos a certeza de ser amados de maneira exclusiva. Aquele que Girard descreve, portanto, não é um verdadeiro enamoramento, mas uma atração competitiva». *Ibid.*, p. 135.

que há uma tese básica em Girard que atravessa a maior parte das suas obras, e que é a de que o desejo humano é sempre desejo de *Outro*. Girard cria uma perspetiva sociopsicológica relativamente simples: o desejo é violência, e a violência, o sagrado. Que lógica une todos estes termos? Camille Dumoulié explicita a resposta:

> A lógica do desejo mimético. Ou seja, sempre se imita o desejo de um outro, e se pede a um modelo rival o que importa desejar. O objeto, na realidade não essencial, é somente o suporte ou a mediação dos desejos concorrentes. Pode-se até dizer que, quanto mais vazio de valor real ou de uso for um objeto, tanto mais se cobrirá de prestígio concentrando os desejos rivais. É o que acontece com objetos de luxo, da moda, do esnobismo e até com seres amados pelo ciumento. A dinâmica do sistema tende a multiplicar desejos idênticos e concorrentes sobre um só objeto.[67]

Alberoni dedicou-se a analisar a obra de René Girard, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, e chama ao diálogo a conhecida tese do "desejo triangular".[68] Para Alberoni trata-se de um desejo que se baseia numa atração competitiva; a confirmação desta tese está no facto de desaparecer não só o amor quando a conquista está consumada por aquele que desejou mas também com o fim (e portanto, a ausência) do interesse sexual.[69] O desejo mimético de René Girard (como o próprio afirma) só ganha sentido a partir de um terceiro elemento mediador, sobre o qual recai o valor atribuído.[70]

A defesa acérrima do enamoramento feita por Alberoni vem trazer luz sobre o amor enquanto intimidade: o amor existe quando existe intimidade (nos enamorados). No entanto, as críticas de Alberoni são de grande utilidade para uma *Intimalogia*, apesar de, serem por vezes demasiado descontextualizadas. Elas trarão à luz uma outra questão daquilo que é precisamente o amor visto do ponto de vista da contemporaneidade: a urgência e a liquidez do amor. As ideias que foram expressas serão assim recuperadas, pois a ideia de um amor impossível, proibido, carnal (o desejo de possuir alguém na vertigem do instante) ganha o estatuto de amor marginal, de um amor urgente.

Por agora interessa recuperar uma noção a que já se fez alusão anteriormente: da intimidade como uma capacidade ou faculdade. Uma capacidade que daria ao indivíduo

---

[67] Camille Dumoulié, *O Desejo*, trad. Ephraim Ferreira Alves (Petrópolis: Vozes, 2005), p. 214.

[68] Na obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard analisa, através de uma série de romancistas (como Proust ou Dostoiévski) aquilo que seria o desejo triangular. Como refere Dumoulié, o desejo triangular «supõe sempre a existência de um rival, de um modelo, de um obstáculo, que dá valor a um objeto e o torna uma coisa desejável. A partir desse princípio se explicam tanto o funcionamento do ciúme, do esnobismo, do masoquismo como certas formas de desejo homossexual. A obra de Proust, desse ponto de vista, constitui um bom exemplo. Sem cessar, ela descreve os mecanismos do desejo triangular: na estupidez de e no esnobismo dos Verdurin, no masoquismo de Charlus, no ciúme de Swann». Camille Dumoulié, *op. cit.*, p. 216.

[69] *Cf*. Francesco Alberoni, *Sexo e Amor*, trad. Jessica Falconi (Lisboa: Bertrand Editores, 2006), pp. 141-143.

[70] «Dizer que os nossos desejos são imitativos ou miméticos significa que se enraízam não nos seus objectos ou em nos mesmos mas num terceiro, o modelo ou o mediador, de que imitamos o desejo na esperança de nos parecermos com ele, na esperança de vermos "fundirem-se" os nossos dois seres, como gostam de dizê-lo certos personagens de Dostoievski. (…) O que convém sublinhar é a convergência sobre o mesmo objecto de dois ou vários desejos, que é susceptível de aumentar ao infinito o valor do objecto, qualquer que seja. O desejo mimético é uma teoria realista que mostra porque é que os seres humanos são incapazes de realismo». René Girard, *A Voz Desconhecida do Real. Uma teoria dos Mitos Arcaicos e Modernos*, trad. Filipe Duarte (Lisboa: Instituto Piaget, 2007), pp. 154 e 159

o reconhecimento daquilo que ele é e de como ele é sendo no mundo. Mas não só. De facto, a intimidade enquanto ligada à consciência e enquanto possibilitadora da construção imagética do mundo permite um reconhecimento imediato daquilo que se é e daquilo que o outro é ou pode ser (como no caso do enamoramento). A "manifestação" dessa intimidade pode ser verificada sob a forma do seu estar-sendo, isto é, através do seu comportamento, da sua linguagem (verbal ou não) e das diferentes dinâmicas humanas, como sejam o enamoramento e a vivência da sexualidade.

Uma tal capacidade individual é reconhecida pelo coletivo e, talvez por isso, a intimidade é reconhecida como tal nas diferentes interações que ocorrem no mundo, pelo que a experiência íntima é elevada à categoria da "intensidade" e, portanto, da emotividade com que é vivida, que se revela nos «fatores comportamentais e cognitivos da interação íntima, possibilitam uma emocionalidade intensa que é central para a experiência íntima, e que por seu turno afeta o comportamento de confiança e a informação que cada um adquire acerca do outro, estruturando a intimidade sexual».[71]

Embora a definição proposta por Maria Emília Costa esteja ainda num registo da intimidade conjugal (tal como em muitos dos outros autores visitados, a análise centra-se nas relações heterossexuais de casal), ela aproxima-se muito da definição que se pretende quando a descreve como uma "capacidade individual".[72]

As palavras de Niklas Luhmann seguem uma linha semelhante quando refere que a partir da individualidade subjetiva se constrói, se institui e se participa na construção de um mundo, permite que o outro da relação não deixe de ser o que é.[73] Uma tal aceção significa que o amor, enquanto movimento que põe em prática a união de dois, permite a vivência da intimidade conjugal sem perder a sua individualidade, o que transposto para o nosso enquadramento teórico significará, que não se perde a sua própria intimidade. Essa intimidade, que o sujeito vive em consciência e que partilha com a

[71] A autora menciona também que «é a própria dinâmica das componentes cognitivas, afetivas e comportamentais da existência sexual, dos seus motivos e da interação sexual que permitem a intensidade emocional, dentro de um relacionamento, apresentando uma interação circular, em que os indivíduos não só respondem ao *feedback* como também o suscitam». Rosário Gomes, «A intimidade sexual na intimidade conjugal», in *A Sexologia – Perspetiva multidisciplinar I* (Coimbra: Quarteto Editora, 2003), p.121.

[72] No livro *À Procura da Intimidade*, M. E. Costa, já no final da obra define a intimidade, ao mesmo tempo que reconhece a impossibilidade de uma leitura linear de tal conceito: «Sendo que a intimidade embora relacionada com estes conceitos [satisfação/insatisfação e funcionalidade/ disfuncionalidade], não se reduz a eles, e na medida em que é uma capacidade individual desenvolvida ao longo do crescimento e, simultaneamente, relacional construída entre dois *selves* com histórias e percursos diferentes, somos obrigados a fazer uma leitura que não descure as relações e os processos. (…) A intimidade como elemento essencial ao bem-estar bio-psicossocial do indivíduo não pode ser reduzida a leituras lineares, por isso, implica que o terapeuta considere dois mundos que se interpenetram e por isso difícieis de separar: o mundo interior construído no contexto relacional e o mundo relacional que constrói o interior». Maria Emília Costa, *op. cit.*, pp. 111-113.

[73] «O amor tinge sobretudo a vivência das vivências e modifica com isso o mundo, enquanto horizonte do viver e do agir. Ele é interiorização da relação subjetivamente sistematizada com o mundo de um outro. Com isto ele confere àquilo que o outro vive ou poderia viver um poder persuasivo especial, patente nas próprias coisas e acontecimentos. E só numa segunda fase é que ele motiva uma ação que é selecionada, não em virtude do seu resultado concreto, mas por causa do seu significado simbolicamente expressivo, sintomático do amor, ou se insinua como consumação da especificidade daquele mundo em que vigora a união com o amado (e com mais ninguém). O mundo dos gostos comuns, da história comum, dos desígnios comuns, dos temas falados e dos acontecimentos valorados. O que apela à ação não é um benefício ambicionado, mas a disponibilidade de um projeto de mundo, determinado totalmente pela individualidade de uma pessoa e que existe apenas nessa qualidade. No que diz respeito ao "dar", o amor afirma, por isso: permitir a realização do outro, dar-lhe algo de modo a que ele seja como é». Niklas Luhmann, *op. cit.*, p. 28.

intimidade de outro, mostra sinais, símbolos de que ama, nomeadamente através da paixão que demonstra.

Nessa visão do amor como paixão, nessa visão de felicidade quase louca que o amor apaixonado dá a ver, e que em muitos casos foi vista metafórica e literariamente como uma doença ou um mistério, talvez o século XVII e XVIII configurem um lugar especial,[74] como na investigação realizada por Niklas Luhmann (que chega a ser semelhante à realizada por Giddens no que diz respeito ao período retratado mas difere contudo na abordagem).[75]

Através dessa análise, Niklas Luhmann procura compreender o amor, segundo uma teoria global dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, não como um sentimento ou o seu reflexo, mas como um código simbólico.

Niklas Luhmann observa que o amor testemunha-se à opinião pública através de "símbolos". Isso é evidente, sobretudo, na forma simbólica como o amor é vivido enquanto meio de comunicação e transmitido pela paixão socialmente aceite.[76] No entanto, para Niklas Luhmann é possível uma alternativa a estas codificações da intimidade,[77] gerando uma nova semântica do amor:

> Ou seja: a semântica do amor pode ser simplificada, banalizada mesmo; o que não significa porém que o próprio amar se torne mais simples. Agora o código exige uma dupla valoração universal de todos os acontecimentos sob orientação da distinção: pessoal/impessoal. O amor é necessário para tal enquanto codificação plena de uma pessoa referencial, com vista à qual o mundo pode ser diversamente valorado como normal. É natural que não se verifique uma duplicação da realidade das coisas do mundo, mas apenas do próprio mundo. A duplicação permanece um artefacto semântico.[78]

---

[74] «L'amour est un mystère, le plus irrationel des mouvements de l'âme, devant lequel l'esprit demeure désarmé; il est une mystification où l'imagination ne cesse d'escamoter et de metamorphoser la nature; il est une aliénation, qui separe l'homme de lui-même et le voue à toutes les tortures; enfim l'amour ne suffit jamais à lui-même». Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle* (Paris: Slatkine, 1979), p. 466.

[75] «É apenas na época moderna que – ao longo de uma continuidade mais sistematizada – se desenham sobre este pano de fundo traços mais modernos. Verificamos mais pontos fulcrais de época na segunda metade do século XVII e por volta de 1800, estabelecendo assim a diferença entre *amour*, *passion* e amor romântico; distinguimos quatro campos de sentido com vista a poder representar primária e esquematicamente este contexto que respeita a focalização e a transformação: 1) a forma do código, 2) a justificação do amor, 3) o problema ao qual reage a transformação ao procurar abrangê-lo e 4) a antropologia que se deixa integrar no código». Niklas Luhmann, *op. cit.*, p. 49.

[76] «Não está prescrito que como amante se tenha de atestar um mundo privado face à opinião pública, mas descreve-se o amor através de símbolos, que mostram que isto acontece quando se ama. O símbolo dominante que organiza a estrutura temática do meio de comunicação amor designa-se sobretudo por "paixão" e paixão significa que se sofre de alguma coisa que não se consegue modificar em nada e da qual não se pode dar contas». *Ibid.*, pp. 28-29.

[77] «O problema da codificação acabou por obter uma forma semântica face à distinção diretora entre relações pessoais e impessoais. Forma semântica essa que se separa das tentativas determinativas da tradição. A codificação é uma espécie de duplicação semântica de pontos de vista que serve a disposição do ganho e elaboração da informação. Partindo da idealização do objeto de amor, poderíamos pensar apenas em perfeição e privado e não numa codificação de valor duplo no sentido restrito. A reformulação adjacente, visando o princípio do *amour passion*, oferece já pontos de partida melhores. É possível dissociar as possibilidades do amor sincero e do amor falso com base na incontestabilidade do *plaisir* e com referência ao acesso ao último favor. O romantismo subjetiviza a questão através da dupla valência reflexiva da entrega e da proteção. Em ambos os casos, a unidade de código remete-se para a forma do paradoxo de modo a possibilitar tais duplicações, ao utilizar declarações como: estar preso de livre vontade, paixão ponderada. Tal como vemos: esforço magistral ao tentar transpô-la para a realidade». *Ibid.*, pp. 227-228.

[78] *Ibid.*, p. 228.

Assim, o amor apaixonado, tão criticado, parece surgir como uma espécie de semântica de transição, podendo estabelecer relações de intimidade entre indivíduos (sem recorrer ao sistema estruturalmente aceite da sociedade), numa escolha deliberada e mutuamente aceite, instaurando a intimidade.

Ora, no seio da banalidade, naturalmente a paixão não é pensada, não é "escolhida", pelo que o acontecer da intimidade pode surgir de uma outra questão: o amor à primeira vista. Isto remete para a ideia de casualidade, mas, para Boris Cyrulnik, é possível delinear o amor à primeira vista como se fosse algo previsível, quase lógico, tal como em Daniel Sibony.

Estes dois autores fazem uma abordagem, com base nas possibilidades abertas pela psicanálise, descortinando no campo do inconsciente as marcas das escolhas futuras no que diz respeito às relações amorosas.[79] Adivinha-se que a análise tem um fundo freudiano, uma vez que Cyrulnik refere que estes supostos amores à primeira vista apenas acabam por trazer à superfície os vestígios de um primeiro amor efetivo que estaria retido no imaginário (na maioria das vezes é o amor maternal como referência que emerge). Pequenas coisas como um gesto, um cheiro de perfume, um olhar, um vestido com um padrão ou cor especial, podem ser o suficiente, segundo o autor, para que essas reminiscências irrompam no mundo consciente (quase como um *dejá vu*). O choque do encontro com esse desconhecido radicaria assim numa certa imagem que estaria no inconsciente. Ora, a intimidade só aparece (note-se, neste contexto específico) se houver a disposição em querer conhecer o outro e vice-versa. Willy Pasini refere que muitas pessoas passam do amor à primeira vista para o enamoramento, mas não para o amor. Isto deve-se, pensa-se, devido ao efeito sempre presente do paradigma do amor paixão. Como refere Pasini

> Conseguem dar apenas o primeiro passo, e já não é pouco: a paixão amorosa é já muito mais dinâmica que o amor à primeira vista, tem uma maior duração, não se consome instantaneamente. O enamoramento é descoberta e renascimento: é uma imensa fonte de energia e de criatividade, um autêntico terreno fértil para a intimidade.[80]

A manifestação da intimidade exige e significa acima de tudo a procura de uma afirmação consciente do que se quer, a indicação de uma decisão consciente da relação intersubjetiva. Na vontade de amar descobre-se não só a força mas a potencialidade da intimidade. Robyn Horner, a propósito de Marion, sublinha a ênfase que o autor francês faz radicar sobre o par ipseidade/alteridade, uma vez que neste jogo «nós chegamos ao

[79] *Vide* Daniel Sibony, *L'amour inconscient: au-delà du principe de séduction* (Paris: Grasset, 1983) ; Boris Cyrulnik, *Sous le signe du lien* (Paris: Hachette, 1989).

[80] Willy Pasini, *Intimidade*, p. 28.

outro não pela constituição, mas pela vontade-de-amar, com base no pressuposto de nos encontrarmos a nós próprios sempre e já amados».[81]

A configuração do amor como intimidade com o outro exige compromisso; exige o movimento de vir-a-ser; exige a recuperação de *eros* enquanto descoberta de si,[82] enquanto revelação metafísica do amor, da relação eu-tu, mas sem objectualizar o tu.[83] Claro que a visão romantizada de um amor à primeira vista, tão bem retratada nas artes, sobretudo na literatura e no cinema (de que se encontra eco na análise de Luhmann), é hoje aceite também a nível científico e, diga-se, embora a justificação possa não ser a mais douta, há alguns factos que indiciam essa legitimidade científica, como se pode ler nas palavras de Lucy Vincent,

> o grande "objetivo" biológico de nossa vida é a reprodução, e é preciso dois para conseguir isso. O cérebro é feito para encontrar a cumplicidade com um outro, e as mensagens para chegar até aí são múltiplas. O amor à primeira vista não só existe, como está programado em nossos cérebros e provoca uma série de modificações neuronais que vão merecer com nossos comportamentos posteriores e formar o amor.[84]

Deixe-se por agora em aberto estas considerações em torno da reprodução e do amor à primeira vista. Interessará destacar a localização cerebral e neuronal para a existência do amor – a biologia ou química do amor –, que, como se verá mais adiante, é uma possibilidade só plausível de colocar, se se assumir a intimidade como geradora de tais sentimentos e emoções (isto é, admitindo a existência da intimidade nessa neurobiologia do amor). No entanto, deixa-se desde já uma advertência: a afirmação da necessidade da intimidade como possibilitadora de tais sentimentos e emoções não significa a afirmação de uma qualquer biologização da intimidade; a sua necessidade advém da sua constituição mesma, mas aqui e por agora apenas se destaca a sua consistência nos diferentes tecidos de que se faz o humano.

---

[81] Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction* (Aldershot: Ashgate publ., 2005), p. 135.

[82] A ideia dinamismo do amor pode ser encontrada nas palavras de Filomena Molder, quando refere que «a partir da sua genealogia, descobrimos que eros é um movimento que tende para diante, força anímica e cósmica que liga, que reúne todos os seres e cada ser consigo mesmo. O amor é um mover-se para a frente que tem a sua sede na alma e ressoa por todo o universo, uma obscura antecipação que procura sem descanso confirmar-se: é, por assim dizer, o futuro da alma. Instabilidade que não equivale, por conseguinte, à confusão; pelo contrário, é sinal de um impulso de gerar sempre renascendo. Eros é a distância, o pequeno intervalo do que está para ser, que mantém unidos – e não confundidos – todos os seres». Filomena Molder, *A imperfeição da Filosofia* (Lisboa: Relógio D'Água, 2003), pp. 38-39.

[83] Refere Martin Buber sobre a relevância e compreensão do fenómeno amoroso: «o ato essencial que instaura aqui a imediatez é comumente interpretado em termos de sentimentos e, por isso mesmo, desconhecido. Os sentimentos acompanham o fato metafísico e metapsíquico do amor, mas não o constituem: aliás, estes sentimentos que o acompanham podem ser de várias qualidades. O sentimento de Jesus para com o possesso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado; mas o amor é um. Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora mas a realidade. O amor não está ligado ao Eu de tal modo que o Tu fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza, entre o Eu e o Tu. Aquele que desconhece isso, e o desconhece na totalidade de seu ser, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que vivencia, experimenta, percebe, exprime». Martin Buber, *Eu e Tu*, p. 50.

[84] Lucy Vincent, *Por Que Nos Apaixonamos*, trad. Hortencia Santos (Rio de Janeiro: Ediouro, 2005), p. 62.

No fundo, pode muito bem acontecer que Simone de Beauvoir tenha razão quando referia que não se trata propriamente de uma lei da natureza quando se fala ou pretende falar de amor, mas antes de sublinhar algo fundamental e constituinte da natureza humana: «é a diferença das situações que se reflete na conceção que o homem e a mulher têm do amor».[85]

Estas diferentes conceções acerca do que significa o amor enquanto lugar da intimidade, tornam-se, como sugeriu Pierre Bourdieu no seu livro *Teoria da Dominação Masculina*, um fator de risco pois implicam um fator de proteção que potencia a dominação e, portanto, a possibilidade da existência de formas de violência no seio das relações de intimidade. A dominação na intimidade surge como uma habilidade de influenciar, de incutir, de exigir, o que inevitavelmente conduz a formas de violência, como a física, embora cada vez menos aceites.[86] Neste campo do domínio íntimo por vezes são pressões externas que exercem a sua influência; nesse sentido devem ser incluídas outras formas de pressão social ou psicológica como a violência suscitada pelo ciúme ou a pressão psicológica de corresponder aos desejos do amante.[87]

O amor como intimidade – aceite como tal na conceção genérica, leia-se, na conceção comum das pessoas –, potencia este território pessoal e íntimo entre os amantes que leva a que a intimidade seja muitas vezes confundida com privacidade ou exigência de exclusividade.

Esta análise da intimidade como amor procurou revelar a interpenetração, mais do que dos termos, das formas como se vive uma na outra. Tal exercício revela a incompreensão da intimidade pois, se por um lado o fenómeno do amor exige a presença da intimidade, a intimidade como amor é apenas uma forma de manifestação da consciência desperta no mundo.

---

[85] Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (Venda Nova: Bertrand, 1987), p. 469.

[86] Veja-se por exemplo o estudo de Maria Clara Amado Apóstolo Ventura, Maria Manuela Frederico-Ferreira e Maria José de Sousa Magalhães, «Violência nas relações de intimidade: crenças e atitudes de estudantes do ensino secundário», *Revista de Enfermagem*, III: 11 (2013): pp. 95-113, em que se lê no resumo: «Foi desenvolvido um estudo quantitativo descritivo, com o objetivo de identificar crenças e atitudes legitimadoras de violência nas relações de intimidade, através da aplicação da Escala de Crenças sobre Violência Conjugal (…) De acordo com os resultados, os/as estudantes inquiridos/as são, em maior percentagem (68,9%), discordantes com as crenças e atitudes legitimadoras da violência. Os estudantes do sexo masculino apresentam respostas mais concordantes com a legitimação da violência, tanto no Global da Escala como em cada um dos fatores de legitimação».

[87] Sónia Caridade e Carla Machado, «Violência na intimidade juvenil: da vitimação à perpetração», *Análise Psicológica*, XXIV: 4 (2006): p. 491: «Um trabalho desenvolvido ao nível nacional por Matos (2002) considera que a violência na intimidade pode desencadear nas vítimas uma grande diversidade de sentimentos, apresentando, na sua maioria, uma autoperceção desvalorizada, um ceticismo e um sentimento de impotência que as impede de se percecionarem como seres com poder e direitos. Um estudo envolvendo estudantes ao nível do secundário que tinham experienciado violência nas suas relações íntimas comprova as consequências perniciosas que este tipo de abuso pode desencadear também na população juvenil, designadamente, depressão, raiva, ansiedade, desordem de stress pós-traumático, insucesso escolar e ideação suicida».

Capítulo 4

A Intimidade e a Substância. A Intimidade e a Consciência

A intimidade pode ser uma substância? A "substância" de que se faz o humano. Assalto à consciência. A quasi-redundância da intimidade de consciência e da consciência de intimidade. Da razão da intimidade ser íntima ou prelúdio ao filme interior da intimidade.

Poder-se-á definir a intimidade como uma substância? À partida não seria uma questão plausível mas, atendendo às diferentes significações e horizontes onde se pode encontrar a intimidade, tudo indica que a questão deve não só ser colocada como pode ser fundamental. Na verdade, essa coisa que se apelida de intimidade parece conter um fundo semelhante a uma ideia que na cultura ocidental se apelidou de substância, e que, regra geral, quer significar a matéria de que é formado um corpo ou que é relativa à natureza de uma coisa. Facilmente se adivinharia uma resposta à pergunta colocada. Pode pensar-se que a intimidade é o *lapis philosophorum* da natureza humana? Os mestres gregos sempre ensinaram a filosofar a partir da definição daquilo que é nomeado, e foi sobretudo Sócrates que presenteou a filosofia com essa problemática. Nomear alguma coisa revela a questão ontológica por excelência daquilo que é nomeado, entenda-se, a sua existência ou não existência.

Para se entender a noção de substância deve passar-se, ainda que genericamente, por alguns autores que usaram o conceito de forma decisiva e sistemática: Aristóteles (sem entrar a fundo nas questões aristotélicas),[1] com as *Categorias* e a *Metafísica*;[2] *O*

[1] Relativamente ao *corpus aristotelicum* existem diversas problemáticas de que apenas apresentamos algumas. O problema que interessa considerar (senão mesmo o maior dos problemas), é como conseguir determinar um conceito como o de substância em que se verifica, pela leitura conjunta das duas obras (as *Categorias* e a *Metafísica*), que surgem diversas inconsistências?
As *Categorias* chegam como um único livro dividido em quinze capítulos. Problema: a obra parece estar dividida em duas partes, uma primeira, do capítulo um a nove, e uma segunda parte, do capítulo dez a quinze, em que se percebe (segundo os comentadores) uma certa divergência, não só no que diz respeito ao estilo como à própria estruturação do texto. Numa primeira parte teríamos aquilo que Ricardo Santos diz ser «o tratado original sobre os mais elevados géneros de ser ou categorias, o qual se encontra incompleto». Aristóteles, *Categorias*, trad. Ricardo Santos (Porto: Porto Editora, 1995), p. 19. Na segunda parte, portanto, os capítulos de dez a quinze, surgem textos com noções onde a análise não segue «um fio condutor ou qualquer ordem lógica». *Ibid.* Ou seja, o que está a ser dito é que nesta primeira parte evidencia-se uma coerência que se perde a partir do capítulo dez. Veja-se: no capítulo quatro é enumerada uma lista de dez categorias, iniciando no capítulo cinco a substância, o capítulo seis a quantidade, capítulo sete os relativos, capítulo oito a qualidade, e quando esperávamos que continuasse, o capítulo nove finaliza com as duas últimas da lista, fazer e ser afetado, e é quebrada a exposição em 11b8-16, que mais parece um texto inserido para fazer a transição dessas duas 'supostas' partes da obra. Os capítulos dez a quinze denominados "pós-predicamentos" funcionam como uma espécie de apêndice, como refere Ricardo Santos. Este tipo de abordagem mantém a polémica sobre a "autenticidade" e diga-se em abono da verdade, que a argumentação contra esta autenticidade é igualmente insatisfatória e pouco conclusiva, salvo algumas exceções como a de David Ross quando refere: «a autenticidade deste livro tem sido negada (…) os argumentos contra esta autenticidade do ponto de vista da doutrina filosófica, não são conclusivos, e a sua forma gramatical e estilo são, definitivamente aristotéliscos». David Ross, *Aristóteles*, trad. Luís Filipe B. S. S. Teixeira. (Lisboa: Dom Quixote, 1987), p. 21.

[2] Ainda a propósito desta problemática, encontramos importantes contributos como o Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Aristóteles e a Metafísica* (Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1977), e de Suzanne Mansion, «The ontological composition of sensible substances in Aristotle (Metaphysics, VII, 7-9)», *Articles on Aristotle's Metaphysics*, Vol. 3, (1979): pp. 80-87, que referem a pouca clareza da estrutura e da argumentação.
Acerca das contradições existentes, por exemplo em relação ao conceito de "Jacent-au-fond" na leitura da *Metafísica*, VII, 3, e o Capítulo 5 das *Categorias*, veja-se Rudolf Boehm, *La metaphysique d'Aristote – Le fondamental et l'essential*, trad. Emmannuel Martineau (Paris: Gallimard, 1976). Sobre as discussões em torno do conceito: O. Hamelin, *Le Systéme d' Aristote* (Paris: L. Robin, 1920); D. R. Cousin, «Aristotle doctrine of Substance», *Mind*, 42, (1933); pp. 319-337; e Nicholas Lobkowicz, «Substance and reflection: Aristotle and Hegel», *The Review of Metaphysics*, Vol. XLIII, nº 1 (1989): pp. 27-46.

Ente e a Essência de São Tomás;[3] Descartes com as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* e o *Discurso do Método*, e a *Ética* de Espinosa.

A substância em Aristóteles levanta desde logo uma interrogação: saber se ela deve ser entendida como "essência" ou *subjectum*,[4] ou como "jacente-au-fond", ou ainda como um "certo isto", a *quididade*.[5] O que quer dizer, pois, Aristóteles com substância? Com que sentido trabalhou esse conceito? E como chegou ele até nós?

Substância chegou através do latim *substantia* (do verbo "substare" que significa estar debaixo de, sustentar, estar sob) que traduzia um vocábulo grego semelhante a *hypokeimenon* (que significa literalmente o que subjaz). Os latinos traduziriam como *subjectum* (de *subjacere*, jazer sob, dando em português sujeito) para referir no âmbito filosófico o ser concreto, individual, o que uma coisa é. Dizendo de outra forma, sendo aquilo que é primeiramente e que é sujeito de todas as determinações. Neste sentido, as coisas são realidades substanciais, quer dizer, as substâncias são seres individuais, como por exemplo, um certo homem, um certo cavalo, e sobre os quais se predica algo. Os seres têm uma realidade concreta e é isso que interessa analisar.

Aristóteles está ciente da insustentabilidade de um mundo de ideias como algo de distinto dos seres sensíveis.[6] Aliás, considera mesmo que esta transcendência das ideias, retira inteligibilidade ao "mundo sensível" (Platão, de resto, não exprimiu claramente a relação entre as coisas e as ideias) e o livro I é prova constante dessa crítica.[7] Numa clara alusão à teoria platónica, Aristóteles analisa a diferença que existe entre o nível da linguagem e o nível da realidade, pois uma coisa é aquilo que se diz e outra, aquilo que é; assim, a distinção entre substância e as nove categorias, é uma distinção entre o principal género de ser e os géneros secundários.[8] Ora, a substância distingue-se dos

[3] *O Ente e a Essência* é um *opúsculo* com o intuito didático, quer dizer, de ensinar os principais conceitos metafísicos.

[4] Para Rudolf Boehm a questão transitou (a partir de um entendimento errado feito nas Categorias em que substância é lida como sujeito), de «o que é a essência?» para «o que é o sujeito?». Rudolf Boehm, *La metaphysique d'Aristote – Le fondamental et l'essential*, trad. Emmannuel Martineau (Paris: Gallimard, 1976), p. 123.

[5] Duas observações devem ser feitas antes de prosseguirmos: a primeira, na passagem referida da Met. VII, 1 1028 a 10, Aristóteles diz claramente que «o que primeiramente "é", é a essência, a substância da coisa», o que nos leva a assumir que há uma leitura equivalente à das *Categorias* quando se fala de "substância primeira" (aliás o mesmo se pode dizer das passagens 1028 a 30; 1028 b 5; 1030 a 29; e 1045 b 25, que citam a substância primeira); segunda, que «um certo *isto*» (um *tode ti*) da passagem 3b 10 das categorias parece estabelecer a relação com a expressão «ser significa "o que uma coisa é, ou, uma essência», pois a essência, a quididade (ser um isto ou um aquilo) é um modo específico de ser (diferença específica), um "certo isto".

[6] O projeto aristotélico é nobre e original em si mesmo: trazer as ideias do mundo suprassensível para a realidade, ou melhor, fazer do objeto real da 'ciência' o indivíduo (e, portanto, atrevemo-nos a dizer, a acabar com a dualidade do mundo sensível e inteligível e fundir através do conceito de substância, a realidade dos seres).

[7] A crítica de Aristóteles a Platão prende-se essencialmente com três pontos: 1) é insustentável a transcendência das ideias em relação às coisas; 2) a noção de 'participação' é frágil e insuficiente para justificar a relacionação; 3) as ideias são incapazes de explicar a génese e a existência das coisas.

[8] As *Categorias* são como que um primeiro tratado de linguagem que desemboca numa ontologia. Aquilo que é de considerar é que Aristóteles toma a substância como uma 'entidade', uma 'realidade'; a substância, a 'ousia' é um ser determinado. Atente-se nas palavras de Emanuel Severino: «dizia-se portanto que a ousia, isto é, a subtância, é não apenas o ser um ente determinado, mas o ser determinado de um certo modo que, inversamente, não corresponde aos 'acidentes'. Também o acidente é um ente e, portanto, um ente determinado; mas a substância é aquilo obre o qual acontece e que suporta o acidente (os acidentes) e que portanto existe já, quando o acidente sobre ela acontece e continua a existir quando o acidente dela se afasta». Emanuel Severino, *A Filosofia Antiga*, trad. José Eduardo Rodil. (Lisboa: Edições 70), p. 114.

seus acidentes por ser ontologicamente prioritária, ou de outra forma, uma "substância" é aquilo no qual existem os acidentes.

Aristóteles refere em 1028 a 15 que «embora 'ser' tenha todos esses sentidos, é evidente que o que primeiramente é, é a essência, a substância da coisa». Segundo Aristóteles, a substância exprime melhor o modo de ser de algo; é também da substância, da *ousia* que emana o estatuto de "ser" para as outras coisas (em 1028 a 20 e seguintes) e é ela que primeiramente é.[9] Cabe perguntar, dada a aplicação da substância, qual a constituição dela?[10] A resposta surge em 1029 a 2: «e num certo sentido se diz que a matéria é da natureza da substância, em outro sentido a forma e, num terceiro, a composição das duas» (esta parece ser uma das questões que mais tem perturbado os comentadores como Cousin e Robin).[11] Na *Metafísica*, em 1028 a 15-20, é dito que uma tal identificação levaria a uma identificação com a matéria, o que não é despropositado, pois isto permite a Aristóteles ir para o sentido mais original de substância, isto é, como essência (em 1030 a 2: «porquanto a essência é precisamente o que uma coisa é»).[12]

São Tomás soube interpretar o legado do Estagirita.[13] São Tomás refere que a essência se atribui em sentido primeiro às substâncias e secundariamente aos acidentes dessas substâncias.[14] Assim, em qualquer substância composta, a essência estaria empenhada entre a matéria e a forma, como de resto em Boécio ou Avicena.[15] Mais:

---

[9] O que primeiramente é, é a substância, diz-se em 1028 b 30: «Ora, em vários sentidos se diz que uma coisa é primeira, e em todos eles o é a substância: |1| na definição, |2| na ordem do conhecimento, |3| no tempo». Na definição, pois Aristóteles parece dizer que em cada termo de uma definição está já incluída a de substância. Adianta Ross a este propósito que «ao definirmos um membro de uma outra qualquer categoria devemos incluir a definição da substância subjacente» David Ross, *Aristóteles*, p. 172.

[10] Em 1012 b 32, Aristóteles afirma: «a palavra 'substância' é aplicada, senão em mais sentidos, pelo menos a quatro objetos principais; pois tanto a essência como o universal e o género são considerados como sendo a substância de cada coisa, e em quarto lugar o substrato». Vejam-se os termos no original grego: 1) *To Ti Einai* (Essência / Quididade); 2) *Tó Katholou* (Universal); 3) *Genus* (Género); 4) *Tó Hypokeimenon* (Sujeito / Substrato). Este último parece ser colocado de lado e só é retomando Aristóteles em VII, 13, 1038 b 2-6 e também em 1042 a 26.

[11] Cousin afirma que Aristóteles identifica o sujeito com a matéria, a forma, e o composto dos dois, e que esta doutrina está claramente exposta no VII, 13 e no livro VIII, 1: «la doctrine selon laquelle la sujet est équivalent en un sens à la matiére, en un sens à la forme, et un troisiéme sens au composé des deux se retrouve au livre VIII, 1, et il y a fait allusion au livre VII, 13». D. R. Cousin, «Aristotle doctrine of Substance», *Mind*, 42, (1933): p. 327.
Igual leitura encontra-se em Leon Robin: «Aristote declare que l'ousia, c'est, et la matiére, et la forme, et enfim les deux emsemblé». Leon Robin, *Aristote* (Paris: PUF, 1944), p. 88.

[12] Cousin explica este ponto: «Aristotle's main argumente appears to be as follows. We must not identify substance with the subject, because to do so envolves its identification with matter, and we know on other grounds that the matter is not substance… now at the very outset of his argument he had identified the subject with matter, form and their compound. Superficially, this is in open contradiction with his conclusion that the substance is not the subject, because in this case it would be matter, but rather form or the compound… his point is that it must be subject in the way in which form and the compound, rather then matter, are subjects». D. R. Cousin, *op. cit.*, p. 327.

[13] São Tomás explica a tradução adotada: «e porque aquilo por que uma coisa é constituída no seu próprio género ou espécie é aquilo que é significado pela definição indicando o que uma coisa é, por isso é que o nome de essência foi transformado pelos filósofos no nome de quididade: e é isso que o filósofo chama frequentemente aquilo que o ser era (*quod quid erat esse*), isto é, aquilo por que alguma coisa tem / como / ser aquilo / que é». Tomás de Aquino, *O Ente e a Essência*, trad. Mário Santiago de Carvalho (Porto: Contraponto, 1995), I, 2.

[14] Dentro destas, há as simples e as compostas, mas em ambas há a essência, embora «nas simples, porque possuem um existir mais perfeito, a essência encontra-se de uma maneira mais verdadeira e perfeita. Elas são, por conseguinte, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus, a causa das substâncias compostas». *Ibidem*.

[15] S. Tomás não tem dificuldade em afirmar isto ou reconhecer esta afirmação como nos casos mencionados de Boécio e Avicena, respetivamente: «é assim evidente que a essência compreende a matéria e a forma», e, «segue-se, pois, que o termo "essência", nas substâncias compostas, significa o que é composto de matéria e forma». Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 74. Numa substância composta a sua essência deverá comportar os dois elementos. Recordemo-nos que São Tomás havia dito que na «essência, por ela e nela, o ente recebe o existir» e isto se relacionarmos com o fato de, por exemplo, quando observamos uma substância dissermos que

Tomás de Aquino diz que é segundo a essência que uma determinada realidade existe. Ora, para conjugar o princípio de individuação, o Aquinate refere que a matéria não pode ser considerada de qualquer forma, mas tem de ser vista como uma matéria delimitada (caracterizada pela dimensão). Como assim? Note-se a seguinte questão e como São Tomás procurou a solução: se é à matéria que cabe individualizar, então a essência não deveria ser particular em vez de universal? O filósofo responde que não se deve perder a possibilidade de ciência: «daí seguir-se que os universais não teriam definição, se a essência é o que se exprime pela definição».[16] É esta matéria que é distinta em cada membro da espécie que faz com que Sócrates, Cícero, etc., sejam diferentes em cada indivíduo. Assim, cabe perguntar: como distinguir a essência de homem (sentido universal) da essência do homem Aristóteles, tomado como realidade individual? São Tomás responde precisamente pela matéria delimitada, ou seja, na essência de homem não entra a matéria delimitada (entra a matéria não-delimitada) ao invés do segundo caso: «na definição de homem não se põem estes ossos e esta carne, mas os ossos e a carne do homem tomados em abstrato, que constituem a matéria não-delimitada do homem».[17] Esta resposta tem o mérito de realçar a substância individual como realidade em si mesma.[18]

Em São Tomás percebe-se, na sua doutrina da criação, que há um afastamento dos seres (marca da contingência) em relação a Deus. O Aquinate reparou na diferença entre o que as coisas são (a sua essência) e o facto de elas existirem ou não. Assim, afirmou no Epílogo que a essência se encontra nas substâncias e nos acidentes, e como se encontra nas substancias simples e compostas. Ora, é na afirmação de que os seres são compostos de essência e existência que se joga o seu caráter de contingência: realidades que existem mas que podiam não existir, o que revela que a sua essência não pertence necessariamente à sua existência. Só em Deus essência e existência se fundem (§1,V). Os entes tentam realizar-se até à sua finitude e são aquilo que a essência deles permite ser. O ser é o que há de mais íntimo em cada coisa, o ser revela-se na sua própria essência enquanto é. Ora, se se substituir os termos e aplicar o conceito de intimidade, teremos que o homem para Tomás de Aquino tentará realizar-se e será aquilo que a

---

ela existe não apenas pela sua forma (que atualiza ou determina) ou pela sua matéria (elemento potencial), mas que existe enquanto composto, temos que a essência terá de existir verdadeiramente em ambas.

[16] Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 75.

[17] *Ibid.*

[18] Tomás de Aquino prossegue a sua análise através das noções de género, espécie e diferença; refere que espécie e género são formas de designar os indivíduos embora o façam de forma indeterminada (a essência é semelhante em todos os indivíduos da mesma espécie e por ser a mesma em todos os homens é possível que o conceito de "Homem" seja aplicado a todos). Após esta digressão pelos conceitos chega-se à conclusão de que eles podem ser atribuídos ao ser individual pese embora o facto de serem noções universais, o que tem como consequência lógica um aumento na indeterminação (a passagem do individual para o universal).

(sua) intimidade lhe permitir ser. Nesse sentido, a intimidade é aquilo que determinará a "existência" de Tomás de Aquino, tal como a de todos os seres.

Descartes no seu trajeto de interrogação e suspensão de todo o juízo e crença, define a *res cogitans* (e a *res extensa*), através do *cogito, ergo sum*.[19] No entanto, o sustentáculo e garante de tal "achado", seria ainda confirmado através de Deus,[20] confirmado pela *res infinita* (a substância divina). Pode-se considerar (em função das descrições cartesianas) que o filósofo aponta para uma espécie de trissubstancialismo – o que não significa definir forçosamente o sistema cartesiano como sendo tripartido –, que no entanto, é mais (re)conhecido como sendo um bi-substancialismo face à descrição da realidade humana, isto é, um dualismo antropológico, que como se sabe, viria a marcar e a definir, um dos temas mais caros à filosofia da mente.

Aparte esta consideração, a reter interessa que o conceito de substância divina é para Descartes revelada (para além de outras características referidas como infinita bondade e eternidade), como um espírito puro, como causa de si, omnisciente, omnipotente e de absoluta perfeição.[21] Como se torna evidente, Deus é ontológica e cronologicamente anterior à *res cogitans*, pois Deus é causa necessária de tudo, mas é gnosiologicamente posterior, uma vez que existindo, ou melhor, preexistindo na ordem do tempo à alma e ao corpo (substâncias criadas portanto) é no entanto a partir do *cogito* que se demonstra a sua existência.

A substância pensante é conhecida como antes de qualquer outra substância; é assim a primeira existência certa e verdadeira, isto é, conhecida com "evidência" (clara e distinta), e torna-se o ponto de partida para todo o conhecimento. É uma substância imaterial, indivisível e cuja função é pensar, sendo que tal "coisa pensante", se liga ao corpo, que é por essência extensão e movimento (material e divisível).[22] Ora, a

[19] «E tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me garanta que digo a verdade, a não ser que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei que podia admitir como regra geral que é verdadeiro tudo aquilo que concebemos muito claramente e muito distintamente». René Descartes, *Discurso do Método* e *As Paixões da Alma*, trad. Newton de Macedo (Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1984), p. 28.

[20] «De maneira que restava apenas admitir que tivesse sido posta em mim por um ser cuja natureza fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha, e que mesmo tivesse em si todas as perfeições que eu poderia idealizar, isto é, que fosse Deus, para tudo dizer numa palavra. A isso acrescentei que, visto conhecer algumas perfeições que não possuía, não era o único ser que existia (empregarei aqui, se o consentirdes, alguns termos de escolástica) mas que necessariamente devia existir algum outro mais perfeito, do qual dependesse e de quem tivesse recebido tudo o que possuía. Porque, se eu fosse o único ser, independente de qualquer outro, e de mim próprio tivesse recebido todo esse pouco pelo qual participava do ser perfeito, teria podido dar a mim próprio, pela mesma razão, todo o muito que reconhecia faltar-me, e ser dessa maneira eu próprio infinito, eterno, imutável, omnisciente, omnipotente, em suma ter todas as perfeições que atribuía a Deus». *Ibid*., pp. 29-30.

[21] É a partir da ideia de perfeição que se chega a Deus, como aliás é sabido e conhecido como argumento ontológico, primeiramente formulado por Santo Anselmo. De forma muito breve: a perfeição (ideia de) implica (necessariamente) a existência. Deus é perfeito. Logo, Deus existe. Este argumento tinha sido já colocado em questão por S. Tomás de Aquino, mas Descartes procurou reformulá-lo mas nem mesmo com essa reformulação Kant se impediu de o criticar com base na argumentação de que não podemos passar do pensamento à realidade (pensar em dez euros não é o mesmo que ter dez euros), ir, se preferirmos, da essência à existência.

[22] «Quanto ao corpo, não sentia mínima dúvida, mas julgava que conhecia distintamente a sua natureza. Se a tentasse descrever segundo a concebo na mente, explicá-la-ia deste modo: por corpo compreendo tudo aquilo que pode ser circunscrito por uma figura, a que pode ser assinalado um lugar, e que ocupa um espaço, de modo a excluir dele qualquer outro corpo; que pode ser percebido pelo tato, pela vista, pelo ouvido, pelo gosto ou pelo cheiro; que também pode ser movido de maneiras diversas, certamente não por si próprio, mas por outro, que lhe toque. Porque julgo que ter o poder de mover-se a si mesmo, de sentir, ou de pensar, não pertence

substância pensante é aquilo que de mais íntimo pode existir no ser humano; a intimidade do cogito é a realidade que define o ser humano.

Espinosa para definir a substância começa por dar definições básicas,[23] seguidas de axiomas ou proposições que por sua vez, são acompanhadas de corolários; esta sequência explicita a sua argumentação ou a impossibilidade de se pensar o contrário da proposição. Nas definições centrais, as Definições I e II,[24] traduzem já o pensamento ontológico de Espinosa, e antevê-se a ligação inevitável entre Substância e Deus.[25]

Uma das marcas essenciais da filosofia espinosana, contrariamente à tradição filosófica e religiosa, é que Deus não aparece como um ser transcendente mas como um ser imanente. A essência de Deus é o seu poder, a sua potência, que é causa de si e de todas as coisas, e nesta medida, tudo o que está no seu poder, existirá necessariamente. No fundo, tudo se resume a uma única frase: *Deus sive Natura*, o que significa a afirmação, dentro deste quadro teórico, de que o panteísmo é assim intimidade.

Quer seja em Aristóteles ou em São Tomás, o importante é garantir que se conhece o indivíduo – assim ter-se-á acesso ao seu modo específico de ser, conhecer aquilo que ele é, *Ti Estin*. Claro que o indivíduo é conhecido na sua dimensão universal: só o indivíduo existe mas o que é conhecido nele é o universal. Quando abstratamente se concebe no nosso entendimento algo como um sujeito, reconhece-se uma *quidditas*; temos no nosso conhecimento intelectual (de um objeto) uma apreensão do que ele é, o *Ti Estin*, algo que lhe é característico e próprio. Ora, tal (re)conhecimento só é possível porque a substância primeira de que se faz o humano é a intimidade. Que quer isto significar? Ao jeito da lógica cartesiana, sendo o homem um composto de duas substâncias, é através da intimidade entre elas (entre as duas substâncias) que se permite tal articulação, pois só a intimidade é capaz (pela sua potência) de tal relação, tal como se verá na solução do problema mente-corpo.

---

de nenhum modo à natureza do corpo: pelo contrário, sempre me admirei que tais faculdades se deparassem em alguns corpos». René Descartes, *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 121.

[23] São oito definições que Espinosa utiliza e que procuram determinar duas realidades ontológicas: o ser que é causa de si, que possui infinitos atributos, etc., que é a substância ou Deus, e, o ser que não é causa de si, que é condicionado, existe e é concebido por outro (aquilo que é os "modos").

[24] Tome-se as definições relevantes para o intuito deste capítulo a partir da *Ética*: a Definição I: «Por *causa de si* entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente»; a Definição II: «Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado»; e Definição VI: «Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita». Bento de Espinosa, *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões. (Lisboa: Relógio D'Água, 1992), pp. 99-102.

[25] O filósofo sintetiza no «Apêndice» as características de Deus que se apresentam assim: é um ser que existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é a causa livre de todas as coisas; tudo existe em Deus e d'Ele depende que nada possa existir sem ser concebido sem Ele; e, que o todo foi predeterminado por Deus, pela natureza absoluta de Deus, pelo seu poder infinito.
Ressalve-se que é o próprio Espinosa que faz o resumo da sua obra neste Apêndice, o que segundo Joaquim de Carvalho na «Introdução» (página 90) da *Ética*, constitui «como que uma introdução à leitura do Livro I, dado que prepara o leitor a apreender mais facilmente a exposição *more geometrico* da conceção da solidariedade e absoluta necessidade imanente a tudo o que se dá e passa no universo».

Segundo a lógica espinosana, sendo os seres humanos modos de manifestação (imanente) da substância suprema – Deus –, eles não deixam de estar intimamente ligados a essa substância, e parece irrefutável negar isto. Mais: através destes modos de manifestação, permite-se pensar algo absolutamente extraordinário e cuja possibilidade pode configurar uma nova leitura não só de Espinosa como da filosofia da intimidade: se a substância dos homens for a intimidade (como aqui se defende), sendo que todos os homens são manifestações de Deus, é legítimo atribuir a Deus a intimidade. Assim, todos os homens seriam íntimos a Deus (todos necessariamente vinculados com a substância divina), seriam íntimos com Deus (a sua relação imanente com ele através da natureza), seriam a Sua natureza. Isto é extraordinário do ponto de vista de uma onto-teologia espinosana: os homens serem a natureza (íntima) de Deus. Está-se em crer que ainda não havia sido formulada tal hipótese até à data.

Perante os registos dos autores abordados, pode dizer-se que a intimidade é essa substância de que os homens são feitos. Como foi visto, também a intimidade é animada pela potência e, tal como ela, é determinante. Assim, a intimidade é, ou melhor, pode ser entendida como substância no sentido de ser algo que caracteriza os seres enquanto *Ti Estin*. Seguindo a lógica argumentativa dos mestres é, portanto, plausível e legítimo pensar que os homens reconhecem naturalmente a intimidade. Os homens reconhecem-se nela, não só porque a compreendem pela definição (o discurso do universal) mas também porque verdadeiramente a partilham intimamente (tal como a relação que estabelecem com Deus não pode ser senão de intimidade). A substância primeira a existir, para usarmos uma nomenclatura que se tornou familiar, teria de ser a *intimidade*, pois é ela e só a partir dela que se entende que o que subjaz, o que é sustentáculo da humanidade enquanto humanidade, tem a sua raiz aí, na interioridade da natureza da *humanitas*. Parafraseando Boécio, "a pessoa é substância individual de natureza racional", aqui dir-se-á que a intimidade é a substância de que se faz o humano.

Acontece, porém, que não basta só afirmar que a intimidade pode ser vista como uma substância, como a essência do humano, mas exige-se uma re-configuração da sua interpretação em termos modernos, nomeadamente, através da sua fixação e conexão com a consciência e a mente. De acordo com as primeiras linhas esboçadas nesta *Intimalogia* e do modo como se tem vindo a expressar a conceção de intimidade, começa a ficar evidente que o primeiro episódio da consciência é – exige – intimidade. Nesta simples afirmação, já se desfia e desafia uma profunda reflexão dialógica com diversas teorias, pelo que, para evitar mal-entendidos futuros, está implícita a seguinte posição: a consciência é um fenómeno de ordem mental (subjetivo) que faz parte integrante do mundo físico, tal como uma dor é parte integrante de um corpo. Esta

integridade da subjetividade afere o sujeito na relação consigo próprio e com o mundo. E fá-lo na integridade da sua consciência (não se vê como poderia ser de outra forma) e nas suas próprias circunstâncias (no modo como está-sendo no ambiente que o rodeia).

Seria fácil e cómodo tomar uma posição em relação ao problema da consciência e optar entre um dualismo *soft* filosófico ou um fisicalismo duro científico. Ambas se legitimam através de argumentos e posições claras e, portanto, bastaria ceder à tentação de uma identificação mais ou menos precisa para se evitar cair na dificuldade desses problemas, ou mesmo, de outros que possam surgir pela realização de uma *Intimalogia*. Um desses problemas impulsionados pela investigação resulta da estreita conexão entre intimidade e consciência, pelo que, deve começar-se pela explanação da consciência.

A consciência pode definir-se como um certo saber que se tem de si próprio, dos seus pensamentos, sentimentos e atos; um conhecimento acerca do eu e do ambiente, um certo saber de si e do mundo, ou, para se usar uma definição conhecida de Searle:

> por consciência entendo simplesmente esses estados subjetivos de atenção (*awareness*) ou de sentimento que começam assim que se acorda, de manhã, e se prolongam durante o período de vigília até que se mergulha no sono sem sonhos, no coma, na morte, ou que se torne, de uma maneira ou outra, como se costuma dizer, inconsciente.[26]

Para John Searle a consciência é a tal palavra que pode significar muita coisa para pessoas muito diferentes. Para um médico, um paciente que sai da anestesia está consciente quando revela através das respostas às perguntas que lhe façam um grau de atenção e de reconhecimento da sua identidade e dos eventos que precederam a intervenção. Para um psicólogo cognitivo a consciência refere-se à capacidade de reconhecer a fronteira entre "si" e o mundo exterior, ou ainda, dizer que é a capacidade de fazer introspeção e de se dar conta de estados internos, ou mesmo ainda, de conceptualizar experiências num determinado contexto temporal.

Neste particular, também as representações dinâmicas da consciência são muitas,[27] mas para uma primeira abordagem, pode usar-se as palavras de António Damásio, que a «consciência é o processo que enriquece a mente com a possibilidade de saber da sua própria existência – a referência a que chamamos o si – e saber da existência dos objetos que a rodeiam».[28]

---

[26] John Searle, *The Rediscovery of Mind* (Cambridge: MIT Press, 1992), p. 7.

[27] «Vários autores propuseram esta estratégia e tentaram representar a consciência de um modo dinâmico: comboios de pensamentos (Thomas Reid), fluxos e correntes da consciência (William James), formas de vibração da matéria (Miguel Bombarda), estruturas topológicas de pontos que variam ao longo do tempo (Edmundo Curvelo), vibrações concêntricas tais como as que uma pedra faz quando cai na superfície de um lago (Susan Greenfield), etc.». Manuel Curado, *Luz Misteriosa. A Consciência no Mundo Físico* (Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2007), p. 30.

[28] António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurobiologia do Sentir*, (Lisboa: Publicações Europa-América, 2003), p. 208.

Aceitando, ainda que provisoriamente, uma compreensão genérica da consciência pelas definições esboçadas, a questão do seu vínculo com a intimidade permanece em aberto. Para se compreender este vínculo entre intimidade e consciência, faça-se um pequeno exercício de abstração: imagine-se um sujeito X que sabe que tem sangue a circular no seu corpo, que sabe o suficiente sobre o sistema conhecido como circulação sanguínea e que, além disso, sente o sangue a circular-lhe no corpo (quando aperta o pulso por exemplo), mas que nada sabe sobre a razão pela qual tem sangue, por que circula ele por todo o corpo e, particularmente, porque circula no seu corpo. Perante este exercício, pode agora ver-se se não será algo de semelhante o que acontece com os indivíduos em relação à consciência. O fulano X sabe que tem consciência (sabe-se consciente daquilo que lhe acontece no desenrolar da sua vida), sabe que ele é ele, que há "eu" que corresponde a si, que é um sujeito conhecedor da existência de sangue e da circulação sanguínea, que as suas experiências conscientes são suas e são constitutivas daquilo que se passa no seu corpo-mente, mas não sabe o que está por detrás de tudo isso. Pode dizer-se que este indivíduo X é a sua consciência, o seu *eu* situado no mundo.

Sabe-se que a consciência ganhou com Descartes o estatuto identitário do sujeito que se afirma reflexivamente como um eu que pensa e se pensa, isto é, como um sujeito que se sabe e se reconhece como "coisa pensante", ou para se utilizar as palavras de Laín Entralgo, «pondo em ato a sua reflexividade humana, isto é, voltando-se na sua intimidade sobre si mesmo, descobriu a chave da sua realidade, e com ela a realidade própria do homem *in genere*, no facto de poder dizer 'eu'».[29] Isto significa também, e portanto, dizer que é um "processo mental" em que o indivíduo que reconhece os acontecimentos é detentor de um "eu" estável e duradouro, assegurando assim a continuidade da sua identidade e do seu estar-sendo no mundo (ele tem o pensamento e a perceção imediata do mesmo). Dizendo de outra forma, aquilo que a consciência define é a presença vivida do sujeito a ele mesmo (e da sua relação com o mundo.

Esta vivência identificadora e conhecedora (não esquecendo que a etimologia latina de consciência sugere uma certa ideia de conhecimento) possibilita ao sujeito saber e pensar sobre si e sobre o mundo. É certo que muitos autores defendem diferentes níveis ou graus de consciência e diferentes formas de consciência, tal como defendem diversos graus ou níveis do "Eu". Coloca-se aqui a questão de um modo geral, uma vez que o "ser consciente" pode ser aplicado a outros mamíferos, como na experiência de Gordon Gallup.[30] Crê-se mesmo atualmente que todos os mamíferos possuem

[29] Pedro Laín Entralgo, *O Que é o Homem – Evolução e Sentido da Vida*, trad. Anselmo Borges, Daniel Serrão e João Maria André (Lisboa: Notícias Editorial, 2002): pp. 203-204.

[30] Gallup torna-se conhecido através do seu "mirror test" nos anos 70. Talvez não se trate tanto de falar de consciência, mas de alguma forma de "ser consciente". No caso dos animais deve ser lido mais como um certo «estado de consciência», e é isso que revela a experiência de Gordon Gallup, quando pinta uma mancha vermelha na sobrancelha de um chimpanzé enquanto dormia, e

consciência afetiva; não se pretendendo explorar por agora este tema, é de crer, contudo, que essa "consciência afetiva" pode ser o resultado de uma certa intimidade desenvolvida entre crias e progenitores.

Seguindo esta linha de pensamento, a questão posta sobre o vínculo consciência-intimidade requer que a consciência que o sujeito tenha de si implique, de algum modo, um conhecimento interno daquilo que ocorre em si mesmo ou em torno de si. Dizendo de outra forma, o sujeito sabe-se consciente de si e em intimidade consigo mesmo. Isto fica mais claro se se utilizar a expressão popular "um estado de espírito", que parece conjugar os dois termos. Quando o sujeito X diz, "hoje o meu estado de espírito não me permite brincar", este sujeito sabe ter um estado de espírito e sente esse estado de espírito, isto é, sabe intimamente a sua disposição mental e física (para não brincar).

Na obra *Poeira da Alma: A Magia da Consciência*, Nicholas Humphrey propõe-se falar sobre as qualidades "mágicas" da consciência: sobre o modo como a consciência – «o produto de um fragmento altamente improvável da engenharia biológica: uma maravilhosa obra de arte da natureza que suscita todos os tipos de impressões misteriosas nas nossas mentes»[31] –, ilumina o mundo dos humanos e os faz sentir especiais e transcendentais, e até mesmo o modo como a consciência cria a ideia de alma imortal. Humphrey destaca o que considera ser a consciência fenomenológica, e que, segundo ele, é uma espécie de recriação encantatória que ocorre dentro das nossas cabeças, isto é, como se se fizesse uma representação mental daquilo com que interagimos, afirmando que:

> a consciência é um espetáculo de magia que o leitor monta para si próprio. Reage ao *input* sensorial criando, como uma resposta pessoal um objeto aparentemente sobrenatural, um *ipsundrum* que apresentamos a si próprio no seu teatro interior. Olhando-o do camarote real, por assim dizer, sente-se transportado para outro mundo.[32]

É como um teatro cartesiano, mas não o teatro que cria réplicas, isto é, em que uma parte do cérebro cria um simulacro de outra parte (ideia que acompanha alguns ensaios como os de Daniel Dennett ou Bernard J. Baars).[33] Para Humphrey o teatro não é uma réplica, é antes o modo como uma parte do cérebro influencia a forma como as outras partes julgam, gerando com isso um certo conhecimento.[34]

---

que, ao acordar e olhar-se no espelho, vai imediatamente 'inspecionar' com a mão aquela região, evidenciando o seu auto-conhecimento e a sua ação consciente. *Vide* Gordon Gallup, «Chimpanzees: Self-recognition», *Science*, 167 (janeiro 1970): 86-87; «Self-recognition in primates: a comparative approach to the bidirectional properties of consciousness», *American Psychologist*, 32 (1977): pp. 329-338. Ver-se-á esta temática desenvolvida no capítulo 12.

[31] Nicholas Humphrey, *Poeira da Alma: A Magia da Consciência*, trad. Ana Falcão Bastos (Lisboa: Gradiva, 2012), p. 18.

[32] *Ibid.*, p. 58.

[33] Referência a Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Penguin, 1992), 105 e sgs; Bernard J. Baars, «In the Theatre of Consciousness: Global Workspace Theory: A Rigorous Scientific Theory of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 4 (1997): pp. 292-309.

Humphrey procura compreender o que é ter uma consciência e o que pode ser aquilo a que chamamos mente. Para tal, formula uma interrogação que lhe permite determinar a argumentação a seguir: como é ser uma criatura consciente a viver no presente? Distinguindo entre perceção (a forma como representamos o mundo exterior) e a sensação (o modo como representamos a interação com os estímulos na superfície do corpo), o autor reclama para esta última as qualidades especiais que fazem com que tenhamos a sensação das coisas em nós, como os "estados de espírito" que sentimos.[35] Ora, um "estado de espírito" vai ao encontro dessa consciência fenoménica a que se alude vulgarmente, pois ser consciente é ter a sensação de algo como seu. Esta "sensação de sentir algo como seu" reflete uma teoria evolucionista da consciência que o autor explica como sendo uma vantagem seletiva para a espécie humana.[36] A explicação de Humphrey pode ser sumarizada do seguinte modo: durante a evolução alguns animais começaram a monitorizar-se; quando o "animal" faz uma representação e indaga por tal representação, pelo acontecer de tal, acaba por monitorizar o seu próprio comportamento para entender o que significa. Começa a querer saber o que está de facto a acontecer, dir-se-ia, na sua intimidade. É a partir deste ponto obscuro em que se dá a subtil passagem da sensação enquanto tal, para uma sensação enquanto espaço de representação teatral que ocorre o surgimento da consciência.[37]

Ora, no que diz respeito a esta fenomenologia da sensação, imagine-se a "delícia" de beber um chocolate quente, na "tranquilidade" de uma varanda de um quarto de hotel nos Alpes enquanto se vê a "beleza" da neve a cair sobre as montanhas e se sente "feliz" pelo que está a acontecer; isto é, num certo sentido, não só é mágico como é revelador do processo consciente da sensação (como lhe chama o autor):

> há a sensação que o leitor tem de *existir*, presente e corporizado e, no entanto, como que num plano de existência distinto do mundo físico onde se encontra. Há a sensação de *singularidade*, de ocupar um lugar no universo ao qual mais nenhuma pessoa ou coisa pode ter acesso. Há a sensação paradoxal de viver fora do instante físico, como que num momento de *tempo subjetivo*

---

[34] «Pelo contrário, são lugares onde se encenam acontecimentos a fim de *comentar* de uma ou de outra forma o mundo – para educar, persuadir, entreter. Neste sentido, a ideia de uma parte do seu cérebro poder encenar um espetáculo teatral a fim de influenciar o julgamento de outra parte do cérebro é perfeitamente razoável – e mesmo biologicamente razoável, como veremos». Nicholas Humphrey, *op. cit.*, pp. 58-59.

[35] «É importante reconhecer que a sensação não é a mesma coisa que a *perceção*. A perceção é a maneira como representamos *o mundo objetivo exterior para além do nosso corpo*: a cadeira da cozinha, a árvore alta do jardim, o trovão a ribombar no céu noturno. A sensação, pelo contrário, tem sempre a ver com o que *nos* está a acontecer e como *nos* sentimos com isso. (…) É como se, ao ter sensações, estivéssemos ao mesmo tempo a registar o facto do estímulo e a manifestar a nossa opinião corporal pessoal acerca dele – e, na realidade, como muito em breve a minha análise revelará, penso que e exatamente isso que acontece. Ora a sensação, tal como os seres humanos a experienciam é, evidentemente, um estado de espírito: um estado cognitivo em que representamos as coisas para nós próprios como se fossem dessa maneira». Nicholas Humphrey, *op. cit.*, pp. 62-63.

[36] *Ibid.*, p. 28.

[37] «Em vez disso, a consciência só pode exercer os seus efeitos na sobrevivência modificando aquilo que podemos designar, de uma forma não muito rigorosa, por "psicologia" do ser. Por outras palavras, ser fenomenicamente consciente tem de influenciar o que uma criatura pensa, quer ou aquilo em que acredita, de tal modo que ela agora atue no mundo de formas adaptativas, que de outro modo não teria manifestado». *Ibid.*, p. 29.

> *espesso*. Há o *espaço de qualidade* em que penetrou, no qual cada sensação é criada a partir de um meio de órgão sensorial específico – luz, som, paladar, olfacto, tacto – com um fosso aparentemente intransponível entre estes domínios sensoriais. Há a natureza estranhamente injustificável de tudo isto – injustificável porque *inquestionável* para a razão humana.[38]

Percebe-se a importância que Humphrey dá a este processo para justificar a "utilidade" da consciência. Esta serve não para nos dar uma certa capacidade, mas para mudar o modo como vemos o mundo. Humphrey sugere ainda que a vida passa a ter mais sentido e significado, gerando mesmo uma vontade de viver. Em termos fenomenológicos dir-se-ia que o sujeito consciente teria mais gosto no seu "estar-aí".

A consciência ao permitir esta valoração da vida contribuiu para a aventura de lidar com a morte. A consciência é então um teatro que permite a *joie de vivre* e o encanto do mundo. As qualidades das sensações são criadas por nós, não pertencem aos objetos, ou seja, as tais propriedades fenoménicas são criação nossa. O que acontece então é que dar estas qualidades fenoménicas aos objetos aumenta o gosto pela vida. Segundo Nicholas Humphrey, ao longo da evolução, o facto de o ser humano se sentir especial enquanto indivíduo ajudou na sobrevivência. Este amor próprio seria assim promovido pela consciência que lhe incutiria o encantamento do mundo. Ter-se-ia alastrado esta ideia de "self" aos outros que, tal como nós, possuem um self criador.

O que o ser humano faz, sente, é dado num "self", numa espécie de bolha consciente (para o cientista esta ideia de "self" é comunicada aos outros). Para Nicholas Humphrey cada ser humano é uma singularidade, que é contudo, partilhada numa *soul niche*, e num planeta onde vivem *almas*, onde interiormente se assume ou se crê que os outros, vivem com consciência fenoménica.[39] É a partir daqui que o homem começa a questionar e a procurar responder a questões que a consciência permite colocar.

Sendo a consciência um produto exclusivo de cada sujeito – ou, como alguns autores gostam de dizer, de cada cérebro –, será natural concluir que a intimidade seja assim também algo de único em cada sujeito. Esta singularidade de ambas acaba por revelar muito mais do que uma simples verificação filosófica. Na verdade, poder-se-ia dizer que toda a consciência é consciência de intimidade, significando isto que toda a consciência é íntima a si mesma (na sua intimidade), ou, se se preferir, que é

[38] Nicholas Humphrey, *op. cit.*, p. 75.

[39] «O reino da alma é um território de espírito. É um lugar onde a interioridade mágica das mentes humanas se faz sentir por todo o lado. Um lugar onde naturalmente o leitor pressupõe que vivem todos os outros seres humanos, tal como acontece consigo, no presente alargado da consciência fenoménica. (…) É um lugar onde o destino da sua própria consciência e da dos outros constitui um tema de conversa constante. Onde as almas são objeto de mexericos, de uma terna preocupação, de especulação mesquinha. (…) Os humanos, porém, levaram a "construção de nichos" – especialmente a construção de nichos sociais – a um nível completamente diferente. O filósofo Ian Hacking chamou a atenção para o modo como os humanos "inventam pessoas": criam papéis para os indivíduos adotarem, papéis que podem nunca ter existido antes, e que se veem então confirmados como "tipos humanos", em parte porque as outras pessoas encorajam os atores a viverem ao nível do que é esperado deles». Nicholas Humphrey, *op. cit.*, pp. 191-192.

consciência de si na medida em que a intimidade da consciência se representa como consciência de intimidade (de si própria). Como se irá ver no capítulo seguinte, a intimidade nada mais é que a forma de a consciência ser.

Pode supor-se, utilizando a metáfora do teatro de Humphrey, que a intimidade é a atuação teatral que se dá na interioridade da mente. Neste sentido, a intimidade aproxima-se da noção geral que se tem de consciência, como um certo saber, um saber de si, intimamente. Como tal, parece ser então uma capacidade, uma faculdade que se funde na e pela conceção que se tem de consciência.

Pode assim apontar-se para a sua existência singular, individual em cada ser humano. Não faria sentido pensar-se em várias "intimidades" tal como não faria sentido pensar-se em várias interioridades, isto é, só há uma intimidade como só pode haver uma interioridade. Ora, parece lógico pensar que o que acontece na intimidade da consciência é o mesmo que acontece no processo de ter consciência em intimidade (até porque só há consciência se houver intimidade, como adiante se verá). A interioridade a que se alude, quer numa quer noutra, é indiscutivelmente igual.

Ponha-se este plano de fundo para uma melhor compreensão do que aqui está a ser dito. A intimidade da consciência – admita-se, por agora, algo como a proximidade íntima que sinto com a consciência – recolhe e reverte-se no acontecer da consciência de intimidade (a afinidade com aquilo que é a intimidade). Tal circulação significa que se opera sempre um movimento consciente na vivência da intimidade. Pense-se agora na seguinte asserção: ter consciência *de* intimidade é ter consciência *da* intimidade. Note-se no seguinte: escreveu-se "ter consciência de intimidade" e não "da" intimidade – tal significaria desde logo que haveria consciência de alguma coisa, de algo que seria a intimidade. Não se pense que isto é apenas um jogo de palavras. Quando se refere a consciência de intimidade está-se já a fazer uma alusão ao simples facto de que intimidade é consciência. Em tal afirmação, a consciência de intimidade, ou simplesmente intimidade, fornece a chave para a sua elucidação. A consciência é-nos dada quando a consciência se descobre como consciência e, portanto, descobre-se em intimidade. A intimidade da consciência mais profunda e real dá-se quando a consciência é consciência de intimidade. Ou seja, a intimidade é já consciência; é, como se irá ver no capítulo seguinte, potência relacional. Destacar desde logo a sua capacidade de relação, é, neste sentido, uma capacidade geradora e integradora, e, sendo-o, é consciência de si enquanto intimidade. Isto significa, portanto, que a existência desta consciência de intimidade é singular, individual em cada um de nós, mas a relação que permite estabelecer é coletiva. Tal expressa que, se não se partilhasse esta forma de consciência, não seria possível compreendermo-nos nem aos outros.

No fundo, a lição da Fenomenologia é a de que o homem é consciência na exata medida em que vive a sua identidade na sua saída para o mundo, local de incidência do seu agir. Esse é o local onde se operará a dialética da interioridade e da exterioridade.

Ainda sobre este mesmo plano de fundo, poderia dizer-se que ter intimidade com consciência significaria antes de mais que o sujeito sabe-se proprietário de um certo estado mental a que pode chamar a sua consciência, quer dizer, ganhou intimidade (neste sentido relacionou-se) com a sua consciência, com o seu estado mental que lhe permite determinar todas as restantes coisas nos diferentes ambientes. Esta relação solitária e primordial do sujeito consigo mesmo (leia-se, com a sua consciência) não pode ser ignorada, como alertam Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar (na defesa do intimismo): «a relação do sujeito consigo mesmo é mais fundamental que a relação do sujeito com o outro; há uma solidão de cada sujeito que não pode ser abolida».[40]

Não pode ser abolida porque, em primeiro lugar, no plano teórico transmite a dimensão da importância da intimidade do sujeito consigo mesmo, e em segundo lugar, no plano prático, o sujeito que se sabe conhecedor daquilo que acontece em si e no seu mundo interior, e que vulgarmente designamos como um "estar consciente", reconhece a relevância da relação íntima, a relação de intimidade que desenvolve conscientemente de si a si, e que permitirá posteriormente a relação com outrem. Dizendo de uma outra forma: eu tenho de saber quem sou para depois poder agir no mundo; é como se se dissesse que primeiramente tenho intimidade com a minha consciência, e depois tenho consciência de intimidade. Este primeiro e este depois nada têm de cronológico ou hierárquico, querem apenas ilustrar a conceção que aqui se tenta aqui demonstrar.

Contudo, redobrando a atenção, poder-se-ia dizer que tal poderia significar que haveria dois usos ou dois graus de sentido para o emprego da palavra intimidade, mas tal não pode ser o caso e deve ser explicado. A potência relacional, a que já se fez alusão, ganha agora sentido. Só se pode ter consciência de intimidade se se tiver intimidade com a consciência, procurando com isto dizer que só se pode aceder a um tal estado de consciência (de intimidade) se se souber intimamente consciente de tal estado (ou seja, se me souber em intimidade com a consciência, se me souber ciente da rede de relações que estabeleci). Já se disse que por isso o sujeito que se revê como consciente da intimidade é um agregador e gerador de relações, e, por mais complexa que possa parecer a sua composição, parece pois constituir a coesão desta entidade que o sujeito é.

Assim, a intimidade enquanto potência que relaciona este sujeito que é com aquilo que sente, vive, etc., é consciência, e a intimidade não pode ser senão essa potência

[40] Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *A Procura de Si. Diálogo sobre o Sujeito*, trad. Maria Ludovina Figueiredo (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), p. 123.

relacional de saber-se consciente de si (e do mundo). Originariamente porque como sugeriu Paul Ricoeur, «a consciência é antes do mais a atestação de que eu posso ser eu próprio»,[41] conservando deste modo o primado da atestação do fenómeno da consciência sugerido por Heidegger (a partir do parágrafo 40 de *Ser e Tempo*: «na consciência, o *Dasein* chama-se a si próprio»).

Uma das implicações que se vê em semelhante abordagem, isto é, que toma de empréstimo o postulado básico da Fenomenologia (toda a consciência é consciência de alguma coisa), é que a consciência nada parece dizer quanto ao 'conteúdo' da ação humana quotidiana, a menos que a intimidade seja já uma certa forma de se estar consciente. Por outras palavras, o *Dasein* chama-se a si mesmo na consciência porque somente na experiência de intimidade comum aos homens (*ser-com* os outros no mundo) se atribui conteúdos apropriados à (intimidade de) consciência. Se eu posso ser eu próprio – como desígnio da atestação da minha consciência – poderemos inferir que todo e qualquer homem o poderá ser também. Poder-se-ia pensar que isto seria um idealismo subjetivo mas tal não parece ser o caso porque toda a consciência de intimidade, em última instância, exige sempre o movimento gerado pela intimidade da consciência, o que equivale a dizer que a consciência de intimidade sempre se dirige e constrói sobre a realidade.

Ora, foi enunciado que era redundante referir a intimidade da consciência à consciência de intimidade, e percebe-se, pelo que já foi dito anteriormente, que se a intimidade é já uma certa forma de manifestação consciente, então a redundância torna-se evidente perante este quadro conceptual. A intimidade da consciência é um saber de si, é o sentido íntimo de se saber a existir (saber que a consciência é o que tenho de mais íntimo), e a consciência de intimidade é um saber sobre o que a intimidade é, e é aquilo que me define como consciência. Isto acaba por revelar exatamente a presença vivida do sujeito a ele mesmo enquanto consciência corporizada no mundo. A intimidade é assim sempre uma potência que relaciona, que torna presente a *imago* do que sou enquanto sou. É o tal estado de espírito que só pode ocorrer em intimidade. Tal como Humphrey refere, «a "consciência" (ou "estar consciente"), enquanto estado de espírito, é o estado cognitivo de ter essas representações mentais».[42]

A intimidade – enquanto um estar consciente de mim –, é assim e sempre acima de tudo uma (certa forma de) consciência que permite estar no mundo. Ter intimidade com algo ou alguém significará também já ser consciente do mundo.

[41] Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Edições 70, 2010), pp. 102-103.

[42] Nicholas Humphrey, *op. cit.*, p. 20.

Capítulo 5

De que Falamos Quando Falamos de Intimidade?

Intimidade e consciência. Da necessidade da intimidade como potência de relação. Da imagem-consciência. Não há intimidade sem consciência, nem esta sem aquela. A definição fundamental de Intimidade. *A identidade invisível. Primeira abordagem ao Homo Intimus e ao estar-sendo.*

Como se tem vindo a ver, a intimidade pode ser compreendida e dita de várias formas e, portanto, adquirir diferentes significados. Importa agora, mais do que esboçar uma simples determinação conceptual, apurar o significado último e filosófico para uma plena compreensão, a partir da qual uma *Intimalogia* ganhará sentido num debate tão transversal quanto necessário, da antropologia filosófica à metafísica. Um debate em torno daquilo que *grosso modo* nos torna humanos: seres possuidores de uma mente.

Willy Pasini na obra *Intimidade*, no seu quarto capítulo abre com o seguinte título: «a intimidade é ter consciência». Com tal afirmação o autor não pretende fornecer uma perspetiva filosófica mas apenas alertar para um certo estado mental, para um estar ciente que o sujeito deve ter do seu posicionamento face ao mundo. Diz assim o autor: «a intimidade necessita de uma grande autonomia, que se obtém apenas graças a uma separação correta entre realidade externa e realidade interna, entre presente e passado».[1] Independentemente desta consideração poder estar circunstancialmente ligada às relações humanas, a separação a que alude o autor permite repensar aquilo que é fundamental e relacional ao conceito de intimidade: a consciência.

A questão é naturalmente perturbadora a diversos níveis. Como é que algo, dir-se-ia tão "inconsciente" como a matéria do cérebro, pode dar lugar a algo tão imaterial como uma experiência consciente? Em boa verdade, o conjunto de coisas e fenómenos desconhecidos parece suplantar em muito o conjunto de coisas e fenómenos conhecidos de que o ser humano está realmente ciente. Algo tão misteriosa e inquietantemente simples como a observação de um átomo ou a determinação de um estado mental. Repare-se por exemplo a este respeito no seguinte: um átomo só aparece num lugar particular se alguém o medir (este dilema da mecânica quântica é conhecido como o problema da medição); quer dizer, é como se um átomo estivesse disperso por todo o lado até que um observador consciente decidisse observá-lo, tornando-se esta observação segundo Werner Heisenberg, um conhecimento impreciso ou mesmo imprevisível.[2] Não entrando nas conhecidas discussões sobre o ato de observação que

[1] Willy Pasini, *op. cit.*, p. 69.

[2] Como explicado por Joanne Baker: «Heisenberg pensou numa experiência que media o movimento de uma partícula subatómica, por exemplo, um neutrão. Podia-se usar um radar para acompanhar a trajetória da partícula, fazendo refletir ondas electromagnéticas no neutrão. Para se ter o máximo de precisão poderíamos escolher raios gama, que têm comprimentos de onda muito pequenos. No

levou à fabricação de milhares de páginas na filosofia da ciência, pode-se dizer que neste ato de medida ou observação se cria o universo, ainda que pairando a dúvida do principio da incerteza.[3] Entenda-se isto de outra forma: nos incalculáveis triliões de partículas que constituem o mundo sólido que tridimensionalmente "imaginamos" (mas em que nada existe "realmente" segundo a relatividade e a mecânica quântica), sempre que se tenta olhar para uma partícula além de um certo nível, o próprio ato de observação modifica as trajetórias. Isto é tanto mais curioso quanto o facto de quanto mais se observar as partículas individuais, mais se percebe que pode mesmo nem sequer existir algo como um eletrão, pois um eletrão ou qualquer partícula elementar só existe em relação a outras coisas, como sejam outras partículas ou o universo (em si mesmo).

Parece assim óbvio que só os seres conscientes podem fazê-lo, o que significa que sem a existência dos seres humanos nada mais haveria que uma mera sobreposição de possibilidades entre tudo e nada sem qualquer acontecimento (sem que qualquer evento pudesse ser percebido, avaliado ou sentido no universo onde se dão eventos paralelos).

Neste estranho mundo de biliões de biliões de fotões e eletrões, de rasgos de luz, de ultrassons, que não estando visíveis formam um mundo "sólido", pode-se legitimamente afirmar a interdependência, ou melhor, a interconexão que intimamente une tudo.[4] A consciência faz parte deste mundo interconectado e dá-nos a sua compreensão deste mundo de relações intimamente estabelecidas. O que significa que quando se mergulha de forma profunda na natureza da matéria, através da nossa observação consciente, tudo o que nós sabemos sobre o mundo quotidiano se parece dissolver. É como se deixasse de haver qualquer objeto mas apenas e somente um conjunto de relações (in)explicáveis entre si (um exercício assaz conhecido da reflexão filosófica: quanto mais se olha algo em detalhe e que se pensa ser matéria, menos consistência vai tendo e menos "sólida" deixa de parecer).

Pode dizer-se que as únicas realidades que nós conhecemos parecem ser aquelas que o nosso cérebro parece fabricar. Sem deixar de ter presente o que acabou de ser declarado na frase anterior, é preciso notar que um cérebro recebe milhões de sinais (de estímulos visuais para o caso) a todos os segundos, minutos, e que os organiza, diga-se,

---

entanto, devido à dualidade onda-partícula, o raio gama que embate contra o neutrão atuaria como se fosse uma série de balas de fotões. Os raios gama têm frequências muito altas, e por isso cada fotão carrega uma grande quantidade de energia. Quando um fotão cheio de energia colidisse com o neutrão iria dar-lhe um grande empurrão que alteraria a sua velocidade. Logo, mesmo que vocês soubessem qual era a posição do neutrão nesse instante, a sua velocidade iria mudar de forma imprevisível devido ao próprio processo de observação». Joanne Baker, *50 Ideias de Física que precisa mesmo de saber*, trad. Pedro Ferreira (Alfragide: Dom Quixote, 2011), p. 105.

[3] Basta mencionar-se dois ou três princípios da física para percebermos tal incerteza: «Princípio da incerteza. Não é possível ter a certeza simultânea da posição e da velocidade de uma partícula; quanto maior for a precisão com que se conhece uma, menor é a precisão com que se pode conhecer a outra. Princípio da exclusão. Duas partículas de spin ½ idênticas, não podem ter ambas (dentro de certos limites fixados pelo princípio da incerteza) a mesma posição e a mesma velocidade». Stephen W, Hawking, *Breve História do Tempo. Do Big Bang aos Buracos Negros*, trad, Ribeiro da Fonseca (Lisboa: Gradiva, 1988), p. 238.

[4] Stephen W. Hawking, *op. cit.*, p. 95 e sgs.

numa espécie de holograma a que chamamos realidade. Diga-se em rigor que este holograma é uma metáfora, é o modo de tomar "N" dimensões de informações e reduzi-las a "N-1" dimensão; é um modo de relacionar os paradoxos que se acham e como intimamente se escoram saltos dum conceito para outro. As categorias conceituais (palavras que usamos para descrever a realidade) são como fenómenos dentro da nossa cabeça em que na maior parte do tempo se fazem jogos de palavras.

Quando se entra na física quântica, e esta é uma das razões por que David Bohm sugeriu a ideia holográfica (com Karl Pribram como se verá mais adiante), começam a produzir-se efeitos reais em tal conceção. Quando se toma duas partículas subatómicas, como os eletrões, em circunstâncias normais, sempre que se faz algo a uma, a outra acabará afetada não importando quão afastadas possam estar. Como pode isto acontecer? O que esta descoberta nos diz é que a *matéria* está *unida* fisicamente até mesmo quando separada, quer dizer, a energia ainda está lá conectando-as (quanto mais não seja pela lei da conservação da energia). Naturalmente isto levanta uma questão imediata e de certa forma, óbvia: se se regredir bastante no tempo, todas as partículas (e matérias) deste universo inteiro (que se está expandindo ao que parece), estariam todas interlaçadas num conjunto menor ou igual ao tamanho de uma simples ervilha. Segundo esta análise da física quântica, mesmo agora que essas partículas estão separadas e supostamente se expandindo (os estudos parecem confirmá-lo) energeticamente elas estão ainda unidas, tal como nós com o universo.[5] No fundo, todos nós somos feitos de átomos. Pode-se pensar – por que não? – que não há separação entre eletrões e, portanto, não há uma separação real entre a humanidade. Para se perceber esta imagem basta que se pense algo como isto: todos respiramos o mesmo ar e, possivelmente, o mesmo ar que também os dinossáurios respiraram. Tudo parece estar de alguma forma interligado. Neste sentido, o maior segredo, o maior mistério pode ser interrogar até que ponto a realidade individual não é uma ilusão (um constructo mental), tal como Schopenhauer declarara na sua obra maior (salvaguardadas as devidas diferenças).

De um modo muito genérico, poder-se-ia dizer que tal ilusão nasce do modo como a nossa cabeça percebe o mundo. Pode-se procurar pela mais concentrada e profunda investigação científica a fonte externa desta ilusão mas é de crer que nunca se encontrará. Isto porque, como já se sugeriu, as ilusões vêm de dentro, são fabricações da nossa "cabeça". Recorde-se aqui uma cena do filme *Matrix*, num diálogo entre Neo (Keanu Reeves) e Morpheus (Laurence Fishburne) em que este último explica:

[5] Se se considerar que o universo é a totalidade do espaço e do tempo, então pode dizer-se que «por definição inclui tudo, mas alguns físicos falam de universos paralelos, separados do nosso. O nosso universo tem cerca de 14 mil milhões de idade, determinada a partir da sua velocidade de expansão e das idades das estrelas». Joanne Baker, *op. cit.*, p. 205.

> "o seu aspeto é agora o que nós chamamos *autoimagem* residual. É a propagação mental do seu ego digital".
> Pergunta Neo, tocando numa cadeira: "Isto não é real?",
> e Morpheus responde: "Como você define real? Se você está falando sobre o que você pode sentir, o que você pode cheirar, o que você pode provar e pode ver… então *real* são simplesmente sinais elétricos interpretados por seu cérebro".[6]

Foi dito dois parágrafos atrás que as únicas realidades que conhecemos parecem ser aquelas que o nosso cérebro parece fabricar. Ignorando por agora o detalhe do uso da palavra cérebro, o que significa afirmar isto? Note-se o seguinte: os nossos cérebros introduzem e interligam informações e, às vezes, dão-lhe forma (às vezes porque seria impossível processar toda a informação que o cérebro recebe a todos os instantes). Não é que a imagem seja (exista) "lá fora", é o cérebro que esta adquirindo dados para fazer a conversão numa imagem de acordo com os nossos próprios sistemas de convicções conscientes e inconscientes. Sabe-se (tem-se a ideia de) como isto se processa: a luz entra pelos olhos, bate na parte de trás da retina, dispara impulsos eletroquímicos que viajam através de neurónios à parte de trás de cérebro (o lobo occipital), onde é recebida e processada a informação visual (as suas áreas associativas implicam a interpretação do mundo visual e transportam por sua vez essa experiência visual para a fala) – onde num décimo de segundo, o cérebro muito habilmente reúne tudo isto e como que diz: isto é o que se passa lá fora.[7] Somos a *imaginação* de nós mesmos e, como se verá no final deste capítulo, esta afirmação é não só legítima como adequada. Construímos de tal forma uma imagem de nós mesmos que julgamos ser intocáveis e inalteráveis ao longo de todo o processo das nossas vidas, ignorando que, se não fosse a intimidade da mente a garantir a autenticidade e a identidade do nosso "Eu", que poderíamos muito bem estar sempre a duvidar da nossa existência. Talvez estas palavras possam parecer exageradas agora mas certamente serão corroboradas no final.

É inegável como a intimidade nos dá a consistência da nossa identidade: não só pelo reconhecimento que formamos de nós no plano físico ou corporal (reconhecemo-nos como sendo nós ao longo do tempo, no processo de envelhecimento) como pela constância psíquica que nos fornece. E, no entanto, tende-se a esquecer frequentemente que o ser humano está sempre num processo dialético de *re*construção e que o seu próprio desenvolvimento resulta da sua interação com o ambiente, desde o ar que respiramos aos alimentos que comemos, como sugere André Giordan:

---

[6] *Cf. The Matrix*, realizado por Andy e Lana Wachowski (EUA e Austrália, 1999, 136 minutos).

[7] William A. MacKay, *Neurofisiologia sem Lágrimas*, trad. António Canhão, Maria A. Pato e Luis Marques (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), pp. 91-106.

> Todos estes elementos integram-se em mim, não se contentam com trazer-me energia. Eles passam a ser Eu. Sim! O meu Eu mais íntimo, aquele que me constitui. Abandono-os passado um tempo mais ou menos longo, segundo os lugares do meu corpo onde se encontram e as reciclagens de que são objeto…
>
> O balanço de todas estas operações é edificante: três quartas partes dos átomos que hoje me constituem terão praticamente desaparecido no espaço de um ano, suplantados por outros (…) De maneira mais natural do mundo, eu nunca sou quimicamente idêntico, sem deixar de ser, humanamente falando, o mesmo.[8]

Ora, é nesta "mesmidade" que a intimidade se faz sentir. É nesta perceção da identidade (daquilo que se é) que a intimidade reivindica a sua existência. Dizendo de outra forma: é na intimidade (na vivência consciente) que se afirma a identidade. Quando, por exemplo, Robert Sternberg evidencia a importância da consciência da experiência e da intensidade emocional para a contribuição do nível de intimidade (não está errado afirmá-lo no contexto da psicologia), ignora que é a intimidade que está na base dessa consciência experiente e intensa.[9] E está na base precisamente porque a intimidade, como já se deixou antever, é originalmente potência de relação, sendo por isso constituinte daquilo que o *Homo Intimus* é. Como se viu nos capítulos iniciais, a palavra relação esteve quase sempre presente nas inúmeras definições mas nunca foi devidamente explorada. Questão: por que se diz a intimidade como potência de relação?

Em primeiro lugar, deve ser sublinhado que se define a intimidade como potência. Embora a aproximação a potencialidade seja significativa, deve destacar-se a subtil variação que esta compreende. Na verdade a potencialidade remete para a ideia de uma possibilidade de ação: ter a potencialidade de algo significa ter contida a possibilidade de efetivar algo. Quer dizer, na noção de potencialidade está subjacente – permita-se o tom aristotélico para este efeito – o caráter do que existe em potência por oposição à atualidade. Repare-se como potenciação pode ser traduzida como o ato ou efeito de potenciar, quer dizer, de elevar, aumentar, reforçar (portanto, potencializar). Aquilo que se pretende dizer não é que a intimidade tem a potencialidade (disto ou daquilo) mas que é a potência de fazer (se se quiser utilizar os mesmos termos, é a diferença entre dizer que pode elevar e aumentar e entre dizer que eleva e aumenta).

Esta potência da intimidade é determinante a todos os níveis da vida humana, pois sem ela a efetivação de qualquer atividade mental do *Homo Intimus* não sucederia. Naturalmente a intimidade não é pura potência. Se assim fosse, seria como um barco desgovernado em pleno oceano: ora encalhando em bancos de areia, ora batendo em

[8] André Giordan, *O Meu Corpo. A Primeira Maravilha do Mundo*, trad. Armando Pereira da Silva (Lisboa: Instituto Piaget, 2000), pp. 96-97.

[9] *Cf.* Robert J. Sternberg, «Triangulating Love», in *The Psychology of Love*, ed. M. L. Barnes e Sternberg (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 119-138.

rochas, até que se abrisse um rombo e se afundasse. A intimidade é potência de relação ou ação. Quer isto dizer, num primeiro momento, que a intimidade tem o poder de estabelecer conexão, afinidade, relação. Dir-se-ia assim que tal como a consciência, a intimidade é algo que não se manifesta mas que torna possível a manifestação, pois tal como aquela, esta efetiva, produz, origina relações.

Note-se que a palavra *relação* aponta já num sentido muito específico: ela é ação, quer dizer, é algo que remete para um posicionamento, modo, orientação. Curiosamente, ou melhor, paradoxalmente se tomada simplesmente, *stricto sensu*, a relação não designa coisa nenhuma, não aponta coisa nenhuma. A relação ganha sentido pela existência de entes, de coisas, mesmo que a relação possa inclusivamente designar o que essas coisas não são. A relevância da relação é por demais evidente, pois acerca dessas mesmas coisas, é ela que assume a tarefa de determinar o que se passa entre coisas e, em última análise, é ela que (num certo sentido), pode mesmo assegurar a identidade da coisa ou, inclusivamente, a pensabilidade dela. Este será provavelmente o que mais interessa considerar neste conjunto, como de resto se verá.

Não será certamente por um capricho (mas antes por uma inspiração aristotélica) que Kant enumera uma tábua de categorias (formas ou condições *a priori*) que, como se sabe, permitem "pensar" através do entendimento (não se pode nem pensar sem elas nem sem os princípios que delas derivam) os dados sensíveis ou da experiência (fornecidos pela sensibilidade)[10] e assim ajuizar (a faculdade de julgar é o mesmo que a faculdade de pensar). Kant está ciente da importância do juízo disjuntivo e por isso as catalogações feitas a partir da "Inerência e subsistência" (*substantia et accidens*), da "Causalidade e dependência" (Causa e efeito), da "Comunidade" (ação recíproca entre agente e paciente) encontram eco, quer dizer, ganham o seu pleno sentido inscritas na categoria da *Relação*. Veja-se, embora possa não ser assim tão evidente como o próprio Kant admite em afinidade com as demais categorias, a relação de comunidade – de ação recíproca –, é a exaltação da relação considerada em absoluto; por exemplo, a relação entre dois termos não existe entre outros dois, ou, que a relação possui a sua forma invertida, ou, que a negação de uma relação não deixa de manifestar uma relação, etc., o que coloca os termos, pensa-os, não como subordinados mas como coordenados (forma

[10] Diz-nos Kant no primeiro parágrafo da «Doutrina Transcendental dos Elementos» (Estética Transcendental): «A capacidade de receber representações (recetividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece i*ntuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos carateres],e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado». Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994), b 34 (p. 61).
A famosa frase kantiana da "Lógica Transcendental": «Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas». *Ibid.*, b 75 (p. 89).

uma ligação diferente das demais, isto é, "opera" de acordo com a atuação natural do entendimento).[11]

Retomando, a tarefa de deduzir ou produzir uma aclaração do sentido da relação reveste-se de um caráter insólito: a possibilidade de uma ontologia da relação estabelece-se segundo a ambivalente premissa de que a existência da relação só se vem a verificar quando ela é chamada a existir. Quer isto significar que a *relação* não é nenhum ente, não é uma entidade, substância, mas acontece entre os entes. Como relembra Jean-Luc Nancy a propósito de uma ontologia da relação, a relação

> É – na medida em que é, ou segundo o modo de ser que justamente não é o do ente (digamos: a presença, o acontecer, o estar-aí) – da ordem daquilo que os estoicos designavam como o incorpóreo. (…) Segue-se daí que a relação não é nenhum ente: nada de distinto, mas sim a própria distinção. Ou mais exatamente, é o distinguir-se no qual o distinto tem a sua propriedade, e tem-na apenas em relação a outros distintos.[12]

A relação está ontologicamente admitida na intimidade. Repare-se como, por exemplo, do ponto de vista da experiência de perceção consciente, a própria noção de relação parece inscrita, ou melhor, parece querer inscrever uma certa uniformidade, quer dizer, uma certa constância e unidade. Nesta perspetiva de uma certa uniformidade que a relação arrasta, não há propriamente lugar para os dualismos, pois não parecemos ter a experiência da relação (isto é, a asseveração de elementos relacionais). Uma leitura mais que significativa para este caso: não experimentamos a consciência sem corpo nem vice-versa, mas sim aquilo que somos (a união desses elementos).

Como se viu nos capítulos iniciais, era precisamente o aspeto relacional da intimidade que era destacado pelos diferentes autores ainda que o contexto fosse diferente. O aspeto relacional da intimidade é inegável tal como parece ser onticamente inegável que a intimidade está inerente a todo o acontecer humano, incluindo a vivência da sexualidade. Assim, é manifesto que a intimidade enquanto potência de relação aconteça ao nível mental. Sem adensar por enquanto o assunto, dir-se-ia que todo o indivíduo humano na intimidade da sua mente, encontra a sua própria consistência e identidade – uma vez que se reconhece como ponto de convergência de uma inestimável rede de relações (o que por sua vez significa que ele é também gerador de efeitos relacionais). Se se quiser dizer isto de uma forma mais direta afirme-se que a

[11] «*Terceira observação*. Numa única categoria, a da *comunidade*, que se encontra sob o terceiro título, não é tão evidente, como nas demais categorias, a concordância com a forma de um juízo disjuntivo, que lhe corresponde na tábua das funções lógicas. Para nos assegurarmos dessa concordância, temos de observar que, em todo o juízo disjuntivo, a esfera (o conjunto de tudo o que está contido nesse juízo) é representada como um todo dividido em artes (soc conceitos subordinados); não podendo estar um dessas partes contida na outra, são pensados como *coordenadas* uma à outra, não como *subordinadas*, pelo que se não determinam entre si *num só sentido*, como numa série, mas *reciprocamente*, como num agregado (quando se põe um membro da divisão, todos os outros são excluídos e inversamente)». Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, b 112 (p. 114).

[12] Jean-Luc Nancy, *O "Há" da Relação Sexual*, trad. Pedro Eiras (Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2008), pp. 26-27.

consistência da nossa mente acaba por revelar e reconhecer a existência da intimidade como elemento determinante e fundamental na constituição do indivíduo, pois somos aquilo com que nos relacionamos e com aquilo com que nos fazemos relacionar.

A intimidade definida enquanto potência de relação constituirá a fórmula que subjaz ao *Homo Intimus*, o que significa que é a partir da intimidade que o homem acontece enquanto ser humano consciente de si e do mundo. Na verdade, ser consciente de si e do mundo pressupõe a todos os níveis a existência da intimidade. Ou seja, ter intimidade com alguma coisa (seja connosco próprios, seja com outros ou com objetos) é ter já uma certa forma de consciência. Por isso se pode dizer sem haver qualquer tipo de passagem lógica ilícita que ter intimidade com a consciência (potência de relação) e ter consciência da intimidade acabam por significar o mesmo, uma vez que a intimidade é já de alguma forma consciência. Assim, e num certo sentido, se pode dizer que a mão é como que a práxis do pensamento, pois que torna possível esse fazer executante do pensado, tanto mais se a descoberta em causa for a do outro com que criamos relações.

Fica claro que a intimidade é subjetividade e é condição de possibilidade para a intersubjetividade. Não parece haver aqui qualquer tipo de novidade, pois a subjetividade sempre foi condição essencial para a intersubjetividade. Também o dito "mundo interior" do sujeito é constituído por tudo aquilo que é o sujeito, logo a sua subjetividade é também ela, o resultado do entrelaçamento com o mundo (o mundo interior é o lugar dos sonhos, dos desejos, das carências, etc. e, portanto, implica o conhecimento desse mesmo mundo).[13] É impensável, como se sabe, a constituição solitária do mundo – até porque o próprio conceito de mundo implica a existência de outros que fazem mundo. Aliás, não só é impensável como é impossível: todo o *Homo Intimus* desde o seu desenvolvimento fetal até ao último dia da sua vida é um intricado conjunto de relações humanas.

Thomas Kasulis, procura descrever a intimidade, atribuindo cinco características distintivas, mas acaba por não poder conceber outras características que não as descritas, uma vez que estava cingido a um terreno muito específico de investigação e não poderia, portanto, vislumbrar o alcance que a definição de intimidade poderia conter. Atentemos nalgumas dessas características propostas pelo autor, para uma melhor compreensão não só da sua definição como das limitações da mesma.[14]

[13] Vejam-se, por exemplo, as palavras de Muldworf a propósito da subjetividade e do desejo como essencial para a descoberta daquela: «o "mundo interior" do sujeito é o dos seus desejos, constituído a partir deles, visto que desejar é apelar para outrem, e neste movimento ele incorpora esse outrem como um dos seus constituintes. É precisamente pela constituição do desejo que o indivíduo se desprende da necessidade biológica e que na sua relação com outrem – inseparável da satisfação da necessidade – ele acede à subjetividade». Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 59.

[14] «Now oriented to some of the experiences and ideas relevant to studying intimacy, let us examine its characteristics in a more systematic manner. In discussing such relations we have already, directly or indirectly, referred to the following: 1. Intimacy is objetive, but personal rather than public. 2. In an intimate relation, the self and other belong together in a way that does not sharply distinguish the two. 3. Intimate knowledge has an affective dimension. 4. Intimacy is somatic as well as psychological. 5. The ground of intimacy is not generally self-conscious, reflective, or self-illuminating». Thomas P. Kasulis, *op. cit.*, p. 32.

Thomas Kasulis refere que a intimidade é algo de pessoal e não público. Embora se possa concordar parcialmente com esta característica, note-se que na afirmação de tal fenómeno (não ser público), parece estar implícita a ideia de uma esfera íntima, pessoal e que inviabilizaria a possibilidade de se alargar a esfera relacional, não permitindo que a intimidade tal como é entendida pudesse ser responsável pelas relações que se estabelecem em público. A segunda característica refere que é de crer que a intimidade (tomada como relação íntima) não deve ser remetida a uma conceptualização romântica como Kasulis sugere, pois parece que a intimidade é aquilo que existe num par intocável que apenas vive em função de si mesmo e faz mundo para si mesmo (como se pudesse ser possível não viver num mundo de pessoas, feito por pessoas, ou, ainda no limite, que se tal fosse possível por absurdo, fazê-lo sem qualquer grau de intimidade). A terceira característica aponta para uma dimensão que, como se irá ver mais adiante, se pode aceitar: o conhecimento íntimo como uma dimensão afetiva, uma vez que o papel que a afetividade desempenha na estruturação da mente está inegavelmente ligado à intimidade. O "estar ciente de" (alguma coisa) implica sempre um certo grau de afetividade estabelecido com o mundo: o *saber* constitui-se pelo modo como o *Homo Intimus* se deixa afetar e como afeta os outros, e, por isso, a intimidade tal como aqui é defendida, é central em todo o processo de socialização ou humanização do humano (se é que se pode dizer desta forma) pois toma em si e a partir de si a responsabilidade de efetivação do mundo em que se mundaniza. A quarta característica: que a intimidade é somática tal como é psicológica, e não se vê como pudesse ser de outra forma. Não descartando a hipótese que o sentido de psicológico utilizado pelo autor possa (eventualmente) ser outro, toma-se aqui num sentido mais abrangente aproximando-o ao mental: a intimidade, se está inscrita no coração da subjetividade, se a subjetividade se inscreve na e pela intimidade, então ela assume necessariamente a ordem do mental, sendo que a mente é sempre um produto ou resultado da integralidade do homem. A quinta característica proposta por Thomas Kasulis, deve absolutamente ser rejeitada dado que entra em aberta contradição consigo mesma. Afirmar que a intimidade não é (ainda que o autor mencione que não é geralmente) o terreno propício para o auto-conhecimento ou o conhecimento de si, mesmo ao nível de uma hipotética clarividência, insere um grau de incoerência nas restantes características (sobretudo nas três primeiras) que torna insustentável a sua descrição.

Neste sentido, o embate que estabelece com a tese da intimidade que aqui se expõe é por si mesmo evidente e não merece mais atenção sobre ela. Ora, do que tem vindo a ser dito é de realçar o caráter da intimidade como potência de relação, pelo que

se pode procurar sintetizar esse conjunto de reflexões numa definição fundamental, e que pode ser traduzida na seguinte fórmula:

$$\boldsymbol{I = Pr}$$

sendo que o ***r*** da fórmula é entendido como (**r** V ***a***), em que,

I = Intimidade

P = potência

r ou ***a*** = ação ou ***r*** = relação, em que este ou é naturalmente inclusivo, uma vez que a potência tanto é de ação como de relação [pois ação aqui significa relação e relação ação], e deve ser lido como:

a intimidade é igual à potência de relação (ou ação),

ou, simplesmente,

intimidade é potência de relação.

Assim, a intimidade na sua forma mais pura (se é que se pode referir deste modo) nada mais é do que a potência de relação que estabelece, seja ao nível neuronal (como se verá) ou ao nível das relações pessoais e intersubjetivas. A intimidade é (enquanto *pr*) aquilo que marca incontestável e permanentemente o que significa ser humano num mundo de humanos. Quer isto significar que sempre que se pensar em intimidade se terá de ter presente esta potência de relacionação. Sem esta definição de intimidade nada faria sentido nem nada poderia ser pensável neste quadro de entendimento do *Homo Intimus*. Pode dizer-se que esta será uma definição que pode ser facilmente aplicada na linguagem corrente, na linguagem comum de intimidade, como se pôde verificar pelas abordagens realizadas anteriormente. Contudo, e sem perder de vista a definição de intimidade que se obteve, há um horizonte a partir do qual se exige uma resposta mais adequada. Esse horizonte é o da reflexão filosófica profunda em torno da mente e que a constituição de uma *Intimalogia* exige por si mesma.

Assim, face aos desafios da reflexão filosófica, a definição encontrada é dilatável. A definição pode e deve ser ampliada sobretudo quando considerada à luz dos problemas que a reflexão filosófica contemporânea levanta. As possibilidades de resposta que um alargamento da definição de intimidade pode responder sugerem essa medida. É disto exemplo a problematização da consciência enquanto aspeto fundamental a ter em conta numa *Intimidadelogia*, que exige por força da argumentação uma formulação mais adequada. Considerando os aspetos relacionados com a mente e com a consciência, propõe-se que a intimidade possa ser sintetizada para o campo da filosofia, em concreto para a neuro-filosofia e filosofia da mente, numa segunda fórmula cuja enunciação é:

I = Pr.Ic

(ou simplesmente ***I = PrI***)

isto é, em que

I = Intimidade

Pr = potência de relação (ou ação),

Ic [ou simplesmente ***I*** = Imagem] = imagem consciente (ou dito imagem-consciência), e, que pode ser lido como,

a intimidade é igual à potência de relação (ou ação) da imagem, ou

a potência de relação com que a imagem-consciente se dá.

Dizendo de outra forma, dentro das questões levantadas pela filosofia da mente, a intimidade é a competência (potência de relação) que a imagem tem (de se dar) na mente. Ou ainda, a intimidade é a potência relacional que existe no seu dar-se como imagem-consciência na mente e, com isso, fazer mundo. Este "na mente" não deve ser entendido como um lugar mas como o lugar, isto é, tal como o tempo exige uma mensuração para a compreensão da sua passagem, a mente exige a intimidade, e esta aquela. Uma intimidade sem mente não existe, e uma mente sem intimidade seria cega.

Repare-se ainda que expressar de a intimidade da mente, não é por acaso: se se usasse uma expressão como a intimidade *na* mente, isso significaria dizer que existiria algo como uma intimidade e que estaria "situada" *na* mente (o que seria por si mesmo um absurdo). Tal não é o caso e deve ainda acrescentar-se ainda o seguinte: quando se afirma a intimidade da mente isto não quer significar, única e exclusivamente, que a mente é íntima mas igualmente que aquilo que caracteriza essencialmente a mente é a intimidade. A intimidade da mente refere a contiguidade de uma coisa a outra. Atenção: não se está com esta afirmação a dizer que a mente *per se* é intimidade. Se assim fosse, nos casos de perda de consciência, perder-se-ia a mente, e isso parece não se verificar (como se perceberá mais adiante). Nestes episódios, e como é facilmente discernível, não há qualquer forma de intimidade, não pode haver, pois a intimidade estabelece-se, como vimos, pela potência relacional da imagem-consciente se dar na mente, o que quer dizer que a mente, de alguma forma, está sempre "consciente", alerta. A intimidade da mente é, assim, aquilo que caracteriza o *Homo Intimus*, quer dizer, a intimidade residente – *da* mente – é o fator diferenciador e estimulador para que o homem seja aquilo que é no seu estar no mundo em *ex*posição. É também aqui que começa o estabelecimento de uma *Intimalogia*, que procura dar respostas e justificações para o

mundo humano em que vivemos, ao invés de apenas estabelecer uns quantos princípios de pesquisa científica como fez Alcino Silva.[15]

Sintetizando, há duas definições para a intimidade mas sublinhe-se desde já que a existência de uma não invalida a existência da outra. A primeira, em que *I = Pr*, que pode ser sempre aplicada em qualquer contexto e facilmente entendida enquanto tal (diga-se que para se assimilar a validade desta definição, se não se tivesse procedido ao seu alargamento em virtude da problematização que a mente suscita, provavelmente esta definição por si só responderia a muitas das questões da filosofia). Uma segunda definição em que a fórmula *I = PrI* é não só a raiz de uma *Intimalogia* e, portanto, definidora do estar-sendo do *Homo Intimus*, como procura responder aos grandes desafios e problemas suscitados pela compreensão da mente. De notar que salvo raras exceções, como a conceção metafísica do nascimento da intimidade e a existência da intimidade a nível microscópico, está-se sempre a aplicar esta fórmula no entendimento geral da intimidade da mente. Esclareça-se ainda alguns aspetos desta definição.

Caberia desde logo perguntar, por que razão se especifica a intimidade como potência de relação ou ação da imagem consciente ou imagem-consciência? Já se disse que ter intimidade com alguma coisa parece ser ter uma certa forma de consciência com essa coisa. Para se responder à pergunta formulada no início deste parágrafo, deve dizer-se sem rodeios que a intimidade só é consciência quando há (é) imagem (que se subentende consciente). Dito de outra forma, só há consciência quando há intimidade, ou de forma inversa, não pode haver consciência sem intimidade (porque a intimidade enquanto *Pr.I* é consciência). No entanto, a intimidade da mente nada mais é do que a ideia de que a mente, de alguma forma, está sempre consciente daquilo que existe.

Note-se ainda o seguinte: se é verdade que a imagem que se forma na mente resulta da criação de padrões neurais, então pode acontecer que também aí exista alguma forma de intimidade. Recorde-se como Aristóteles precisara a importância da imagem para o processo de entendimento da realidade ao referir que não poderemos pensar sem imagens (leia-se sem a intimidade em quanto *Pr.Ic*), ou seja «a alma nunca

[15] Referimo-nos a um artigo da autoria de Alcino J. Silva (do Departamento de Neurobiologia, Psiquiatria, Psicologia e do Instituto de Pesquisa do Cérebro da UCLA, Los Angeles), intitulado «Intimology and the search for cognitive mechanisms», que gentilmente cedeu para leitura. Neste ensaio, Alcino Silva expõe não tanto uma ciência do íntimo mas os princípios que devem presidir à constituição íntima da ciência, uma metodogia íntima à ciência: «I propose the developement of methods for systematically and objectively studying and improving the *modus operandi* of research and development. This effort (intimology, a term originating from the latin *intimus*, meaning the "inner most") will benefit all aspects of science, from education of young scientists to research, publishing and funding, since it will provide explicit and systematically tested frameworks for practices in science. To illustrate its goals, I will introduce a hypothesis (the *Convergent Four*) derived from experimental practices common in molecular and celular biology. This intimilogy hypothesis proposes that there are at least four fundamentally distinct strategies that scientists can use to test the connection between two phenomena of interest (A and B), and that to establish a compelling connection between A and B it is crucial to develop independently confirmed lines of convergent evidence in each of these four categories. The four categories include *negative alteration* (decrease probability of A or p(A) and determine p(B)), *positive alteration* (increase p(A) and determine p(B)), o*bservation* (examine whether A precedes B) and *integration* (develop ideas about how to get from A to B and integrate those ideas with other available information about A and B). I will discuss both strategies to test this hypothesis and its implications for studies of cognitive function».

pensa sem uma imagem» (*De Anima*, 431a 16). De facto, a importância desta relação esteve e está sempre pressuposta nas conceções dos artistas e intelectuais, como por exemplo no romance de Saul Below, *Ravelstein*.[16] Parece inegável que viver é ter imagens. Aliás, nunca o mundo moderno viveu e fez viver tanto através de imagens; vivemos com a nossa imagem e pela nossa imagem e com as imagens que nos atravessam. A neurociência dá conta desse facto pois como refere António Damásio, «a perceção de objetos e situações, quer ocorram no interior do organismo quer no seu exterior, requer imagens».[17]

Pensando na intimidade como sendo uma certa forma de imagem (potência de relação da imagem) que permite a estruturação do estar-sendo no mundo, e tendo presente que aquilo que caracteriza uma imagem é um certo estar consciente de (ter uma imagem é ter já de alguma forma consciência de alguma coisa), então a intimidade permite pensar a existência indubitável da consciência no *Homo Intimus*.

Acontece que já se referiu e ficou claro que a intimidade tem sempre um aspeto relacional, pelo que a *Intimidade* enquanto *Pr.Ic* permite pensar na existência de outros. Aliás, permite pensar na possibilidade de que os outros são também possuidores de intimidade. A intimidade não é apanágio de um único ser humano que, por acaso, se pôs a pensar na intimidade, no *Homo Intimus*, e resolveu escrever uma tese sobre isso (pelo menos há todos os outros autores que escreveram sobre a intimidade, ainda que fora do contexto da filosofia, mas esqueça-se esta argumentação por agora). Ou seja, é perfeitamente aceitável poder pensar-se que os outros devem ter de alguma forma de intimamente se darem ao mundo.

É aceitável e legítimo que eles acedam ao mundo e, portanto, é legítimo pensar-se não só que os outros também possam ser seres humanos possuidores de intimidade mas que é pelo acesso que tenho aos outros e pelo acesso que sinto dos outros, que me é dada a autenticidade e a verificabilidade das suas existências.

Seja-se claro a este respeito: este acesso aos outros é intimidade, quer dizer, eles tornam-se íntimos à consciência. Nesta possibilidade configura-se e estrutura-se o lugar da evidência e poder-se-ia dizer em tom cartesiano: sou *Homo Intimus* para os outros, logo existimos. Ainda que um existencialista abordasse criticamente esta formulação referindo a precedência da existência sobre a essência, poder-se-ia sempre contra-argumentar dizendo: existo em intimidade, logo (devem existir ou) existem outros seres

[16] Saul Bellow no romance *Ravelstein*, expressa precisamente a ideia da morte como a cessação das imagens (uma vez que a vida nada mais é que «o que cada um vê incessantemente, as imagens que a vida gera»).

[17] «Exemplos de imagens relacionadas com o exterior incluem as imagens visuais, auditivas, tácteis, olfativas e gustativas. A dor e a náusea são exemplos de imagens do interior. Para ser capaz de responder a um estímulo, de forma automática ou deliberada, o organismo necessita de imagens. A capacidade de antecipar e planear o futuro também requer imagens». António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, p. 219.

em intimidade, uma vez que o que caracteriza a intimidade é a sua capacidade relacional, cumprida na dialética humana interioridade e exterioridade, ou, como se verá na dialética íntimo/extimo. A alteridade é um exemplo desta dialética como revelação e materialização daquilo que é a intimidade, porque, como refere Levinas:

> a alteridade de outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos. A sexualidade fornece o exemplo dessa relação, realizada antes de ser refletida.[18]

Veja-se isto ainda em termos mais vulgares: o que é ter intimidade com a nossa própria consciência senão ter-se a noção de que aquilo que se sente e pensa (em nós) é-nos dado por esta consciência que se afirma no processo de identificação, no processo de perceção? Isto quer significar que o sujeito estabelece uma relação de tal forma íntima consigo mesmo que isso só pode ser (uma relação de) intimidade. Dito de outra forma, ter intimidade (da consciência) é ter consciência de si enquanto ser dotado de consciência. Por exemplo, ser íntimo com a consciência quer dizer ter-se a noção de que se é um ser pensante que faz alguma coisa no mundo.

A verdadeira intimidade é saber o que se é realmente, ou melhor, a intimidade revela a nossa verdadeira identidade, uma vez que somos sempre íntimos de nós mesmos. Dito ainda de uma outra forma, o encontro íntimo (connosco mesmos) é um encontro com o autêntico, com o que de mais genuíno temos e somos, logo, o encontro com a nossa intimidade é o que somos autenticamente e não o que desejamos. Compreender este ponto significa compreender a razão pela qual grande parte da humanidade vive alheada, anestesiada, alienada, imersa num remoinho emocionalmente condicionado que trai a relação de intimidade na sua força. A força do mundo na sua exterioridade está dentro do mundo interno de cada sujeito. Quando o *Homo Intimus* vive na plena consciência da sua intimidade, cada vez que se *ex*-põe ao mundo, não só o muda como o enriquece. Assim, ter intimidade com a consciência significa antes de mais que o sujeito sabe-se proprietário de um certo estado mental a que pode chamar a sua consciência, quer dizer, ganhou intimidade (no fundo, relacionou-se) com a sua consciência, com o seu estado mental que lhe permite determinar todas as restantes coisas nos diferentes ambientes. É um saber-se conhecedor daquilo que acontece em si e no mundo e que vulgarmente se designa como um "estar consciente". Mas como a intimidade é relacional e imagem consciente, quer dizer, é da relação que emerge, a intimidade é sempre e primeiro que tudo um "nós" (o que acentua o caráter relacional

[18] E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 112.

da intimidade). Não parece haver aqui qualquer contradição: é como se este nós estivesse, de alguma forma, antes do próprio eu, antes da identidade, pois nasce-se sempre e já a partilhar um mundo – mundo que é já sempre anteriormente partilhado. O mundo é um conjunto de realidades e isso não impede que possa haver realidades ontologicamente subjetivas no *Homo Intimus*. A intimidade é a realidade no mundo humano, feita entre a interioridade do "eu" e a exterioridade do "nós", sendo que, contudo, não há "nós" sem "eu", nem "eu" sem "nós". Assim, este "nós" é ao mesmo tempo ipseidade e alteridade, uma vez que que aquilo que sou, sou-o por relação aos outros, nos outros, e eles em mim. As diferentes relações entre o Eu e um Tu/Outro seja a partir de Feuerbach, de Merlau-Ponty, de Sartre, de Levinas, Paul Ricouer, Martin Buber entre muitos outros, nas suas diferentes conceções, não deixam de refletir um profundo sentido relacional que se estabelece com a alteridade. A propósito desta alusão a Martin Buber, abra-se um parêntesis para relembrar algo que passa muitas vezes despercebido: nas relações que o ser humano estabelece com o mundo estão também incluídas "coisas" e, nesse sentido, as palavras primordiais de Martin Buber, a saber, "Eu-Tu" e "Eu-Isso", funcionam como referência fundamental de uma filosofia inclusiva e relacional. Um exemplo do que poderia ser uma filosofia da intimidade com as coisas encontra-se na forma como uma criança estabelece relações, dir-se-ia, originárias com os objetos, em que muitos dos

> movimentos, chamados reflexos, são um instrumento indispensável à pessoa na construção de seu mundo. Não é verdade que a criança percebe primeiramente um objeto, e, só então entra em relação com ele. Ao contrário, o instinto de relação é primordial, como a mão côncava na qual o seu oponente possa se adaptar. Em seguida acontece a relação, ainda uma forma primitiva e não-verbal do dizer-Tu. A transformação em coisa é, entretanto, um produto posterior, provido da dissociação das experiências primordiais, da separação dos parceiros vinculados — fenômeno semelhante ao surgimento do Eu. No princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o a priori da relação; o Tu inato. Quando se vive numa relação realiza-se, neste Tu encontrado, a presença do Tu inato. Fundamentando-se no a priori da relação, pode-se acolher na exclusividade este Tu, considerado como um parceiro; em suma, pode-se endereçar-lhe a palavra-princípio.[19]

O "nós" referido é e só pode ganhar significado, de facto, através da intimidade. O que faz desta intimidade a potência de relação intrínseca a todos os seres humanos? Quando nascemos já encontramos um mundo partilhado em e pela intimidade. Foi já mencionado inicialmente que a intimidade é fonte criativa, no sentido em que fazer mundo, mundanizar(-se) é já estar em criação continuada de sentido e significado

[19] Martin Buber, *op. cit.*, p. 59.

perante si e os outros, e é de crer que será a partir de tais pressupostos que poderá ser admitida a existência de outras mentes (como se verá mais adiante).

A tese pode ser assim anunciada com base nas definições instituídas: a intimidade (potência de relação da imagem consciente) representa a nossa natureza mais íntima, pois que veicula não só a nossa forma de estar no mundo como a nossa forma de ser no mundo. Nesse sentido, a intimidade da mente fundamenta-se enquanto *Pr.Ic*, quer dizer, fundamenta-se através da habilidade das imagens conscientes se darem na mente e com isso se fazer mundo, ou como diz António Damásio:

> é assim que representamos os acontecimentos que dizem respeito a esses objetos, e é assim que graças à nossa imaginação criadora, podemos inventar novas imagens para simbolizar objetos e acontecimentos ou representar abstrações, novas imagens que vão para além das imagens baseadas diretamente do corpo.[20]

Isto nada mais é em última instância do que a intimidade em toda a sua plena atividade potencial, o que significa para o efeito a relação que o *Homo Intimus* estabelece com o ambiente e de que António Damásio volta a dar indicação:

> As imagens que temos na nossa mente, portanto, resultam de interações entre cada um de nós e os objetos que rodeiam os nossos organismos, interações essas que são mapeadas em padrões neurais e construídas de acordo com as capacidades do organismo. Está bem de ver que esta perspetiva de forma alguma nega a realidade dos objetos. Os objetos são reais.[21]

Como é óbvio, só se pode ter intimidade com algo ou alguém se se estiver consciente disso; não pode acontecer haver intimidade com aquilo de que não se está consciente, como não pode acontecer haver água sem moléculas de hidrogénio (H_2O). É legítimo afirmar-se que a intimidade confere sentido à mente, o que significará que ela dá sentido à existência humana. Existência que é sempre um estar-sendo, isto é, que representa a dimensão temporal e espacial do *Homo Intimus*. O vivido só se configura através dessa duração que foi, é, estar-sendo. O "estar" do *Homo Intimus* dá a afirmação existencial da sua posição no mundo ("estar" é existir), e só se pode estar sendo, quer dizer, configurando essa posição numa continuidade que é sendo (como iremos ver mais adiante). O *Homo Intimus* só existe sendo, quer dizer, como uma constante afirmação do seu estar-sendo no mundo.

Na afirmação de que *I= Pr.Ic*, está assim também a chave para a compreensão do *Homo Intimus* enquanto ser que está sendo temporalmente. Só pelo entendimento do que é a intimidade é que me reconheço como sendo *Eu* na mudança; o que permanece

[20] António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, pp. 229-230.

[21] *Ibid*., pp. 224-225.

constante é a imagem(-consciência) íntima que temos de nós próprios e que, apesar do peso inexorável do Devir, continuamos a reconhecer.

Neste sentido a intimidade é condição de identidade de si mesmo enquanto ser que se reconhece na mudança. Diz Levinas, o Eu não é «um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação».[22]

Todo o indivíduo está intimamente familiarizado com a sua mente, de tal modo que cada *Homo Intimus* conhece a sua mente – não há nem pode haver dois indivíduos que conheçam a mesma mente a partir de dentro (por assim dizer). É no reconhecimento dessa interioridade da mente consciente que o *Homo Intimus* admite a existência de outros seres íntimos. Admite-o na verosimilhança afetiva e cognitiva de não estar só. Parece inegável para a minha mente consciente, por exemplo, que eu não reconheça a existência de outros seres com braços que abraçam ou bocas que beijam. Pode acontecer que este reconhecimento tenha exatamente a mesma validade que o seu contrário, mas a doce ilusão que proporciona é incomensuravelmente mais sedutora.

Talvez por isso a razão pela qual a mente tem uma "estrutura" oculta como a intimidade é que, na sua ligação ao cérebro, a intimidade é ela mesma interna relativamente à mente: é a intimidade da mente. Isto ao invés de invalidar a existência de outras mentes, acaba por ser um fator de legitimação, pois, tal como sabemos e admitimos ser detentores de um cérebro, podemos admitir a existência da intimidade como uma realidade que nos liga. Recorde-se uma brincadeira para esclarecermos este ponto: quando na infância se friccionava uma caneta nas calças e de seguida se levantavam pequenos pedaços de papel da mesa dizia-se que era por magia. Depois na adolescência a magia perdeu-se e tomou-se conhecimento da eletricidade estática. Admitiu-se que há coisas que existem enquanto tais embora não sejam visíveis ou palpáveis. Admite-se que há coisas que existem sem que tenhamos conhecimento delas. A intimidade é uma destas coisas que opera no mundo humano sem que haja uma consciência imediata dela. A intimidade é a estrutura relacional que confere unidade sistemática do mundo do *Homo Intimus*. Imagine-se o seguinte cenário: um sujeito A está no seu *Smartphone* e usa o *wi-fi* do aeroporto através da rede "Airport X" para navegar na internet. Os sujeitos B, C e D usam também a rede "Airport X" com wi-fi. Embora nenhum dos sujeitos saiba o que cada um dos outros sujeitos está a ver ou ouvir, partilham a mesma rede. Assim é a intimidade: cada um dos sujeitos pensa e perceciona as suas coisas sem deixar de partilhar a mesma característica que os define: a

[22] E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, p. 22.

intimidade da mente. Sabendo-se que o mundo em que se vive se constrói na unidade das ações dos múltiplos sujeitos, é inevitável a não admissão desta identidade invisível da intimidade, ou, na perspetiva de Dean Radin viver com "entangled minds".[23]

A intimidade é o elemento determinante daquilo que significa ser humano, e as palavras de Daniel Serrão indiciam essa compreensão quando refere: «um ser humano descobriu, na sua intimidade pessoal, que conseguia avaliar e valorizar a sua forma particular de ser e de estar no mundo, porque era *logos*, gerador *de chronos* e sujeito a *pathos*, pronunciou pela primeira vez o fonema *ethos* que depois grafou».[24]

[23] A tese de Dean Radin é de que possível admitir que os fenómenos psíquicos estejam interligados como os elementos na realidade física, ou seja, de que vivemos numa realidade interligada: «one of the most surprising discoveries of modern physics is that objects aren´t as separate as they may seem. When you drill down into the core of even the most solid looking material, separatness dissolves. All that remains, like the smile of the Cheschire Cat from *Alice in Wonderland*, are relationships extending curiosly thoughout space and time (…) No longer are psi experiences regarded as rare human talents, divine gifts, or "powers" that magically transcend ordinary physical boundaries. Instead, psi becomes an unavoidable consequence of living in an interconnected, entangled physical reality». Dean Radin, *Entangled Minds. Extrasensory Experiences in a Quantum Reality* (New York: Paraview Pocket Books, 2006), pp. 1-3.

[24] Daniel Serrão, «A Natureza Humana: Obsoleta ou Civilizada?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 68: 3 (2012): p. 488.

II

A INTIMIDADE E A NEUROFILOSOFIA

Capítulo 6

Neurofisiologia do Cérebro ou o Acontecer da Intimidade

Noções genéricas sobre a fisiologia do cérebro. Algumas breves mas necessárias anotações sobre o funcionamento de cérebro. O "acontecer" da intimidade ou uma introdução à compreensão da existência da intimidade no cérebro.

Na sequência da elaboração justificativa de uma *Intimidadelogia*, deve procurar-se atingir a desejável consistência argumentativa. Se, por vezes, tal não ocorre, não devem por isso ser menos considerados os argumentos, pois, do ponto de vista reflexivo, a demanda filosófica é sempre (por essência), uma tarefa inacabada, uma sombra no caminho da criação de luz. Nesta aventura das ideias em intimidade, um tal empreendimento impele a descortinar as possíveis relações que ocorrem entre a estrutura encefálica e pensamento, para aí se procurar verificar a hipótese da existência da intimidade como fenómeno estruturante. Repare-se que mesmo cientistas (assumidamente fisicalistas) como Damásio, Changeux, Edelman (entre outros), admitem a dificuldade de um tal empreendimento.[1]

Como se tem vindo a defender, a intimidade é o que se tem de mais humanamente íntimo e aquilo que nos faz sermos o que somos. Do que se expôs nas linhas anteriores, aceitou-se que a intimidade era potência de relação e que estaria subjacente a todo o acontecer humano, o que significa que se teria na intimidade a razão o fundamento da existência humana. Assim, em última análise, aquilo que existe – segundo o que se tem vindo a desenvolver –, quer no cérebro quer na mente, *grosso modo*, é intimidade.

Semelhante conclusão lógica, a que qualquer mortal poderia facilmente aceder se sobre isso se debruçasse, não deixa de ser por isso menos intrigante. É muito curioso que se leve quase uma dúzia e meia de anos para se ter a capacidade cognitiva de começar a compreender as nossas capacidades, ao passo que um pequeno rato passados dois meses do nascimento encontra-se em plena maturidade (salvaguardadas as respetivas diferenças). Claro que este atingir da maturidade no ser humano não significa, necessariamente, compreender a intimidade, e poder-se-ia mesmo arriscar dizer que poucos serão aqueles que se aperceberão da sua existência. A maturidade é algo que exige vivência plena da intimidade e nem sempre isso parece acontecer. Se se quisesse dizer isto de uma outra forma e com algum sarcasmo à mistura, dir-se-ia que a evolução não terá sido uniforme – parece haver seres humanos retidos mentalmente na

[1] Por exemplo, em Damásio: «a maior parte dos estudos recentes sobre a consciência têm tido como finalidade esclarecer a forma como o cérebro sincroniza e edita os padrões neurais de forma a produzir aquilo que eu chamei o "filme-no-cérebro". Esses estudos, no entanto, não trazem resposta para a parte do mistério que diz respeito à transformação de padrões neurais em imagens mentais». António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, p. 223.

Idade Média. Na verdade, aquilo que diferencia o animal humano do não humano é tão pouco e no entanto tão distinto que pode ser surpreendentes os números a este respeito:

> que nos desenvolvemos durante um período de mais de 13500 milhões de anos, através de um processo gradual de evolução desde os princípios muito simples e inconscientes que envolveram, nas fases posteriores, uma mudança incremental graças à mutação aleatória e à seleção natural. Sabemos também que somos constituídos por mais de 30000 genes com os seus 3000 milhões de pares de base, sabemos que os humanos e os chimpanzés partilharam um antepassado comum há cerca de seis milhões de anos e que, com eles, temos em comum 99,4% dos nossos genes. Por conseguinte, estamos ligados a todas as criaturas vivas e partilhamos, por exemplo, quase 40% dos nossos genes com as alfaces.[2]

Esta admirável diferença marca, no entanto, a nível cerebral todo o percurso evolutivo do homem e do próprio planeta. Questão importante aquela que determina o percurso do homem na terra e como essa diferença alterou todos os cenários de habitabilidade. Contudo, a maior diferença diz respeito à intimidade, e é essa agora a questão que importa explorar, a saber, a relação entre a intimidade (enquanto $I=Pr.Ic$) e o cérebro. Kathinka Evers diz que à medida que vamos compreendendo mais

> dos detalhes dos sistemas reguladores do cérebro e acerca do modo como as emoções, as ideias e as decisões emergem nas redes neuronais, torna-se cada vez mais evidente que os sentimentos, os pensamentos e as preferências têm origem na nossa neurobiologia e que a nossa neurobiologia é profundamente moldada pela nossa história evolutiva.[3]

Para a autora é evidente a relação entre pensamento e cérebro, a relação entre aquilo que se passa na cérebro e aquilo que ele produz. Isto é tanto mais verdade quanto o desenvolvimento proporcionado pelas visualizações das "funções cerebrais" pelo que «houve um aumento significativo no número de estudos neurocientíficos da consciência, de comportamentos complexos da emoção que começam a revelar a base neuronal das funções cognitivas e afetivas».[4] Qual o problema de se colocar estas afirmações de modo tão simplista, senão mesmo redutor?

Já se aludiu que estas posições fisicalistas ignoram ou não prestam a devida atenção a uma série de questões importantes, centrando-se em aspetos práticos ou científicos (ou "problemas fáceis" como diria David Chalmers), e alegam, como se vê

---

[2] Richard Harries, «Meio símio, meio anjo?», *in* Charles Pasternak, ed., *O Que Nos Torna Humanos?*, trad. Pedro Elói Duarte (Lisboa: Texto E Grafia, 2009), p. 73.

[3] Kathinka Evers, «Uma nova perspetiva sobre o cérebro: a emergência da neuroética», *in* Manuel Curado e Nuno Oliveira, orgs., *Pessoas Transparentes: Questões actuais da Bioética* (Coimbra: Editora Almedina, 2010), p. 77.

[4] Kathinka Evers, *op. cit.*, p. 77.
A autora menciona em nota de rodapé a obra de J. Illes, ed., *Ethical Challenges in Advanced Neuroimaging, Brain and Cognition* (New York: Academic Press, 2002). Segundo os dados que se encontram na Revista *Science* (novembro de 2011), são publicados cerca de 60000 artigos ligados às neurociências todos os anos.

mais uma vez nestas palavras, que tudo teria uma base neuronal. Ora, como refere Paul Ricoeur, «o meu cérebo não pensa, mas, enquanto penso, passa-se sempre alguma coisa no meu cérebro. Mesmo quando penso em Deus!».[5]

Foi já também mencionado que o propósito estabelecido é o de ver como a intimidade pode estar presente ao nível cerebral, porém, procurar demonstrar essa possibilidade não significa afirmar a sua correspondência, ou seja, afirmar que a intimidade está presente ao nível cerebral não significa afirmar que a intimidade seja cerebral; afirmar que a intimidade se encontra a um certo nível do cerebral não significa que a intimidade seja um produto do cérebro ou uma função do cérebro. Significa tão simplesmente que a intimidade pode ser "observada" a esse nível (que também aí está presente ou existe).

É importante relembrar também aquilo que já foi enunciado anteriormente, especialmente no que concerne à definição de intimidade e como ela "nasce", isto é, como aparece no decurso do desenvolvimento humano (e que portanto não é – sublinhe-se – não é um produto do desenvolvimento cerebral mas que é paralelo a ele). Aquilo que agora urge pensar é revelar como a intimidade está presente nesse nível encefálico e como isso reforça a posição defendida nesta *Intimidadelogia*. Colocando a questão de outra forma, procurar perceber até que ponto fará sentido levar por diante a tese da presença da intimidade ao nível encefálico, iniciando uma dramática e pragmática redução de escala, até ao nível neuronal. Questão a colocar: pode-se ou deve-se falar de intimidade ao nível cerebral? Ao nível do neurónio? A resposta adivinha-se afirmativa.

As linhas que se seguem neste capítulo e no seguinte procuram dar razão disso mesmo. É de crer também que semelhante conceção poderá ajudar a trazer alguma luz sobre um velho problema filosófico postulado como a relação mente e corpo. Estamos em crer que é precisamente por aqui que se esbaterá esse difícil problema. Mas como? Pode-se dizer, apenas como ponto de partida, que a intimidade é o que está presente em ambos (mente e corpo). Temos de ter presente que a intimidade tem sempre em si uma potência relacional, e note-se que dizer que a intimidade "está presente em ambos" não quer significar a afirmação da existência de duas entidades, tal não é o caso (e por isso se referiu que era apenas um ponto de partida para esta questão), e não é o caso precisamente devido à intimidade.

Um outro ponto de partida que deve ser estabelecido, e para que não se criem confusões desnecessárias, prende-se com a utilização de "cerebral" em vez de "encefálico", que seria na verdade o mais correto a ser utilizado. Usa-se, de modo geral, o "cerebral" na linguagem corrente, mesmo entre muitos especialistas das neurociências

[5] Jean-Pierre Changeux e Paul Ricouer, *O Que Nos Faz Pensar?*, trad. Isabel Saint-Aubyn (Lisboa: Edições 70, 2001), p. 46.

e da filosofia da mente, como sinónimo de encefálico, sem que isso levante problemas de maior no entendimento das nossas questões (na verdade, porque parece haver como que um entendimento generalizado sobre aquilo que se discute quando se utiliza esta denominação). A verdade é que o encéfalo é referido ao conjunto dos tecidos nervosos existentes dentro da caixa craniana e que é geralmente dividido em três estruturas, o cérebro, o cerebelo e o tronco encefálico. Vejamos então, ainda que de modo muito genérico, num primeiro momento a constituição do sistema nervoso central e num segundo momento, a constituição do cérebro para um justo enquadramento temático. Uma das coisas mais fascinantes é que,

> toda a atividade do corpo começa com uma mensagem numa célula nervosa, e o caminho por onde passam estas mensagens, de uma célula para milhares de outras, dá origem às características especiais do sistema nervoso. Ao compreendermos como apenas duas dessas células associadas trabalham num simples reflexo, demos o primeiro passo para a compreensão de como os nossos 100000 milhões de células tornam possíveis as realizações humanas.[6]

De facto, conhecer este extraordinário processo significa, acima de tudo, ter noção da existência das suas estruturas fundamentais e funcionamento básico. Talvez por isso, Morowitz num ensaio de 1980, defendesse radicalmente que a mente poderia ser explicada através da atividade do sistema nervoso central e que considerada à luz englobante do sistema (biológico e físico e mesmo ao nível da mecânica quântica, de que o mundo se constitui) poderia mesmo não passar de uma mera componente primitiva.[7] Com esta consideração, Morowitz não está a relevar o sistema nervoso central para um plano secundário ou para um plano meramente funcional, mas, tão-somente, a afirmar que ele possui particularidades diferentes e funções específicas que o estruturam precisamente enquanto tal.

Assim, tanto ao nível da estrutura como da atividade que desenvolve, o sistema nervoso central é constituído pelo encéfalo e pela espinhal medula,[8] que analisam e integram as diferentes informações,[9] ou, se se quiser dizer de outra forma, é o local onde

---

[6] Karl Sabbach e Christiaan Barnard, *O Corpo Humano*, trad. Marina Leitão (Lisboa: RTC e Editorial Publica, 1986), p. 70.

[7] «First, the human mind, including consciousness and reflective thought, can be explained by activities of the central nervous system, which, in turn, can be reduced to the biological structure and function of that physiological system. Second, biological phenomena at all levels can be totally understood in terms of atomic physics, that is, through the action and interaction of the component atoms of carbon, nitrogen, oxygen and so forth. Third and last, atomic physics, which is now understood most fully by means of quantum mechanics, must be formulated with the mind as a primitive component of the system». H. J. Morowitz, «Rediscovering the mind», *Psychology Today*, 14: 3 (1980), p. 39.

[8] «O encéfalo e a espinhal medula constituem o sistema nervoso central. Funcionalmente, não são separáveis das suas extensões periféricas mas, no interior das vértebras e do crânio, os axónios já não correm em feixes nervosos dentro de um ambiente não neural, mas formam vias que se distinguem dos conjuntos de corpos neuronais apenas pela cor. Os feixes axonais são brancos e as áreas de *somata* são cinzentas». William A. MacKay, *op. cit.*, p. 44.

[9] «Espinhal Medula - A substância cinzenta da espinhal medula tem, em corte transversal, a forma de uma borboleta, rodeada pela substância branca que contém a svias que ligam a espinhal medula ao cérebro, ou a outras partes da espinhal medula. A substância cinzenta está dividida em três grandes grandes zonas – *o corno* ou *ponta dorsal* (ou posterior), a *zona intermédia* e *o corno* ou *ponta ventral* (ou anterior). A ponta dorsal recebe e encaminha as aferências sensitivas, a zona intermédia processa-as em padrões de

ocorre a informação, onde são tomadas decisões e se enviam ordens, onde tudo é "sentido", e magicamente, nada se "sente" em si mesmo.[10]

Em relação ao sistema nervoso periférico, o que faz, *grosso modo*, é transportar as informações dos órgãos sensoriais para o sistema nervoso central e deste para os órgãos efectores (músculos e glândulas).[11]

O encéfalo agrupa o cérebro – formado pelo telencéfalo e diencéfalo –, o cerebelo e o tronco encefálico – formado por mesencéfalo, ponte e bulbo.[12] O telencéfalo, com os seus dois grandes hemisférios enrugados (unidos por uma estrutura chamada de corpo caloso que se encontra no fundo da fissura inter-hemisférica e conecta estes dois hemisférios), a que chamamos cérebro, ocupa a maior área (da caixa craniana) e é a ele que chegam todos os sinais que vêm do corpo (através do tronco encefálico e diencéfalo), e compõe-se portanto, de córtex, amígdala e de outras pequenas estruturas internas ou subcorticais ocultas sob o córtex.[13] Anatomicamente o cérebro tem então esses dois hemisférios enrugados que parecem associados a funções distintas: o esquerdo associado ao pensamento lógico e à capacidade de comunicação, o direito ao pensamento simbólico e criatividade (entre outros). O esquerdo é o dominante para a maioria das pessoas, sendo nele que se encontram a área de Broca (relacionada com a motricidade da fala) e a área de Wernicke (associada à compreensão verbal).

Aqui passar-se-á algo de extraordinário: o córtex cerebral processa todos os sinais recebidos ao mesmo tempo, além do processamento interno (se é que pode dizer desta forma), que se relaciona a memórias, valores, previsões, encetando um complexo, dinâmico e flexível jogo e comportamento, ou seja, controla as atividades motoras dos órgãos dos sentidos, e também a capacidade cognitiva, linguagem, razão e emoções.[14]

---

resposta apropriados, e a ponta ventral contém os motoneurónios cujos axónios vão inervar os músculos da periferia. No caso mais simples, o fluxo de informação entra através da raíz posterior e sai plea raíz anterior depois de atravessar uma rede de neurónios da zona intermédia». *Ibid.*, p. 45.

[10] «O comportamento depende de um sistema corporal – sistema nervoso – cujo trabalho não é fácil de bservar. Enquanto que podemos observar a pele, sentir os ossos e os músculos e, até mesmo, sentir o bater do nosso coração, não podemos, de modo similar, descobrir muito acerca do nosso cérebro, medula espinal e nervos. Embora esta rede de comunicação entre milhões de células seja o que nos faz ter consciência de tudo, não nos faz ter consciência de si própria». [10] Karl Sabbach e Christiaan Barnard, *op. cit.*, p. 70.

[11] «Os neurónios ou partes de neurónios (axónios) que não estão protegidos por osso (crânio e vértebras) constituem o sistema nervoso periférico. Este é o tecido nervoso mais suscetível a lesões e ao envenenamento. È constituído por recetores sensitivos e axónios que viajam nos nervos sensitivos para a espinhal medula e cérebro, e por axónios que, reunidos em nervos motores, vêm da espinhal medula e do cérebro para inervarem os músculos. O nervo é um conjunto de axónios do sistema nervoso periférico». William A. MacKay, *op. cit.*, p. 44.

[12] «Aquilo que geralmente consideramos ser o "cérebro" envolve uma parte superior do tronco cerebral como um manto encapelado, para utilizar a iconografia memorável de Miguel Ângelo. Os volumosos hemisférios cerebrais (telencéfalo) estão ligados ao tronco cerebral através de uma interface extensa, o diencéfalo (ou prosencéfalo, um termo essencialmente fácil de esquecer)». William A. MacKay, *op. cit.*, p. 52.

[13] *Ibid.*, pp. 53-55.

[14] O córtex motor controla e coordena a motricidade voluntária, de forma contra lateral: o esquerdo controla a parte direita do corpo e vice-versa. O córtex pré-motor regula a aprendizagem motora e é responsável pelos movimentos de precisão; controla o sequenciamento das ações. Quando pensamos em executar um movimento ativamos este córtex; o motor será ativado quando executamos o movimento.

Age não apenas de tal forma intrincada que processa múltiplas informações como age em tempo real. Para se ter uma noção do seu funcionamento (ainda que de modo muito superficial e sem os requintes científicos da medicina), preste-se atenção às seguintes divisões feitas a partir de cinco lobos e com características muito próprias:

1) o lobo occipital (aquilo que se designa normalmente por zona da nuca), que será o grande responsável por receber e processar a informação visual; as suas áreas associativas implicam a interpretação do mundo visual e o transporte dessas experiências visuais para a fala;

2) o lobo parietal (acima do occipital e posterior ao sulco central, que é a dobra mais profunda do córtex) e processa os sinais relacionados ao espaço corporal; é o cortex somato-sensorial primário, recebe informação através do tálamo sobre o toque e a pressão (responsável por diversos estímulos e reações complexas);

3) o lobo temporal (parte lateral e inferior do cérebro, e abaixo de outra grande dobra conhecida como sulco lateral) que processa informações auditivas, visuais e participa na representação da identidade (ego) e no julgamento moral;

4) o lobo frontal (que como o nome indica é toda a região frontal, após o sulco central) e que é, como diria Elkhonon Goldberg, o general ou maestro que comanda os seus subordinados,[15] isto é, o responsável por organizar o comportamento, elaborar estratégias, além de incluir nas suas "faculdades" a representação de valores e tomada de decisões (incluem-se aqui as decisões morais e éticas) e consequentes comandos de movimentos efetivos;

5) menos conhecido, o lobo da ínsula que é uma dobra interna do córtex (uma espécie de ilha no interior do córtex), que monitoriza em permanência o estado funcional do corpo, gerando informações que são usadas pelo lobo frontal para proceder a ajustamentos.[16]

Igualmente importante, a segunda divisão do cérebro, o diencéfalo, formado por núcleos que em conjunto formam o tálamo (parte superior) que é um local obrigatório de passagem para toda a informação; abaixo do tálamo fica o hipotálamo que é uma estrutura vital para o bom funcionamento dos sistemas do corpo (inclusive da alteração do seu comportamento), e ainda a glândula pineal celebrizada por Descartes, para ajudar a regular este funcionamento (embora ainda não se perceba bem o seu papel).

---

[15] *Vide* Elkhonon Goldberg, *The Executive Brain: Frontal Lobes and the Civilized Mind* (New York: Oxford University Press, 2001).
Nota: embora tenha sido Goldberg a ficar conhecido por defender a teoria da importância executiva do lobo frontal, é contudo nos trabalhos de Karl Pribram do princípio da década de 50 que encontramos esta primeira abordagem (nos estudos de relação do lobo frontal com o sistema límbico). Veja-se a sua página online karlpribram.com, onde estão esses estudos iniciais incluídos nos mais de 700 ensaios feitos pelo autor.

[16] *Cf.* Karl Sabbach e Christiaan Barnard, *op. cit.*, pp. 70-77; *Atlas do Corpo Humano – A Mente*, trad. Inês Guerreiro (Lisboa: Centro Editor, 2006), pp. 16-22; William A. MacKay, *op. cit.*, pp. 44-56.

O hipotálamo é talvez o mais conhecido (e referenciado) pois foi-lhe atribuído um papel fundamental na regulação da temperatura, da fome, da sede, do comportamento sexual, na circulação sanguínea e no funcionamento do sistema endócrino (regulação hormonal). De notar que é a hipófise ou glândula pituitária (regulada pelo hipotálamo e localizada abaixo deste) que é a responsável pela segregação de hormonas (que controlam) e pela regulação da atividade de outras glândulas e de outras funções do organismo como o crescimento.

O cerebelo, localizado na fossa craniana posterior (de forma ovolada), desempenha um papel importante no equilíbrio e na coordenação da atividade motora (equilíbrio do corpo). Esta região responde ao córtex cerebral (e quase em 80% a todos os neurónios dentro do crânio), monotoriza e ajusta, em tempo real, o funcionamento deste e determina a melhor atuação motora.

O mesencéfalo (ou também denominado encéfalo médio) é uma zona que processa a informação sensorial, isto é, a informação visual e auditiva, que terá uma forte relação com o sistema límbico. O tálamo é uma zona onde chegam a maior parte das fibras sensitivas e aqui as informações sensoriais são retransmitidas para as respetivas áreas do córtex cerebral.

A ponte, como o nome indica, faz a conexão com diversas partes do encéfalo e participa nalgumas funções do bulbo (também dito bolbo raquidiano ou medula oblonga). Estas duas porções são contíguas à medula espinal e têm funções semelhantes a esta, ou seja, recebem primariamente as informações sensoriais antes de encaminhá-las ao cérebro e ajudam a controlar os músculos da cabeça. Na ponte e no bulbo reside ainda uma função essencial: modifica o funcionamento do sistema nervoso central, no que diz respeito aos estados de vigília e de sono. O bolbo raquidiano é, como referido, um ponto de passagem dos nervos que ligam a medula ao cérebro. Contém grupos de neurónios especializados no controlo de funções fisiológicas vitais, como ritmo cardíaco, respiração, pressão arterial, (também influencia o sono e a tosse), e com alguns tipos de reflexos como secreção lacrimal, piscar de olhos, etc. (uma pancada severa nesta zona pode levar à morte precisamente por paralisar os movimentos respiratórios e cardíacos).

Ora, algumas destas estruturas, a saber o tronco cerebral, o hipotálamo, o tálamo, a área pré-frontal, a que se juntam o septo, a amígdala e o rinencéfalo, sobretudo o bolbo olfativo, constituem aquilo que é conhecido como o sistema límbico, que é responsável pelas emoções, motivação e agressividade.[17] Uma das coisas que parece

[17] As "funções", quer do hipocampo, da amígdala ou da área septal, devem ser analisadas também em função das conexões que apresentam com outras regiões; isto quer significar tão-somente que essas estruturas não "funcionam" isoladamente. Assim, muito abreviadamente, perante estímulos visuais, acústicos, somaticosensitivos (e outros), o Hipocampo revela uma relação com os estados de atenção, memória associativa, funções endócrinas, viscerais e comportamentais; a Amígdala prende-se a aletrações de

evidente em todo este "funcionamento" e sublinhe-se, em todo o entrelaçamento de informação é que ele se dá, não só em intimidade mas por intimidade. Poder-se-ia dizer que se está a fazer um uso incorreto da palavra ou a criar uma falsa ligação, mas tal não se verifica. Repare-se que a intimidade enquanto potência de relação permite, até pela sua própria definição e função, um tal acontecimento. Veja-se o seguinte: o cérebro comunica com todo o corpo tal como o corpo comunica com o cérebro. O desempenho desta comunicação que está presente em todas as atividades que o ser humano realiza, sejam elas voluntárias como caminhar ou comer, sejam involuntárias como espirrar ou suar, processa-se sempre em intimidade. Quer dizer, está sempre presente a capacidade de relacionação dos diversos elementos, seja a nível da articulação, de informação, de processamento, entre outros, que permitem que o *Homo Intimus* saiba viver (o estar-sendo) no mundo. A presença da intimidade é, relembre-se, um certo saber de si no mundo. Quando um objeto estranho entra num olho, este começa a lacrimejar não só para que esse objeto possa sair mas também para que se dê a lubrificação da vista, evitando assim danos no globo ocular. Um outro exemplo, quando alguém se engasga, começa automaticamente a tossir para expelir aquilo que está a atrapalhar a garganta. Em qualquer um destes exemplos é fácil perceber-se como há uma comunicação imediata que se processa rapidamente sem que seja exigido um pensamento «estou a engasgar-me e devo fazer alguma coisa», ou seja, está presente a mente. A intimidade (da mente) enquanto estrutura subjacente, enquanto potência de relação, atua sempre e a tempo inteiro. A intimidade não faz greve e não tira férias. Se se quiser perceber isto de outra forma, veja-se o caso de pessoas com fortes danos cerebrais e cognitivos – por exemplo, pessoas com a doença de Alzheimer ou doença de Parkinson – em que se percebe que a intimidade (enquanto *Pr.Ic*) está nitidamente afetada (a comunicação cérebro-corpo-cérebro não é eficaz e nem pode ser pelo que as repercussões físicas e mentais se manifestam inevitavelmente). Por exemplo, no caso de Parkinson, o local originário da degeneração celular da doença de Parkinson está na base do mesencéfalo – que, como se viu processa a informação sensorial – conhecida por substância negra (responsável pela produção da dopamina),[18] pelo que não será de estranhar que haja um conflito interno nessa pessoa com repercussões externas. Instintivamente ser-se-ia

frequência cardíaca, respiração, pressão arterial, e em concreto no que diz respeito ao comportamento emocional, ela demonstra a sua relação a estados de afagia, agressividade, tristeza, medo, felicidade, relações prazerosas. Apresenta uma relação especial a expressões faciais, ao associar a expressão facial face ao conhecimento sobre o significado emocional e social de um acontecimento. A estimulação da amígdala é também reconhecida na atividade sexual e no comportamento desta (dada a enorme recetividade para as hormonas sexuais), sobretudo ao nível da ejaculação, ereção, ovulação. A área septal diz respeito à ingestão de água, à aprendizagem e recompensa. *Cf.* Karl Sabbach e Christiaan Barnard, *op. cit.*, pp. 70-77; *Atlas do Corpo Humano*, 16-22; e William A. Mackay, *op. cit.*, pp. 44-56.

[18] A doença de Parkinson pode ser descrita muito genericamente e de acordo com a literatura médica como a morte dos neurónios produtores de dopamina (embora outras estruturas estejam igualmente envolvidas como as produtoras de serotonina e noradrenalina) no sistema nervoso central, que leva a que a comunicação com as diversas áreas do cérebro que controlam o movimento corporal seja afetada.

levado a afirmar que haveria uma ausência total de intimidade da mente e que isso se faria sentir nesse doente. Nada de mais incorreto. Uma tal situação configuraria a presença de uma mera existência, e aqui trata-se de um desempenho deficiente da intimidade da mente. Pergunta-se: o que seria então esse desempenho deficiente da intimidade? Poderia ser uma variação de potencial (ou de intensidade), uma não conexão (leia-se estabelecimento de relação), ou simplesmente uma vacuidade temporária de intimidade ao nível cerebral. Assinale-se que o doente não demonstra emoção (alguma rigidez nos músculos da cara e laringe), tem uma voz geralmente monotónica e deteriorada, demonstra instabilidade postural, desequilíbrios, rigidez muscular, entre outras manifestações como ansiedade ou insónias. A intimidade da mente está afetada e como parece inegável está afetado o cérebro e o corpo. Um médico certamente admitiria tal conclusão embora não concordando com as premissas, isto é, não concordando que uma estrutura como a intimidade (ou o seu deficiente desempenho neste caso) possa ser a justificação. Isto porque para um médico a doença baseia-se na morte das células produtoras de dopamina, ao passo que para uma *Intimalogia* se possa admitir a possibilidade de ausência temporária de intimidade (enquanto *Pr*) a provocar a morte dessas células. Se não há $I = Pr$ nos neurónios, ou em termos científicos, sem "potencial de ação" nas células não poderia nunca haver comunicação a nível cerebral, e no entanto a existência deste potencial também é questionável. Admita-se pois que não é inteligível nem fácil admitir tais premissas, mas também não o é admitir que possa haver fenómenos que não são explicáveis pela racionalidade lógica (desde fenómenos da física quântica a fenómenos paranormais).

Deixando por agora estas considerações, esclareça-se que se está aqui a falar do acontecer da intimidade ao nível mental e, particularmente, da incidência da intimidade nas estruturas cerebrais. Este esclarecimento é justificado pela redução de escala que ainda se operará, quer dizer, dentro das estruturas comunicativas do corpo humano, é de crer que ainda se pode ver a presença da intimidade enquanto potência de relação ao nível sináptico. Esta análise será efetuada mais adiante mas pode-se em antecipação pensar no seguinte: há como que um certo grau de intimidade presente na sinapse que é apenas potência de relação (a diferença residiria em que, ao nível sináptico, apenas se teria uma constância da potência relacional). Note-se que na fórmula $I = Pr.Ic$ supõe-se que *Pr* é a parte constituinte e fundante de *Ic*, o que explica *de per se* a existência da intimidade ao nível sináptico enquanto estabelecimento da potência de relação.

É pois plausível afirmar que é porque há uma potência de relação na sinapse (como há proporcionalmente para a mente a presença dos pensamentos), que há intimidade a nível neuronal, e, logo, que na estruturação dos mapas ou padrões neurais

que dão a corrente de imagens que é o pensamento, a intimidade seja parte fundamental desse processo. Assim, recuperando o que foi afirmado no início desta análise, pode afirmar-se que o cérebro está em intimidade permanente com o corpo. Como alertam Karl Sabbach e Christiaan Barnard, se é certo que o cérebro esteja

> intimamente ligado com todas as partes do corpo, este centro de decisões recebe informações acerca do mundo exterior e decide o que fazer. É incapaz de agir por si próprio – um sistema nervoso sem um corpo seria tão útil como um rádio sem altifalante. Mas, a partir do momento em que está ligado a órgãos sensitivos, por um lado, e a músculos versáteis, por outro, faz com que o ser humano seja a criatura mais talentosa do mundo.[19]

Neste particular, parece evidente que não se trata apenas de uma comunicação entre cérebro e corpo mas da comunicação e da articulação que é exigida e apresentada por aquilo a que se dá o nome de mente. Para se utilizar o exemplo de cima, não basta ter um rádio com altifalante se ele não estiver ligado e, sobretudo, se não sair dele qualquer tipo de sonoridade. É este tipo de perceção acerca da mente que é muitas vezes suprimida ou negligenciada em muitos ensaístas. A facilidade com que se imputa ao funcionamento cerebral a existência da mente, leva a que estranhas asserções sobre ela possam ser proferidas, como a de Jean-Pierre Changeux ao dizer que «o pensamento não pode pensar-se sem o cérebro!».[20] Embora se compreenda o alcance da afirmação de Changeux e a repercussão que pode ter entre os fisicalistas, a sua formulação parece encerrar uma pleonástica variação semântica. Na verdade, pode muito bem acontecer que não seja o pensamento que não se possa pensar (com ou sem o cérebro) até porque no pensamento está já implicada e em execução a atividade do pensar, mas que seja o cérebro que não possa ser pensado sem o pensar. Embora Changeux sublinhe através do "pensar-se" que parece reenviar para a afirmação anterior, isso não invalida a ênfase que pretende colocar no cérebro.[21] Ora, aquilo que não é alcançado em tais afirmações é que não é o pensamento que não se pode pensar sem o cérebro, mas é o cérebro e o pensamento que podem não acontecer sem uma faculdade como a intimidade.

A intimidade, como se tem vindo a ver, é um fenómeno insuperável na constituição da mente humana. Agora não é um mero fenómeno assente na compreensão do horizonte antropológico e sociológico que procura a determinação do

[19] Karl Sabbach e Christiaan Barnard, *op. cit.*, p. 70.

[20] Jean-Pierre Changeux e Paul Ricouer, *op. cit.*, p. 57.

[21] No diálogo entre Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux, o primeiro chama-lhe precisamente a atenção para o facto de que a consciência pertence à esfera da subjetividade, do pensar e não do cérebro: «J.-P. C. – A consciência desenvolve-se no cérebro, mas nós não temos nenhuma perceção consciente do cérebro! P.R. – Não compreendo a frase: "a consciência desenvolve-se no cérebro"; a consciência sabe-se (ou ignora-se, e é esse todo o problema do inconsciente), mas o cérebro é definitivamente um objeto de conhecimento, e nunca pertencerá à esfera do corpo próprio. O cérebro não "pensa" no sentido de um pensamento que se pensa. Mas o senhor, o senhor pensa o cérebro». *Ibid*.

sentido da vida íntima do homem, não é um mero fenómeno de constituição metafísica que forneceria na fronteira da colocação da pergunta ontológica pela substância do humano, uma mera possibilidade filosófica de resposta, mas o fenómeno que é somatológica e psiquicamente uma afirmação à existência da intimidade da mente.

A intimidade (enquanto *Pr.Ic*) dá-se continuamente na nossa vida. Mesmo nos momentos menos ativos do nosso cérebro a intimidade da mente não deixa de conferir sentido ao mundo, não deixa de criar sentido, não deixa de reinventar o mundo. A arte nada mais é que a mostração da atividade da intimidade da mente do criador. Repare-se como a própria possibilidade de inventar é suscitada por ela como demonstram os estudos. Se até há bem pouco tempo se poderia imaginar com facilidade um cientista, um pintor, um escritor, encerrados no seu laboratório, no seu estúdio, no seu escritório, hoje é aceite que a criatividade pode surgir num vão de escada ou numa esplanada virada para o mar. Ou seja, mesmo sentados no sofá da sala, a olhar para o tecto e aparentemente sem pensar em nada, pode-se criar, ter ideias. Isto não só porque a intimidade da mente não é algo que se possa abandonar, como é algo que mesmo nos períodos de maior acalmia do quotidiano, pode oferecer conexões que até aí estariam bloqueadas pelas atividades repetitivas de uma tarefa diária. Alguns estudos realizados parecem apontar nessa direção, como o estudo de Susan Whitfield-Gabrieli e Judith M. Ford que acabam por revelar não só que as pessoas podem ser mais criativas nesses períodos, como em pessoas com desordens do foro neuropsiquiátrico essa atividade pode até aumentar.[22] Não se pretendendo entrar a fundo neste assunto, ressalta-se sobretudo a necessidade de compreender a intimidade como potência de relação. Admita-se, pois, que a intimidade possa ser constituinte da mente do *Homo Intimus* e que possa ser reveladora da sua subjetividade. Assim, faria de algum modo sentido, questionar pela sua origem? É de crer que mais do que simplesmente responder a esta questão se deve esclarecer o seu alcance para uma aceitação geral da *Intimalogia*. Para tal desenvolver-se-á uma análise neurofenomenológica sobre o aparecimento, ou melhor, o nascimento da intimidade.

[22] «Neuropsychiatric disorders are associated with abnormal function of the default mode network (DMN), a distributed network of brain regions more ative during rest than during performance of many attention-demanding tasks and characterized by a high degree of functional connectivity (i.e., temporal correlations between brain regions). Functional magnetic resonance imaging studies have revealed that the DMN in the healthy brain is associated with stimulus-independent thought and self-reflection and that greater suppression of the DMN is associated with better performance on attention-demanding tasks. In schizophrenia and depression, the DMN is often found to be hyperactivated and hyperconnected». Susan Whitfield-Gabrieli e Judith M. Ford, «Defalut Mode Network Activity and Connectivity in Psychopathology», *Annual Review of Clinical Psychology*, 8 (2012), p. 49.
Vide José M. Soares, Adriana Sampaio *et al.*, «Plasticity of Resting State Brain Networks in Recovery from Stress», *Frontiers in Human Neuroscience*, 7 (2013): pp. 1-10.

Capítulo 7

Da Subjetividade como Intimidade. O *Nascimento* da Intimidade.

Acerca do "nascimento" da intimidade: uma hipótese neurofilosófica a considerar. Acerca dos bebés em intimidade ou a colocação inevitável questão: intimidade in utero*? A hereditariedade posta em questão. Da inevitabilidade da subjetividade no horizonte da intimidade.*

Munidos de uma definição de intimidade, tome-se agora uma abordagem interna, isto é, naquilo que pode ser considerado a interioridade do sujeito. Disse-se num capítulo anterior que a intimidade é subjetividade; pode assim e também dizer-se que ela é, no seu sentido filosófico, aquilo que capacita o sujeito pensante para atingir a sua unidade como "eu". Significa isto que a subjetividade ganha o seu sentido através da identificação ou revelação da interioridade do sujeito que se acha unificado no seu "eu".

Nesse sentido, poder-se-ia perguntar se o "eu" aparece antes da intimidade, ou, mesmo, se a intimidade tem um tempo de nascimento. Podemos até perguntar se já nasce com os bebés? Se sim, quando aparece ela? Questão perturbadora certamente, e que engendra uma reflexão incontornável.

Se se compreender a noção de intimidade como aquilo que preside à mente (recorde-se: a intimidade consiste na relação suscitada e estabelecida pela potência relacional que a imagem tem de se dar na mente), então a intimidade aparece no exato momento em que aparece a mente. Nada de novo com isto; mas não é assim tão fácil, porque falta determinar o "momento" em que tal acontece. Pode crer-se que estudioso algum destas matérias pudesse apontar o nascimento da mente como se se pudesse apontar o nascimento de um girino. Contudo, neste caso, a ousadia de pensar na intimidade de modo filosófico obriga a uma tentativa de demonstração de que a intimidade "nasce" de facto, num momento compreendido entre a gestação (na gravidez, portanto, e sobretudo no período conhecido como o estádio "fetal") e a pós-expulsão para o mundo, conhecido como período "neonatal" (sobretudo as primeiras quatro semanas de vida fora do ventre materno).[1] E porque *nasce* ela, ou melhor, porque *nasce* ela neste "exato" período? Antes de se responder, deve esclarecer-se – e é de crer que constitui uma razão perfeitamente válida –, que o mês pós-nascimento apontado é essencial não só para a descoberta do mundo exterior (tal como o emigrante que chega a um país desconhecido e começa a olhar em redor e a descobrir a novidade do local onde se encontra), como é determinante para as primeiras interações que estabelece com o

[1] Três estádios do desenvolvimento pré-natal: o "germinativo" (com duração compreendida entre dez dias e duas semanas após a fecundação) que se caracteriza pela rápida divisão celular e aumento da complexidade do organismo); o "embrionário" (com duração de duas a oito semanas) caracterizado pelo rápido crescimento e diferenciação dos principais órgãos e sistemas do corpo; e o "fetal" (de oito semanas até ao nascimento) em que se dão as principais mudanças na forma do corpo e seu respetivo crescimento, ou seja, o embrião passou a ser um feto.

ambiente que o circunda, com o mundo (que constituirá afinal o seu lar até ao fim dos seus dias), portanto, para a descoberta e formação das imagens-conscientes. Mais ainda: é absolutamente essencial para o desenvolvimento do sistema nervoso (embora esse desenvolvimento se inicie na vida fetal, como se verá no seguimento deste capítulo). Assim, a tese manifestada por Gesell e, num certo sentido, a hipótese levantada por Jean Piaget sobre a capacidade de adaptação e do comportamento pré-verbal ser considerado inteligente (o que acabaria por fortalecer e corresponder ao primeiro dos quatro estágios referidos por Piaget – o *sensório-motor*), torna-se uma referência para a tese do nascimento da intimidade.[2]

Nesta formulação da hipótese do nascimento da intimidade inscreve-se um conjunto de apreciações (sobretudo) filosóficas – devem ser assumidas como um conjunto de hipóteses de trabalho – que visam corroborar a declaração da tese que explicitamente aqui se deixa: a intimidade *aparece* dentro do período compreendido entre o estádio "fetal" e o período "neonatal" (ou seja, entre a gestação e o pós-nascimento, sendo este último, como já referido, compreendido até cerca de um mês). De realçar que em termos neuro-fisiológicos, Christof Kock aponta um período semelhante (entre a 24ª e a 28ª semana de gestação) mas sem justificar, do ponto de vista da filosofia – e muito menos da *Intimalogia* – o "aparecimento" da consciência.[3]

Este *aparece* significa acima de tudo, como que uma primeira manifestação, uma revelação, porque a intimidade é acima de tudo uma característica que está contida, dir-se-ia, metafisicamente no DNA da humanidade, possivelmente manifestando-se sem que se possa para já comprovar, *in utero*.[4] Essa "manifestação" da intimidade é perfeitamente plausível, pois tudo indica existir um horizonte pré-verbal e pré-simbólico que já existirá, mas que só se torna visível, isto é, passível de ser analisado (leia-se,

---

[2] «De acordo com Piaget, o desenvolvimento cognitivo humano progride através de quatro estágios principais, cada um dos quais é um resultado único da interação da maturação e do ambiente. Por definir comportamento inteligente como a capacidade de adaptar-se, até mesmo o comportamento pré-verbal é inteligente. Em cada estágio a organização e a estrutura do pensamento de uma criança diferem qualitativamente e o passo amiúde impercetível entre estágios envolve um salto à frente na capacidade da criança de lidar com novos conceitos». Diane E. Papalia e Sally Wendkos Olds, *O Mundo da Criança*, trad. Auriphebo Berrance Simões (São Paulo: McGraw-Hill Brasil, 1981), p. 11.
Os quatro estágios referidos são: *sensório-motor* (do nascimento aos 2 anos), em que o bebé se modifica de um ser que age principalmente através de reflexos até um ser que organiza atividades em relação ao ambiente que o circunda; o *pré-operacional* (de 2 a 7 anos), em que a criança imita comportamentos, manipula símbolos e palavras; *operações concretas* (de 7 a 11 anos), em que a criança entende e usa conceitos; e, *operações formais* (de 12 a 15 anos), em que começa a organizar o seu pensamento abstrato e situações hipotéticas.

[3] «But when does the magical journey of consciousness begin? Consciousness requires a sophisticated network of highly interconnected components, nerve cells. Its physical substrate, the thalamo-cortical complex that provides consciousness with its highly elaborate content, begins to be in place between the 24th and 28th week of gestation. Roughly two months later synchrony of the electroencephalographic (EEG) rhythm across both cortical hemispheres signals the onset of global neuronal integration. Thus, many of the circuit elements necessary for consciousness are in place by the third trimester. By this time, preterm infants can survive outside the womb under proper medical care». Christof Crick, «When Does Consciousness Arise?», *Scientific American Mind*, 20: 5 (Oct 2009): p. 21.

[4] «Aliás, a memória nervosa e memória imunitária estão reciprocamente correlacionadas e controlam-se reciprocamente. Ora, aqui estamos no domínio do material. Parece-me difícil imaginar um pensamento sem memória. Essa memória começa a construir-se desde o nascimento e, certamente, muito antes disso, ainda *in utero*. Mas nós só teremos a consciência de ser quando soubermos construir o nosso esquema corporal». Henri Laborit, *Deus Não Joga aos Dados*, trad. Maria Mello (Men Martins: Europa-América, 1992), p. 82.

visto) quando a criança vem ao mundo.[5] Esta pode muito bem ser umas das razões pelas quais os filósofos não querem determinar o aparecimento da mente: limitam-se a observar (como se fossem behavioristas) aquilo que está diante de si, sem reconhecerem que há realidades que vão além da mera visualidade.[6]

Assim, e de acordo com a tese anunciada, há a convicção de que o nascimento da intimidade resulta então da conjugação de quatro elementos fundamentais:

- o primeiro elemento: a interação da mãe e do ambiente (das experiências que a mãe tem com o ambiente),[7] na sua formação (que a investigação vai corroborando);[8]

- o segundo elemento: influenciado (em parte) pelo elemento anterior mas não totalmente dependente dele, o progresso íntimo que se processa no período "fetal";

- o terceiro elemento: o período "neonatal", de contacto direto com o mundo;

- o quarto elemento que se relaciona com os elementos anteriores: consiste na manifestação da intimidade ao nível cerebral (que será revelada no capítulo seguinte).

Quanto ao primeiro elemento, parece que as diferentes teorias (e experiências) existentes sobre o assunto (de Freud a Dolle), são suficientes por si mesmas (os investigadores, mesmo aqueles não têm um conhecimento integral ou científico de todas as teorias a este nível, tem conhecimento do tipo de interações resultantes entre mãe e filho desde a gestação ao nascimento e da influência do *ambiente*).[9] Deve ser destacada,

---

[5] «There is now a consensus forming that infants are born with minds that are especially attuned to other minds as manifest through their behavior. This is based in large part on the detection of correspondences in timing, intensity and form that are intermodally transposable. The result is that from birth on, one can speak of a psychology of mutually sensitive minds». Daniel N. Stern, «Applying developmental and neuroscience findings on other-centered participation to the process of change in psychotherapy», *in* Stein Bråten, ed., *On Being Moved. From Mirror Neurons to Empathy* (Amsterdam: John Benjamins, 2007), p. 38.

[6] No livro *Os Caminhos Cruzados da Consciência. Conversas com o Dalai Lama sobre Ciência do Cérebro e Budismo* (2001), uma das questões prende-se efetivamente sobre o surgimento da consciência, em concreto, se a consciência surge antes do nascimento. Um desses diálogos envolve o Dalai Lama, a filósofa Patricia Churchland, o psiquiatra Allan Hobson, e os neurocientistas António Damásio e Robert Livingston, em que este último afirma que a consciência tem certamente início antes do nascimento, mas não se sabe quanto tempo antes:
«Churchland: como pode estar tão certo de que a consciência começa antes do nascimento?
Livingston: Um bebé, por exemplo, pode ser condicionado a partir da primeira parte do último trimestre e cada vez mais e mais subtilmente ao longo desse período.
Hobson: Estar sujeito a condicionamentos não implica consciência.
Livingston: a mim leva-me a pensar que ele tem conhecimento, consciência, de uma espécie de clausura, às vezes vermelha, às vezes completamente negra, que se move e manifesta sons tais como o bater do coração da mãe ou o som do sangue através da placenta. Nesse recinto dinâmico, o bebé pode andar de um lado para outro ao sabor tanto de forças elásticas como contrácteis, mudar de postura, descontrair-se, chuchar o dedo e até estar atento a sons exteriores, tais como vozes ou melodias». Zara Houshmand, Robert B. Livingston, e Allan Wallace, *Os Caminhos Cruzados da Consciência. Conversas com o Dalai Lama sobre Ciência do Cérebro e Budismo*, trad. Filipe Valente Rocha (Porto: Asa, 2001), p. 40.

[7] «Durante toda a gravidez, o feto vai sendo influenciado com as experiências da sua mãe e ele próprio adquire também um enorme reportório de novas experiências desenvolvendo-se o seu sensório através das modelações dos seus estádios. (…) o feto, durante os últimos meses da gravidez, pode responder aos diferentes estímulos administrados de fora do útero. Assim, um som ruidoso emitido perto do abdómen da grávida desencadeia um susto no feto; uma luz brilhante colocada subitamente perto do abdómen da grávida e na linha de visão do feto, desencadeia, do mesmo modo, sustos que podem ser sentidos pela mãe. O feto responde do mesmo modo se for sacudido ou mexido através dos movimentos do dedo ou da mão do observador, colocados no abdómen da sua mãe». João Carlos Gomes Pedro, *A Relação Mãe-Filho. Influência do Contacto Precoce no Comportamento da Díade* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda,1985), p. 23.

[8] «A investigação sobre a formação pré-natal e a vida no útero materno tem cada vez mais intensamente evidenciado a existência de reações do nascituro aos estímulos externos (particularmente, à voz materna) que configuram uma situação de existência humana». Manuel Jacinto Sarmento e Manuel Pinto, «As crianças e a infância: definindo conceitos, delimitando o campo», in *As Crianças – Contextos e Identidades*, ed. Manuel Pinto e Manuel Jacinto Sarmento (Braga: Centro de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 1997), p. 15.

[9] Não é nosso intuito estar aqui a apresentar, nem as teorias nem os autores do desenvolvimento do bebé – existe literatura mais que suficiente nessas áreas –, mas apenas procurar sustentar a nossa posição face a esta problemática.

sobretudo, a influência das teorias vinculativas, iniciadas com Bowlby.[10] Note-se a este respeito que Bowlby usou a expressão "vinculação" para expressar o laço afetivo de um indivíduo a outro, e viria a utilizá-la para caracterizar a relação da criança com a mãe.

Isto pode levar a pensar então que a intimidade é estabelecida, de algum modo, nos dois sentidos (feto-mãe, mãe-feto), pelo que significa sem mais que haverá intimidade em ambos a partir de um tal momento. Repare-se nas palavras de João Pedro em que se destaca, não só o mútuo processo de adaptação como o mútuo processo de "consciencialização" entre ambos, em que o feto,

> vê, ouve, é sensível ao tato e move-se muitas vezes sincronicamente com a sua mãe quando ela corre, anda ou faz movimentos bruscos. A mãe assume progressivamente esta sincronia, e apercebe-se dos vários estádios de consciência do feto e dos seus movimentos que hoje estão bem documentados através de técnicas de ultrassonografia computorizada. (…) A mãe confronta-se com os ajustamentos do seu filho ao seu ritmo e esta é uma das bases da descoberta progressiva um do outro que vem a ter a plenitude após no nascimento. Esta assumir progressivo da mãe que está a conhecer alguém que é seu filho possuidor já de movimentos e de ritmo simultâneos aos seus, e a constatação de que existe já uma adaptação mútua face a estímulos comuns (…) A grávida consciencializa-se também gradualmente de que o feto vai adquirindo uma "personalidade" e é já uma realidade independente de si própria, mesmo antes de nascer.[11]

Estão implicadas nestas afirmações uma série de importantes referências em relação a este fenómeno. Na obra de Diane Papalia e Sally Olds, *O Mundo da Criança*, encontra-se igualmente descrita esta relevância do ambiente pré-natal para a interação e para as inúmeras influências que ajudarão a "formar" o feto intimamente, isto é, em intimidade.[12] Assim, não será desacertado afirmar-se que esta "formação" (o segundo elemento), corrobore a tese (em causa) e se caracterize como uma espécie de construção ou preparação da intimidade. Há como que um processo latente de "consciencialização" e relacionação profundamente íntimo em que intervêm os fatores considerados relevantes para o desenvolvimento do feto como a nutrição, os cuidados médicos, a ausência de stress, hábitos de vida saudável, entre outros.[13]

---

[10] «Grande parte da literatura da última década sobre a teoria da vinculação, nomeadamente referente às investigações sobre a interação, mãe – recém-nascido, baseia-se na teoria formulada primariamente por Bowlby em 1958, no seu trabalho "The nature of the child's tie to his mother"». João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 71.

[11] João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 24.

[12] Referem-se assim, num discurso introdutório, as autoras a propósito das atividades e capacidades pré-natais: «Lúcia – mesmo como um feto – está longe de ser uma passageira passiva nas entranhas da mãe. À parte das funções corporais básicas de respirar e tomar nutrição, ela bate os pés, vira-se, flexiona o corpo, dá cambalhotas, aperta a vista, engole, fecha o punho, soluça e suga o polegar. Além do mais, pode responder a estímulos sensoriais, como som e vibrações, e pode até demonstrar evidência de audição pré-natal». Diane E. Papalia e Sally Wendkos Olds, *op. cit.*, p. 69.

[13] É consensual que a influência de uma alimentação saudável contribui decisivamente para o desenvolvimento do feto: «Virtually all contemporary researchers agree that the development of children is a higly complex process that is influenced by the interplay of nature and nurture. The influence of nurture consists of the multiple nested contexts in which children are reared, which include their home, extended family, child care settings, community, and society, each of which is embedded in the values, beliefs, and practices of a given culture. The influence of nature is deeply affected by these environments and, in turn, shapes how children

Note-se: neste período estão compreendidas uma série de etapas que nos permitem afirmar haver já um certo nível de intimidade, a saber (refira-se aqui apenas algumas características compreendidas entre os dois meses e os três meses): os braços tem mãos, o encéfalo do feto começa a coordenar os seus sistemas orgânicos, a pele ganha sensibilidade capaz de reagir à estimulação táctil, as partes faciais começam a determinar-se, começam a surgir as primeiras respostas aos estímulos internos (a título de curiosidade, aos sete meses, o feto, tem padrões reflexos completamente desenvolvidos: chora, respira, engole).[14] Neste período começa então a estabelecer-se o desenvolvimento da intimidade; na verdade, a intimidade não poderia existir enquanto possibilidade de manifestação futura, enquanto possibilidade de interação com os outros seres humanos, se não se estruturasse a partir deste momento inaugural-relacional, e, por isso, reforça-se o argumento: toda a nossa vida será o resultado da intimidade que desenvolvermos.[15] Uma das provas da relevância deste período constitutivo (se é que é correto e se é que se pode colocar a questão em termos de "provas" e de constituição), encontra-se ao nível da audição, como descreve João Pedro: «o bebé quando nasce traz já consigo consideráveis experiências sensoriais auditivas vividas dentro do útero sobretudo nas últimas semanas de gestação».[16]

Contudo, pode parecer ainda pouco claro, aquilo que se está a tentar defender, e para evitar a acusação de se estar a dizer muito pouco sobre um assunto "duvidoso" como o "nascimento da intimidade", veja-se o seguinte: quando Arnold Gesell utilizava a célebre frase – "a mente revela-se por si mesma" –, não estava a sugerir um aforismo filosófico para figurar numa obra literária, mas sim a indicar um caminho de investigação. Que caminho? Recorde-se o que se disse anteriormente: a intimidade tem o seu "nascimento" a partir do período fetal e Gesell diz que tudo o que um bebé faz é um exemplo da atividade (de produção de esquemas) da sua mente (aquilo a que os psicólogos gostam de chamar o "comportamento cognitivo").[17]

---

respond to their experiences. In simple terms, children affect their environments at the same time that their environments are affecting them». Jack P.Shonkoff e Deborah A. Phillips, eds., *From Neurons to Neighborhoods.The Science of Early Chilhood Development* (Washington: National Academy Press, 2002), pp. 23-24.

[14] A descrição dessas características podem ser encontradas em Diane E. Papalia e Sally Wendkos Olds, *op. cit.*, pp. 65-68.

[15] «From the moment of conception to the finality of death, intimate and caring relationships are the fundamental mediators of successful human adaptation. Those that are created in the earliest years are believed to differ from later relationships in that they are formative and constitute a basic structure within which all meaningful development unfolds». P. Shonkoff e Deborah A. Phillips, eds., *op. cit.*, 27-28.

[16] João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 47.

[17] Veja-se o que Gesell entende inicialmente por desenvolvimento da mente: «o desenvolvimento mental, do mesmo modo que o crescimento físico, é um processo de esquematização, porque a mente é, na sua essência, a totalidade duma crescente multidão de padrões ou esquemas de comportamento. (…) Um esquema de comportamento é simplesmente um movimento ou uma ação que apresenta uma forma mais ou menos definida». Arnold Gesell, *A Criança dos 0 aos 5 anos*, trad. Cardigos dos Reis (Lisboa: Dom Quixote, 1979), p. 20.

Ora, um feto cresce (desenvolve-se) unitariamente, quer dizer, o seu corpo e a sua mente crescem de uma forma esquematizada, previsível, e organizada.[18] Pensar que um bebé cresceria sem mente seria o mesmo que pensar que se faria uma omolete sem ovos. Como acontece isto? Refere Arnold Gesell:

> na altura própria, determinados impulsos irão passar através das fibras nervosas até às fibras musculares para darem origem a movimentos. Mesmo esses primeiros movimentos terão já um certo grau de esquematização. A mente em desenvolvimento é constituída por inúmeros esquemas de comportamento tornados possíveis mediante a organização progressiva do sistema nervoso. Todo o desenvolvimento, seja ele físico ou mental, implica organização.[19]

Esta organização a que Gessel alude, tem implicado a ideia de diversas interações entre órgãos, quase como uma forma de processamento conjunto daquilo que se tornará um ser humano. O próprio autor fornece um exemplo que se prende com o desenvolvimento precoce dos olhos e da sua relação com a mente (ou dizendo de outra forma, a relação existente entre o desenvolvimento dos olhos e o desempenho que tem no desenvolvimento da mente);[20] refere ainda o autor para reforçar esta tese, que o primeiro contacto com o mundo é feito pelo olhar e isto é uma forma de esquematização do comportamento. De acordo com o exposto, o grande argumento que Arnold Gessel utiliza, procura no fundo afirmar que,

> o desenvolvimento da mente acha-se profunda e inseparavelmente ligado ao desenvolvimento do sistema nervoso. Esse desenvolvimento inicia-se ainda durante a vida fetal. Cinco meses antes de o bebé nascer, já se encontram formadas todas as células nervosas que ele irá possuir em toda a sua existência, e muitas delas estão já preparadas para funcionar regularmente.[21]

À pergunta (que o próprio autor faz), como se desenvolve a mente, responde-se: desenvolve-se *como* o sistema nervoso (sublinhe-se este *como*). Significa que se criam as condições para que a mente surja (sublinhe-se as condições para o aparecimento e

[18] «O bebé é um organismo unitário que cresce, desde o princípio, como uma só unidade. O seu corpo cresce de uma forma esquematizada e previsível, tal como a sua mente se desenvolve. Já no período embrionário, meses antes do nascimento, os materiais vivos do seu organismo, se dispõem segundo estruturas padronizadas». *Ibid.*

[19] *Ibid.*, pp. 20-21.

[20] «Consideremos, por exemplo, o desenvolvimento inicial dos olhos e das mãos. Esse desenvolvimento apresenta um interesse particular porque desempenha um papel extremamente importante na vida mental do bebé e da criança. Os olhos são de tamanha importância que a natureza se apressa a modelá-los logo a partir da quinta semana de período pré-natal. Pouco tempo após o nascimento, o bebé começa a olhar para os objetos, muito antes de ser capaz de lhes tocar. Olhar é uma reação ativa. Não é meramente uma impressão sensorial; requer um controlo motor. (…) A visão é de tal modo fundamental no desenvolvimento da mente que o bebé se assenhoreia do mundo físico com os olhos muito tempo antes de o tomar nas suas mãos. Olhar para os objetos é, todavia, apenas um aspeto da mente em atividade. Os olhos assumem o comando da esquematização do comportamento». Arnold Gesell, *op. cit.*, pp. 20-21.

[21] *Ibid.*, p. 21.

não o aparecimento em si), para que se desenvolva a intimidade e isto é tanto mais evidente quanto as reações que a mãe e o feto, manifestam ao longo da sua interação.

Ora, naturalmente, o autor está a referir-se ao sistema nervoso central, que inclui o cérebro. De notar, portanto, que nas primeiras semanas de vida começa a formar-se o cérebro, ou, para se ser mais preciso, sensivelmente a partir do vigésimo dia as células nervosas começam a unir-se e estabelecem-se as diferentes partes e funções do cérebro, pelo que o "cérebro" começa a assumir as diferentes funções (do prosencéfalo, mesencéfalo e cerebelo) e a estabelecer aquilo que serão as bases do sistema nervoso. As grandes diferenças começam a verificar-se a partir da vigésima semana com um aumento significativo da superfície cerebral e com o crescimento do número de neurónios (e da bainha de mielina), e na trigésima semana formam-se as "ranhuras" ou "pregas" que permitem esse crescimento continuado neuronal;[22] deve-se tomar a ousadia de dizer que essas "ranhuras" refletem, de algum modo, a maturidade (filogenética) da mente humana; são como que o reflexo evolutivo daquilo em que se transformou o humano.

Na trigésima primeira semana, isto é, cerca de uma semana depois, dá-se o estranho fenómeno dos neurónios começarem a morrer (por serem considerados "excessivos", isto é, por não terem sido estimulados ou conectados de forma adequada durante o grande desenvolvimento inicial).[23]

Assim, como se pôde ver, sobretudo no que concerne ao desenvolvimento do cérebro durante a gestação (as diferentes fases por que passa),[24] e por mais incrível que

[22] Sensivelmente à vigésima sétima semana, a superfície cerebral aumenta (embora continue lisa). Produz-se um surto de crescimento para aumentar o número de neurónios, que permitirá por sua vez desenvolver as dendritas (os prolongamentos do corpo celular que irão receber os impulsos de outros neurónios), aumentar as conexões sinápticas (as descargas químico-elétricas que os neurotransmissores libertam) entre os neurónios e desenvolver a bainha de mielina (uma espécie de camada isolante que se forma junto aos nervos permitindo a transmissão rápida e eficaz dos impulsos ao longo das células nervosas) e que igualmente protegem os axónios. Na trigésima semana a superfície cerebral já formou umas " "ranhuras" e umas circundações e parece-se com uma noz. As ondulações resultantes deste surto de crescimento, aumentam exponencialmente a superfície do cérebro, de modo a que caibam mais células e que estas se possam conectar para um bom funcionamento. *Cf.* Diane E. Papalia e Sally Wendkos Olds, *op. cit.*, p. 70 e sgs.

[23] Este fenómeno de morte das células está "pensado" para idealmente, conservar as vias neuronais mais úteis e irá atingir o seu apogeu cerca de 4 semanas antes do bebé nascer (embora prossiga nesse processo): «today, the public is more focused on information, not all of it new, about the rate pf synapse developement, particularly on studies showing that there is a tremendous burst of synapse formation early in life, followed by a decline in synapse number, apparently extending into adolescence in some áreas of the brain. Combined with evidence that synapses that are used are retained and those not used are eliminated, there has been a frenzy of concern expressed as "use it or lose it" in the first years of life. It turns out, however, that synapses elimination is a normal part of development. In comparison to the brain's wiring, far less attention has been paid to the neurochemistry of early brain development, which is essential to the brain's capacity to learn from experience and is like to play an important role in the regulation of behavior». P. Shonkoff e Deborah A. Phillips, *op. cit.*, pp. 185-186.

[24] «Brain development proceeds in overlapping phases: making the brain cells (neurulation and neurogenesis), getting the cells to where they need to be (migration), growing axons and dendrites, which are structures needed to link with other nerve cells (neuronal differentiation and pathfinding), developing synapses or points of communication with other cells (synaptogenesis), refining those synapses (maturation and pruning), and, finally, forming the supportive tissue that surronds the nerve cells and makes for efficient communication among them (gliagenesis or myelination). The brain and spinal cord arise from a set of cells on the back (dorsal part) of the developing embryo called the neural plate. Two rows of rapidly dividing cells arise from the plate on each side along its lenght and fold over centrally into the neural tube. The anterior or head end of the neural tube forms a set of swollen enlargments that give rise to the various parts of the brain – the forebrain containing the cerebral hemispheres, the midbrain containing important pathways to and from the forebrain, and the hindbrain containing the brainstem and cerebellum. The remainder of the neural tube becomes the spinal cord, peripheral nerves, and certain endocrine, or hormone, glands in the body. Under the control of regulatory genes, the brain cells migrate to where they belong in accord with the functions they ultimately serve. These genes provide developmental directions to particular groups of cells, which tell them what to do and where to go in the embryonic brain». *Ibid.*, p. 186.

possa parecer, no nono mês todo o sistema nervoso está desenvolvido e o cérebro terá entre dez e cem biliões de neurónios (de que Jacques-Michel Robert dá como exemplo as células de Purkinje ostentarem um maior número do que num homem adulto),[25] que, segundo Shonkoff e Phillips, traduz bem o elaborado jogo dentro e fora da criança, quer dizer entre as interacçoes realizadas interior e exteriormente.[26] Por isso, Jacques-Michel Robert, reforçando o que se tem vindo a afirmar, refere que «no recém-nascido, cada experiência sensorial, visual, olfativa, gustativa, auditiva ou táctil, ativa certas vias neuronais e reforça-as com o tempo. Os circuitos inutilizados desaparecem».[27]

Deste modo, estão criadas as condições de base para o surgimento de algo tão extraordinário quanto complexo, a manifestação de atividade consciente. Mas como? É neste momento que a intimidade *aparece* e faz o seu "trabalho".

Sem a intimidade, o que teríamos dentro da caixa craniana seria apenas e somente um aglomerado imenso de neurónios, um conjunto mais ou menos organizado de massa biológica. Diga-se pois, de forma simples e sem rodeios e antecipando já a demonstração: sem intimidade (enquanto potência de relação), o estabelecimento das redes neuronais poderiam não existir; a sinapse nada mais é (neste sentido) que a corroboração da relevância da intimidade na vida do *Homo Intimus*.

De notar que o que acabou de ser dito não significa forçosamente a aceitação do argumento do "correlato neuronal", pois não se trata da mera equivalência e justificação de estados mentais com estados cerebrais (como se terá oportunidade de verificar). Não se trata de dizer como emerge algo não palpável a partir de matéria biológica, isto é, não se trata de explanar como estruturas neurais físicas dão origem a estados e ou experiências mentais conscientes que serviriam mais para procurar responder à questão difícil da consciência do que propriamente acerca do nascimento da intimidade (questão que será debatida mais adiante).

Quanto muito interessaria apenas e só a correlação em si mesma, mas lá se chegará por outra via pois, como refere Alfredo Dinis a este propósito,

> em neurociências, o facto de haver correlação entre uma estrutura neural e um estado mental subjetivo não significa necessariamente que tal correlação seja simultaneamente necessária e suficiente para a existência desse estado. É o conceito de causação que permite a alguns cientistas explicarem como os estados mentais subjetivos são eventos supervenientes em relação às

[25] «Na altura do nascimento, os neurónios estão no lugar. Mas mantem o domínio, durante mais ou menos tempo, sobre a emergência ou o desaparecimento das sinapses que sabem gerar. Este fenómeno é chamado de *neuroplasticidade*. Ramon y Cajal assinalava, no princípio do século. O facto de no cerebelo do recém-nascido os axónios das células de Purkinje apresentarem entre 20 a 24 ramos colaterais, enquanto só subsistirem 4 ou 5 no homem adulto. Assim, será que a multiplicação original de neurónios e o abrolhamento inicial das sinapses são necessárias». Jacques-Michel Robert, *A Aventura dos Neurónios*, trad. Fernando Machado (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), p. 163.

[26] *Vide* P. Shonkoff e Deborah A. Phillips, *op. cit.*, p. 185.

[27] Jacques-Michel Robert, *op. cit.*, p. 152.

estruturas neurais que os causam. Mas em vez de causação pode falar-se simplesmente de correlação, se a causa neural dos estados mentais é necessária mas não suficiente para explicar inteiramente a complexa vida mental do ser humano.[28]

Embora essa correlação possa ser clara para muitos cientistas e filósofos, não são, contudo, devidamente acauteladas as implicações de tais teorias, de que a mais conhecida é a atribuição de vários níveis ou graus de consciência como forma de justificação neuro-filosófica. Retomando e recapitulando: embora não se possa apontar exatamente qual o momento exato para o "nascimento" da intimidade, é de crer que tal fenómeno só poderá ocorrer no período indicado, isto é, no período compreendido entre o período final da gestação e o início do período neonatal.

No que concerne ao terceiro elemento, isto é, esse primeiro mês de contacto com o exterior, os estudos indicam, nessa fase que não deixa de ser ainda pré-verbal, que o recém-nascido já age em intimidade com o mundo, estabelecendo relações de intersubjetividade.[29] Refere igualmente Pedro que logo durante «as primeiras horas de vida, o bebé não só demonstra que ouve, mas também que presta atenção e é capaz de localizar a origem do som, seguindo-o com movimentos dos olhos e da cabeça».[30]

Repare-se que não é apenas e somente isto, embora esta "atenção" do bebé seja já reveladora da sua atividade consciente – permita-se a ousadia de afirmar semelhante posição.[31] Na verdade, ao nível da comunicação, do tato, do gosto, do olfato, da atividade motora, está-se já num domínio em que a presença da intimidade se faz sentir inegavelmente.[32] Tal comunicação é já a manifestação da dialética entre íntimo e extimo

---

[28] Alfredo Dinis, «Aspetos científicos e filosóficos do Estudo do Correlato Neural da Consciência», *in* Alfredo Dinis e Manuel Curado, eds., *Mente, Selfs e Consciência* (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2007), p. 192.

[29] «Developmental evidence about sympathy and intersubjectivity pointing in the same direction also continues to accumulate rapidly. Early forms of intersubjectivity can be seen in infants beginning right after birth. This argues for the fundamental nature of the intersubjective matrix we develop in. Several researchers have described intersubjective behaviours in preverbal, pressymbolic infants. This very early manifestation of intersubjectivity speaks to the issue of innateness. Colwyn Trevarthen finds primary intersubjectivity in very young infants by observing the tight mutual coordination of infant and mother behaviour in free play. The timing of their movements, the onset of their facial expressions, their apprehension of the intentions of the other that are anticipated». Daniel N. Stern, *op. cit.*, p. 38.

[30] João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 48.

[31] A «*atenção* é a focalização passiva ou ativa da consciência sobre uma experiência, como *inputs* sensoriais, atos motores, memórias ou representações internas. A atenção *voluntária* ocorre quando o indivíduo focaliza a sua atenção num acontecimento interno ou externo; a *involuntária*, quando o acontecimento atrai a atenção do indivíduo sem esforço consciente. (…) A atenção é uma função diferente da consciência, mas dependente desta». Andrew Sims, *Sintomas da Mente. Introdução à Psicopatologia Descritiva*, trad.Femi Oyebode (Maia: Gráfica Maiadouro, 2011), p. 57.

[32] Vejam-se algumas: «as sensações principais da superfície da pele são a pressão, a dor, o frio e o calor. Há diferenças individuais nas reações ou disponibilidades do bebé, face ao contacto físico. As respostas pessoais de cada recém-nascido perante o contacto de um corpo que o abraça com maior ou menor pressão ou perante uma mão mais ou menos quente que o afaga, têm sem dúvida efeitos psicológicos nas pessoas que prestam cuidados ao bebé e, muito especialmente, na mãe e no pai. Algumas reações do recém-nascido ao tato são bem conhecidas e algumas delas já existem dentro do útero. O reflexo dos pontos cardeais ocorre quando se toca ao de leve num dos cantos da boca do bebé envolvendo a deslocação da cabeça para o mesmo lado; se o dedo estimulador deslizar em círculo pelo lábio do recém-nascido, demonstra-se o seu baixo limiar face a esta estimulação, ao mesmo tempo que se constata a rotação da cabeça paralelamente aquele movimento. Se se toca no interior da boca, os lábios fecham-se e surge a sucção. (…) O outro parâmetro respeitante ao tato é a dor. Estou em crer que a dor no recém-nascido é relegada, frequentemente para um segundo plano, pela expectativa mental dos práticos clínicos. São bem conhecidas as reações de defesa e de sofrimento do recém-nascido perante a picada do calcanhar, prática corrente para as extrações do sangue, a fim de serem realizadas várias análises, nomeadamente o Dextrostix». João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, pp. 53-54.

que caracteriza o estar-sendo do *Homo Intimus*. Há já umas trocas, uns "jogos cognitivos" como lhe chama Jean-Pierre Changeux, que se estão a processar.[33]

Bowlby já salientara algumas destas características, ainda que de outra forma, quer dizer, para afirmar não só a importância da sua teoria vinculativa como para destacar a hegemonia da espécie humana. Sustentava ele que nas cinco respostas do bebé, a saber, chupar, agarrar, olhar em direção a, chorar e sorrir, constituíam o comportamento de vinculação e respostas instintivas próprias dos humanos.

Neste mês inicial do bebé no mundo – e como já ficou subentendido anteriormente – é de crer que não se poderá negar a existência de manifestação da intimidade, pois como refere Daniel Stern, a intersubjetividade é uma "condição da humanidade".[34] Não se poderá porque na verdade, em muitos dos estudos efetuados, demonstra-se e salienta-se que existe alguma forma de manifestação consciente por parte do bebé em relação ao mundo, e, em concreto, em relação à progenitora, por exemplo, na forma como a *intimidade* se revela na comunicação estabelecida desde o primeiro dia entre ambos.[35]

Do que se tem vindo a dizer, fortaleça-se a posição ainda com o seguinte. Se a intimidade não aparecesse no período aludido, pouca coisa acabaria por fazer sentido no mundo que espera o recém-nascido, pois a existência de um conjunto estruturado do sistema nervoso central *per se*, não o capacitaria para o que quer que fosse. Repare-se que só a intimidade, num ser humano, é possibilitadora do acontecimento que é o mundo, e mais ainda, das possíveis compreensões desse mundo.

Certamente muito discutível e passível de ser objeto de inúmeras questões, não deixa de ser não só credível do ponto de vista da constituição de uma meta-ciência,

---

[33] «A aquisição de conhecimentos pela criança faz intervir – é a nossa hipótese – *jogos cognitivos* entre o organismo e o mundo exterior. No decurso do desenvolvimento do homem, estes jogos estendem-se progressivamente até invadirem a esfera privada do *espaço consciente*». Jean-Pierre Changeux, A *Verdade e o Cérebro. O Homem de Verdade*, trad. Jorge Pinheiro (Lisboa: Instituto Piaget, 2003), p. 133.

[34] «That it is interwoven with and cocreated by the environment that immediately surrounds it, which includes the intentions, desires, feelings, actions, sounds of other minds. And that it is constituted and maintained by way of its interactions with other minds. Without these constant interactions there would be no recognizable mind. This leads to the view that the mind is, by nature, "intersubjectively open, since it is partially constituted through its interaction with other minds (see Husserl 1960, for an earlier philosophical position; Zahavi 1996, 2001, for a more recent one).What this means is that human beings possess a mental primitive described as, the passive (not voluntarily initiated), prerreflected experience of the other as an embodied being like oneself...". Intersubjectivity is not simply a capacity, it is a condition of humanness from the phenomenological point of view». Daniel N. Stern, *op. cit.*, p. 36.

[35] «Condon e Sander demonstraram uma sincronia entre os movimentos do bebé e a estrutura articulada da linguagem do adulto, desde o primeiro dia de vida. Esta participação simultânea numa comunicação a dois sugere uma organização interativa e sustenta um novo conceito de apreciação do desenvolvimento infantil. (…) O recém-nascido é capaz de aperfeiçoar progressivamente a sua sincronização com níveis cada vez mais altos de atividade, sendo guiado pela sua mãe para comportamentos de comunicação cada vez mais complexos. (…) O bebé comunica através dos seus sistemas sensoriais, principalmente visão e audição, com padrões mistos que Stern chama de unidades de comunicação, funcionando de uma forma integrada em ambos os membros da díade». João C. Gomes Pedro, *op. cit.*, pp. 48-49.
A este respeito podem ser consultados os seguintes estudos: W.S. Condon e L.W. Sander «Neonate movement is synchronized with adult speech: interactional participation and language acquisition», *Science*, 183 (1972): pp. 99-101; L. Beckwith, «Relationships between infants' vocalizations and their mothers' behaviour», *in* L. J. Stone, H.T. Smith, e L. B. Murphy, eds., *The Competent Infant* (London: Tavistock Publications Limited, 1974), pp. 1221-1230; H. Davis, «A description of aspects of mother-infant vocal interaction», *Journal Child Psychol Psychiatry*, 19 (1977): pp. 379-386; e D. Stern, *The First Relationship: Infant and Mother* (London: J. Bruner, Cole M, Lloyd B, eds, 1979).

como uma hipótese séria a ser explorada. No rol de questões a colocar para os argumentos que têm vindo a ser expostos, muitas delas seriam certamente falsas questões, como por exemplo: porque não nos lembramos dos primeiros momentos de vida se temos já intimidade? Se se tem tanta intimidade comunicativa com a progenitora e o mundo, por que não há memória dela?

Como se referiu, são falsas questões pois que a intimidade é acima de tudo uma potência de relação e isso não significa a afirmação de qualquer espécie de retenção ou idealização, seja de caráter psicológico ou outro; significa, sobretudo, que tais questões só poderiam ser colocadas ignorando o sentido e o alcance da intimidade.[36] De resto, a extraordinária capacidade de *dizer* (que se abordará mais adiante, sobretudo através de Heidegger) ilustra bem a presença da intimidade da mente; um tal *dizer* manifesta em si mesmo a capacidade de transportar esta essencialidade que caracteriza a intimidade.

Todos temos uma propensão natural para aprender uma linguagem (atenção que não foi dito língua), quase de forma automática, mas curiosamente nascemos sem conseguir dizer uma única palavra. Este aparente paradoxo justifica-se pela capacidade inata de aprendizagem do ser humano, uma espécie de instinto para a linguagem ou "bio-programas" inscritos no ADN.[37]

Embora reconhecendo-se a relevância e influência do código genético na constituição do ser humano, esta espécie de "inatismo" (das capacidades ou faculdades) como que rivaliza com a tese que agora se apresenta e que se exprime na seguinte asserção: a mente não é algo que possa ser explicado somente pela hereditariedade.[38] Note-se: se tudo se resumisse à mera transmissão de informação genética, todos os problemas da mente estariam resolvidos ou não existiriam sequer.

A partir da análise de algumas espécies, Dawkins defende que o organismo configurar-se-ia como uma máquina de sobrevivência do gene – sendo que o organismo se torna mais apto pela sua presença –, cujo objetivo primordial seria a autorreplicação

[36] Ou seja, não significa afirmar uma retenção daquilo que somos no momento em que começámos a ser: «nós só teremos a consciência de ser quando soubermos construir o nosso esquema corporal. Não nos recordamos dos nossos primeiros anos de vida porque a pouca experiência que tínhamos de nós mesmos e de um ambiente diferente de nós, ainda não havia permitido que saíssemos do nosso "eu-tudo". Talvez nessa altura estivéssemos mais perto do todo indiferenciado que alguns físicos nos aconselham a alcançar com os místicos». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 82.

[37] «O ADN representa a informação, replicação e reprodução (i.e. o genótipo). A proteína representa todas as funções da vida: viver, respirar, metabolismo e comportamento (i.e. o fenótipo). Na espécie humana, em cada célula do corpo, o material genético (ADN) está localizada em 23 pares de cromossomas». António Ferreira de Macedo e Maria Helena Pinto de Azevedo, *Os Genes que Pensam* (Coimbra: Quarteto Editora, 2001), pp. 25-26.

[38] A hereditariedade é entendida como um conjunto de processos biológicos que asseguram a cada ser vivo a transmissão e receção de informações genéticas através do sistema de reprodução. Esta informação é transmitida através dos genes; o gene é um segmento dentro de um cromossoma a que corresponde um código distinto, ou seja, uma informação específica que produz ou controla uma característica específica, como por exemplo, a cor do cabelo ou dos olhos (ver nota anterior). Esta é conhecida como hereditariedade individual (características próprias de um ser vivo que o diferenciam dos restantes mas com características dos seus progenitores). A hereditariedade específica é responsável pela transmissão dos genes com características comuns a uma determinada espécie (como a humana).

(o seu egoísmo genético).[39] Como relembra James Le Fanu a propósito disso que é misterioso no gene e deixando uma crítica subjacente ao próprio Dawkins,

> é muito difícil tentar perceber a forma como os poucos milhares de genes do genoma humano podem, de alguma maneira, conter instruções para um fenómeno tão complexo como o cérebro humano. Mas é completamente diferente pensar que alguns genes poderiam cumprir os seus propósitos interesses egoístas (como se isso fosse possível) para "causar" algo tão enganoso como o desinteresse ou a compaixão, ou qualquer das hipotéticas características evolutivas genéticas determinadas que "explicam" o comportamento social humano.[40]

Para se usar uma expressão bem mais clara de Lewontin: «todas as declarações acerca da base genética dos traços sociais humanos são puramente especulativas».[41]

Assim, a mente aparece tal como a intimidade num certo momento e a relação que se estabelece com as "informações" que o código genético carrega, parece, será de tratamento, processamento, desvelação; razão pela qual, como se irá ver, a mente opera mesmo sem consciência. Contudo, esta afirmação rivaliza de facto, com a possibilidade de haver uma "hereditariedade" de algo tão extraordinário como uma mente inscrita no nosso código genético. A verdade é que não. Note-se que há coisas que são passadas através da herança genética que, ou não têm uma explicação muito plausível (como se viu) ou só se manifestam *a posteriori*. Procure ver-se isto de uma forma mais prática. Na extraordinária lotaria combinatória dos genes, muitas das vezes, as características do bebé não se assemelham propriamente nem ao pai nem à mãe, mas resultam da herança biológica dos membros de toda uma família. Isto parece acontecer porque as características físicas serão o resultado da combinação dos genes que são passados de geração em geração, muitas vezes do próprio ambiente,[42] que é um fator determinante.[43]

---

[39] *Cf*. Richard Dawkins, *O Gene Egoísta*, trad. Ana Paula Oliveira (Lisboa: Gradiva, 1999).

[40] James Le Fanu, *Porquê Nós? O Mistério da Nossa Existência*, trad. Michelle Hapetiam (Porto: Civilização, 2009), p. 210.

[41] «Nunca ninguém conseguiu relacionar qualquer aspeto do comportamento social humano com qualquer gene ou conjunto de genes específico. (…) Assim, todas as declarações acerca da base genética dos traços sociais humanos são puramente especulativas». Richard Lewontin, «Sociobiolgy: Another Biological Determinism», *International Journal of Health Services*, 10 (1980): 347.
Diga-se que esta crítica à sociobiologia, na verdade, já vem de há umas décadas atrás. São exemplo disso (apenas a título ilustrativo) os seguintes: Edward O. Wilson, «Human Decency Is Animal», *New York Times Magazine*, 12 (1975): p. 50; Barbara Chasin, «Sociobiology: A Sexist Synthesis», *Science for the People*, 9 (1977): p. 30; Marshall Sahlins, «The Use and Abuse of Biology», *in* Arthur Caplan, ed., *The Sociobiology Debate: Readings on Ethical and Scientific Issues* (New York: Harpe rand Row, 1978), pp. 424-427; Charles Mann, «Behavioral Genetics in Transition», *Science*, 264 (1994): pp. 1686-1689; e Alan H. Goodman, «Why Genes Don't Count (for Racial Differencies in Health)», *American Journal of Public Health*, 90 (1995): pp. 1699-1702.

[42] Esclarecem os autores: «o que se designa genericamente por "ambiente" pode ser conceptualizado através de dois componentes: o *ambiente partilhado*, em que os fatores ambientais (sobretudo intrafamiliares) são comuns aos vários membros da família; e o ambiente especial e próprio de cada indivíduo, *não-partilhado* pelos familiares. Assim, teoricamente tanto os genes como o *ambiente partilhado* podem controbuir para a semelhança fenotípica, isto é, a agregação familiar de um traço ou distúrbio.[e mais adiante] As interações entre fatores genéticos e ambientais são de uma ordem de complexidade muito maior do que era suposto. Esse fato tem levado os investigadores (sobretudo ambientalistas) a uma reavaliação crítica das metodologias empregues, nomeadamente pela tomada de consciência de que determinadas medidas que, no passado, eram tidas como "ambientais" (por exemplo, medidas do funcionamento familiar e social) podem não ser tão ambientais como isso e serem também influenciadas por fatores genéticos. António Ferreira de Macedo, e, Maria Helena Pinto de Azevedo, *op. cit.*, pp. 122 e 134.

[43] *Ibid*., p. 153.

Assim, talvez ganhe mais sentido o outro conceito de Dawkins que anuncia a relação ambiental-cultural que a criança pode já transportar, os memes (que pode configurar um outro entendimento para a intimidade da mente, como se verá num capítulo seguinte). O que se está a procurar dizer com isto é que a mente operará também (sublinhe-se este também) com essa carga genética – o que portanto, não significa que trabalhe única e exclusivamente com ela –, e fará com que todo e qualquer ser humano sejam únicos naquilo com que criará a sua biografia. Esta abordagem (ainda que breve) conduzirá ao encontro daquilo que se defenderá uns capítulos mais adiante sobre o modo como se pode ver a *presença* da intimidade ao nível neuronal, que é afinal o quarto elemento desta argumentação em favor do aparecimento da intimidade.

Deve ser assumido, então, a presença da intimidade desde muito cedo na vida do indivíduo, e com isso, o despontar também daquilo que caracterizará, mais forte que uma impressão digital, a sua marca característica única, pessoal, intransmissível e humana e que o acompanhará ao longo da vida: a subjetividade. Esta subjetividade começa a desenhar-se e só é possível desenhar-se no exato momento em que a intimidade surge (como já se deixou transparecer). Não foi certamente por acaso que anteriormente se analisou e indicou a intimidade como configurando uma certa "substância" que estaria subjacente à natureza do humano.

A intimidade da mente vê-se nesta consonância da subjetividade que surge em intimidade. A nossa identificação subjetiva, o nosso *Eu* referencial, é uma estrutura que nos é íntima, ou seja, o Eu é essa figura ou estrutura que se acomoda na nossa interioridade. Isto é tanto mais evidente quanto a afirmação de que a intimidade consiste na relação estabelecida pela potência de relação que a imagem tem de se dar na mente. Esta afirmação, por si mesma, já contradiz em certa medida algumas das posições que dizem que o Eu é sobretudo um sentimento de si, um sentimento de *self*. Não é de crer que seja uma declaração muito satisfatória porque o eu é o identificador dos sentimentos que possam ocorrer, é ele que dá consistência, que dá densidade a esse eu que eu sou e que experiencia algo como um sentimento.

Impõe-se a pergunta, já subentendida no início deste capítulo quando se afirmou a consonância da subjetividade (se se preferir, do eu e da intimidade): se o *Eu* (noção autorreferencial) nasceria com a intimidade? A resposta requer ainda uma explicação, no sentido de aclarar o próprio propósito da pergunta e não tanto sobre o entendimento do Ego e da autoconsciência, que produz, não raras vezes, uma profusão de conceitos e perspetivas desnecessárias (mais nas áreas que lidam com os fenómenos da psique).[44]

[44] Parece que no campo da psiquiatria e da psicologia as noções de Ego e Autoconsciência, não só se complementam como se fundem, como podemos ver pela descrição que Andrew Sims nos dá das cinco características da autoconsciência (para a posteriormente revelar as perturbações da experiência interna): «o *sentimento da consciência de ser e existir* (ego-vitalidade): Eu sei que estou vivo e existo, e este fato é fundamental para a consciência do Eu. O *sentimento de consciência da atividade* (ego-

Uma questão semelhante encontra-se plasmada em Bermúdez no seu livro, *O Paradoxo da Auto-Consciência*, em que, segundo o autor o paradoxo nasce dessa (aparente) interdependência entre pensamento autoconsciente e a autorreferência linguística que se produz. Este «paradoxo é insolúvel se se assumir que as formas conceptual e linguística de autoconsciência são as únicas formas».[45]

Bermúdez vai dedicar a sua atenção para as formas pré-linguística de interação social e de autoconsciência, ou dizendo de outra forma, o seu interesse é compreender a articulação interna da autoconsciência, ou seja, compreender «principalmente com aquelas formas de autoconsciência que são mais primitivas, não apenas lógica como ontogeneticamente, do que as formas conceptuais e linguísticas de autoconsciência às quais os filósofos têm tradicionalmente devotado a sua atenção».[46]

Aquilo que o autor pretende demonstrar é que há um quadro de "pensamentos" (ou estados representacionais portadores de conteúdo dito não-conceptual) que podem ser atribuídos a criaturas que não têm quaisquer capacidades conceptuais ou linguísticas (e que portanto "anulam" o paradoxo).[47] Isto seria possível segundo Bermúdez, dado que não se aplicaria o Princípio da Exigência conceptual, e, por sua vez também, o Princípio Pensamento-Linguagem, significando isto que há conteúdos não-conceptuais da primeira pessoa que estão disponíveis desde o começo da vida.[48] Traduzindo esta questão: Bermúdez também se baseia na teoria da perceção de J. J. Gibson,[49] que,

---

atividade): Eu sei que sou um agente que inicia e executa os meus pensamentos e ações. A *consciência de unidade* (ego-consistência e coerência): Em qualquer momento, sei que sou uma pessoa. A *consciência de identidade* (ego-identidade): Há uma continuidade na minha biografia, fisionomia, género, origem genealógica, etc; tenho sido a mesma pessoa ao longo do tempo. A *consciência dos limites do Eu* (ego-demarcação): eu sou distinto das outras coisas e seres e consigo distinguir o que sou eu do mundo externo, e estou consciente dessa fronteira entre o Eu e o não-Eu». Andrew Sims, *op. cit.*, p. 240.

[45] José Luis Bermúdez, *O Paradoxo da Autoconsciência*, trad. Madalena Poole da Costa (Lisboa: Instituto Piaget, 2000), p. 13.

[46] *Ibid.*

[47] O paradoxo é exposto assim pelo nosso autor, recordando que «as seguintes seis proposições [são] incompatíveis na raíz do paradoxo da autoconsciência: 1) A chave para a análise da autoconsciência é analisar a capacidade para pensar pensamentos do "eu"; 2) A única maneira de analisar a capacidade para pensar uma série particular de pensamentos é analisar a capacidade para a exoressão linguística canónica desses pensamentos (o Princípio Pensamento-Linguagem); 3) Pensamentos do "eu" são expressos canonicamente por meio do pronome da primeira pessoa; 4) A mestria do pronome da primeira pessoa requer a capacidade para pensar pensamentos do "eu"; 5) Uma conceção não-circular da autoconsciência é possível; 6) A mestria da semântica do pronome da primeira pessoa satisfaz a Restrição da Aquisição (do modo paradigmático definido anteriormente). A minha proposta é a de que que a proposição (2) seja rejeitada; por outras palavras, que seja negada a tese de que a única maneira de analisar a capacidade para pensar uma série particular de pensamentos é analisando a capacidade para a sua expressão linguística canónica. Mais precisamente, irei argumentar que existe uma classe importante de pensamentos para a qual o Princípio Pensamento-Linguagem não é aplicável, uma vez que o Princípio da Exigência conceptual não se aplica». José Luis Bermúdez, *op. cit.*, pp. 63-64.

[48] De forma muito resumida, veja-se os seguintes princípios: O Princípio Pensamento-Linguagem advoga que a única maneira de analisar a capacidade para pensar uma série particular de pensamentos é analisando a capacidade para a expressão linguística canónica desses pensamentos; O Princípio da Exigência conceptual refere que o conjunto de conteúdos que se pode atribuir a uma criatura é diretamente determinado pelos conceitos que a criatura possui.
Esta visão de Bermúdez segue o enunciado por Peacocke quando este se refere à existência de conteúdos (de uma experiência percetiva) que não são construídos através de proposições ou conceitos. *Cf.* C. Peacocke, *Transcendental Arguments in the Theory of Content*. (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 8-12.
Diga-se ainda a este propósito que cerca de 2 anos mais tarde Peacock desenvolverá esta noção como conteúdos protoproposicionais: «os conteúdos não podem ser identificados com cenários posicionados, mas são também distintos de conteúdos conceptuais. A estes conteúdos adicionais chamo proto-proposições. Estas proto-proposições contém um indivíduo ou indivíduos, juntamente com uma propriedade3 ou relação. Quando uma proto-proposição é parte do conteúdo representacional de uma experiência, a experiência representa a propriedade ou relação na proto-proposição como aplicável ao indivíduo ou indivíduos que ela contém». C. Peacocke, *A study of Concepts*. (Cambridge: MIT Press, 1992), p. 77

[49] J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton Mifilin, 1979).

através da sua "ótica ecológica", procura incluir o "eu" no conteúdo da experiência percetiva, ao contrário de Wittgenstein, para quem o "eu" é o limite do campo visual.[50] Dir-se-ia mesmo que é precisamente por isso que em Gibson o "eu" está presente nesse conteúdo da perceção. Recolocando a questão: é a partir das suas considerações acerca de Gibson sobre a estrutura do campo visual (em que a presença do eu e do ambiente se cruzam),[51] que Bermúdez irá declarar como formas primitivas de autoconsciência, a perceção exterocetiva e a propriocepção somática (nas suas várias formas de revelação de consciência corporal),[52] tal como declarará igualmente a presença de uma «consciência do eu enquanto elemento espacial, movendo-se no interior de, agindo sobre, e sendo objeto de ação de, o ambiente espacial».[53]

Uma perspetiva, de certo modo semelhante à de Bermúdez é proposta por Gerald Edelman numa obra dos anos noventa, *Biologia da Consciência*, e que diz respeito à capacidade conceptual existente na consciência percetiva mas que seria, anterior à própria linguagem. Gerald Edelman manifestou desde *The Remembered Present*, a sua interpretação neurobiológica da mesma e as implicações da sua ligação. Para o autor é evidente que a existência de uma consciência primária teria uma correspondência com determinadas áreas do cérebro que, comunicando entre si, tornavam possível o processo de categorização percetiva (cores, formas, etc.), que dariam origem a uma experiência unificada mas que não era ainda consciente. Para Gerald Edelman a correlação neural é

[50] O sujeito ou Eu não aparece no conteúdo da experiência (o eu não é, digamos, percecionado). Veja-se o seguinte em Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. M. S. Lourenço (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008), proposição 5.633 do *Tractatus*: «Onde no mundo se pode encontrar um sujeito metafísico? Você dirá que este é exatamente como o caso do olho e do campo visual. Porém, na realidade, você não vê o olho. E nada no campo visual lhe permite inferir que ele está a ser visto por um olho».

[51] «Os condutores de automóveis veem o que estão a fazer se prestarem atenção. espectadores de um ecrã cinerama veem para onde estão a ir no ambiente representado. Uma abelha que aterra numa flor tem que ver para onde está a ir. E todos eles, ao mesmo tempo, veem a disposição do ambiente através do qual estão a ir. Este é um fato com implicações extremamente radicais para a psicologia, pois é difícil compreender de que modo uma sucessão de sinais incidindo sobre o nervo ótico poderá explicá-lo. Como poderão os sinais ter dois significados simultaneamente, um significado subjetivo e um objetivo? Como poderão os sinais produzir uma experiência de automovimento e uma experiência do mundo externo ao mesmo tempo? Como poderão sensações de movimentação visual ser convertidas num ambiente estacionário e num eu em movimento. (…) A visão é cinestésica na medida em que regista movimentos do corpo tanto quanto o fazem o sistema músculo-articulação-pele e o sistema do ouvido interno. A visão capta os movimentos do corpo inteiro relativos ao solo e o movimento de um membro do corpo relativo ao todo. A cinestese visual acompanha a cinestese muscular. A doutrina de que a visão é exterocetiva, que obtém apenas informação "externa", é simplesmente falsa. A visão obtém informação acerca do ambiente e do eu». J. J. Gibson, *op. cit.*, p. 183.

[52] «Desenvolvi a tese de que a recolha de informação especificadora do eu, na perceção exterocetiva, constitui uma fonte de conteúdos não-conceptuais da primeira pessoa, desde o início da vida. Isto foi argumentado, parcialmente, com base na análise da estrutura do campo visual em geral e, parcialmente, enquanto forma forma de inferência para a melhor exeplicação a partir de trabalho experimental sobre as capacidades sensoriais das crianças humanas. O segundo domínio em que procurei evidência de autoconsciência não-conceptual foi a propriocepção somática (as várias formas de consciência corporal). (…) Sugeri que a propriocepção somática seria melhor compreendida como forma de perceção do corpo. A melhor explicação da fenomenologia da autoperceção corporal tomou a forma de uma teoria em que a propriocepção somática emergia como forma distintiva de consciência do eu material enquanto objeto físico, espacialmente extenso e confinado, que se distingue por ser responsiva à vontade». José Luis Bermúdez, *op. cit.*, pp. 317-318.

[53] «O que é significativo acerca da noção de ponto de vista não-conceptual é o facto dela manifestar uma consciência do eu enquanto elemento espacial, movendo-se no interior de, agindo sobre, e sendo objeto de ação de, o ambiente espacial. Isto é algo bastante mais rico do que qualquer outra coisa que está disponível através da propriocepção somática ou da informação especificadora do eu na perceção exterocetiva». *Ibid.*, p. 320.

evidente: todas as descrições humanas subjetivas (mesmo as referidas aos *qualia*) podem ser correlacionadas às estruturas e funções cerebrais.[54]

Para o intuito desta *Intimalogia* interessa ver a capacidade conceptual existente na consciência percetiva de Edelman (anterior à linguagem) e perceber que o "conceito" assume um significado diferente do usado na "linguagem"; quer significar uma capacidade surgida no decurso evolutivo, que estrutura o modo de agir e de estar percetivamente "consciente",[55] assumindo-se como uma capacidade relacional (anterior à própria linguagem) que permite ao indivíduo interagir com o ambiente envolvente.

Na verdade, estes argumentos vêm reforçar, em certo sentido, o arrojo da tese do nascimento da intimidade e do aparecimento do Eu (que ainda não se justificou). Embora não concordando com o correlato neural *per se*, pois não há evidência experimental suficiente para a afirmação de tal correlato (pode dizer-se que não há nenhum exemplo desta correspondência de conteúdos, como referiram Alva Nöe e Evan Thompson),[56] mais do que uma mera constatação passível de ser corroborada, estes argumentos como que vêm legitimar a possibilidade de haver conteúdos não-conceptuais e de formular algo como uma autoconsciência (não-conceptual) que possa sobrevir na mente.

Ora, considerando o que acabou de ser explanado e tomando agora os postulados acerca do nascimento da intimidade, pode aventar-se com alguma legitimidade, a possibilidade de haver conteúdos não-conceptuais e de haver algo como uma autoconsciência (diga-se novamente, não-conceptual) desde o fim do período fetal ou nascimento do bebé.[57] Se se preferir, percebe-se esta afirmação através da exposição da

---

[54] Refere Edelman: «Isto é justificado pelo facto de que as descrições humanas subjetivas (aqui incluídas as referidas como *qualia*), as ações, assim como as estruturas e funções cerebrais poderem todas ser correlacionadas. Tendo construído uma teoria baseada no pressuposto de que existem *qualia* nos seres humanos, podemos olhar de novo para algumas propriedades desses *qualia* com base nestas correlações. É a nossa capacidade de descrever e correlacionar, ao mesmo tempo que individualmente temos a experiência dos *qualia*, o que nos abre a possibilidade de uma investigação científica da consciência». Gerald Edelman, *Bright Air, Brillant Fire* (New York: Basic Books, 1992), p. 115.

[55] «Usei a palavra conceito para designar uma capacidade que surge na evolução antes da aquisição dos rudimentos da linguagem. Que capacidade é esta? Um animal capaz de construir conceitos identifica uma coisa ou uma ação e, com base nessa identificação controla o seu comportamento de uma forma mais ou menos geral. Este reconhecimento tem que ser relacional: tem que poder ligar uma categorização percetiva a outra, aparentemente sem relação com a primeira, mesmo na ausência de estímulos que desencadearam essas categorizações. (…) As relações que são retidas devem permitir respostas a propriedades gerais – "objeto", "em cima – em baixo", "dentro", e assim por diante. Porém, ao contrário *não* são convencionais ou arbitrários, *não* necessitam de qualquer tipo de ligação com uma comunidade falante para se desenvolverem e *não* dependem da apresentação sequencial. As capacidades conceptuais desenvolvem-se na evolução muito antes da linguagem. Embora dependentes da perceção e da memória, elas são *construídas* pelo cérebro a partir de elementos que contribuem para ambas essas funções». Gerald M. Edelman, *Biologia da Consciência. As Raízes do Pensamento*, trad. Jorge Domingues Nogueira (Lisboa: Instituto Piaget, 1995), p. 159.

[56] *Cf.* Alva Nöe e Evan Thompson, «Are there Neural Correlates of Consciousness?», *Journal of Consciousness Studies*, 11: 1 (2004): pp. 3-28.

[57] «Os conteúdos não-conceptuais da primeira pessoa implicados na propriocepção somática, e a recolha de informação especificadora do eu na estrutura da perceção exterocetiva, fornecem muitas formas primitivas de autoconsciência não-conceptual, se bem que formas que podem ser plausivelmente consideradas como estando operativas desde o nascimento, ou logo a seguir. [o autor refere que isso soluciona o paradoxo] Que tais conteúdos não-conceptuais da primeira pessoa existem é uma condição necessária para que haja uma solução para o paradoxo da autoconsciência, pois eles são uma parte essencial do caso contra a assumpção central que gera o paradoxo (nomeadamente, que é incoerente atribuir pensamentos com um conteúdo de primeira pessoa a criaturas que não possuem a mestria linguística do pronome da primeira pessoa)». José Luis Bermúdez, *op. cit.*, p. 318.

teoria dos conteúdos neutros segundo Colin McGinn:[58] a possibilidade de haver elementos ou conteúdos (não) conceptuais; estes como que estruturam o modo de o sujeito estar "consciente". Isto vem consolidar a afirmação da intimidade como característica fundamental da natureza humana.

Não há cérebro sem intimidade, não há mente sem intimidade. A intimidade enquanto potência de relação, seja ao nível neuronal seja ao nível das relações pessoais e intersubjetivas, está sempre presente. Se não estivesse presente, os casais apaixonados que vemos passear de mão dada junto à praia, seriam apenas conjuntos orgânicos ou de partículas em movimento que por força do acaso teriam dado as mãos ou acasalado.

A intimidade como potência relacional, como lugar configurador a partir do qual emergem esses fenómenos de imagem-consciência na mente, é o sustentáculo de todo e qualquer *Homo Intimus* no seu estar-sendo. É a partir desta dimensão da intimidade que se pode capacitar o sujeito (auto)consciente a distinguir entre "eu" e ambiente. A intimidade é o estado geral em que a mente se encontra sempre em face do mundo, numa dialética íntimo/extimo em que está sendo e em que por isso o Eu surge sempre como uma referência nessas múltiplas vivências.[59]

Aquilo que se tem tentado afirmar é que a partir do momento em que aparece a intimidade – não esquecendo que a intimidade é sempre potência de relação –, está a nascer o sujeito. Recorde-se que a intimidade *aparece* dentro do período compreendido entre o estádio fetal e o período neonatal (ou seja, entre a gestação e o pós-nascimento, sendo este último como já referido, compreendido até cerca de um mês). Ora, tal como a mente se começa a formar com o aparecimento da intimidade, também é plausível afirmar que o Eu se vai formando. No entanto, este Eu é ainda titubeante, imerso que está na profunda escuridão da mente, sem que isso signifique ausência.[60] Se é verdade

[58] Colin McGinn aponta a possibilidade de uma tal teoria, ainda que sob a forma de interrogação: «Um dos problemas mais difíceis da filosofia da mente que permanece por resolver consiste em articular as relações entre o conteúdo e a consciência. E, aqui, parte do problema reside no facto de a própria consciência ser tão evasiva, que os meios linguísticos de que dispomos são escassos para formular as questões. Na completa ausência de consciência, poderá haver conteúdo? Poderá haver uma teoria do conteúdo neutra relativamente ao problema mente-corpo? Haverá algumas características intrínsecas da consciência que sejam inteiramente não representativas?». Colin McGinn, *O Caráter da Mente. Uma Introdução à Filosofia da Mente*, trad. Fernanda O'Brien (Lisboa: Gradiva, 2011), p. 140.

[59] Permita-se usar aqui as palavras de María Zambrano acerca do Eu como pólo em torno do qual giram as múltiplas vivências (e que é o criador da viagem entre os sonhos e a vigília): «O Eu não anda sozinho. Atrai um cortejo de vivências. (…) O Eu está rodeado de uma atmosfera formada por vivências de um tipo cuja composição muda. Por isso esta atmosfera pertence à estrutura do Eu, pois acompanha-o sempre, e forma o chamado *estado de espírito*. É sabido que a mesma situação se pode dar, e de facto dá-se, com diferentes estados de espírito. O que será este estado de espírito senão a atmosfera que rodeia o Eu, que lhe serve de suporte no meio do oceano da psique?». María Zambrano, *Os Sonhos e o Tempo*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra (Lisboa: Relógio D'Água, 1994), p. 116.

[60] «Como feto, Harold desenvolveu 250 mil células cerebrais por minuto e tinha mais de vinte mil milhões quando nasceu. As suas papilas gustativas cedo começaram a funcionar, e sabia dizer quando o líquido amniótico ficava adocicado ou com sabor a alho, consoante o que a mãe comia ao almoço. Os fetos engolem mais fluido quando lhe é adicionado adoçante. Por volta das 17 semanas, já ateava o útero, tocava no cordão umbilical a apertar com os dedos. Por essa altura, a sua sensibilidade estava para lá do mundo em que se encontrava. Se apontassem uma lanterna à barriga de Júlia, Harold sentia a luz e desviava-se. Por volta do terceiro trimestre, Harold já sonhava ou, pelo menos, fazia o mesmo tipo de movimentos oculares que os adultos fazem quando sonham. Foi nesse ponto que a operação maternidade terminou». David Brooks, *O Animal Social. As Origens Ocultas do Amor, Caráter e Felicidade*, trad. José Mendonça da Cruz (Lisboa: Dom Quixote, 2012), pp. 55-56.

que a interação da mãe com o ambiente (primeiro elemento) influi na formação do feto, se é verdade que há um desenvolvimento íntimo que está a ocorrer no feto (segundo elemento que se conjuga com o quarto elemento), acontece que esse Eu virá a demonstrar a sua existência no período neonatal (terceiro elemento), isto é, no contacto direto com o mundo, revelando já um imenso conjunto de experiências e saberes que, no entanto, saliente-se, é ainda como que uma pré-manifestação desse Eu, um doce acordar da letargia passada no casulo maternal.[61] É como quando se acorda de manhã muito ensonado e se pousa os pés no chão, e não parece haver qualquer pensamento ou noção de Eu (mas que sabemos existirem). Ou seja, é como se o Eu desta criança recém-chegada ao mundo exigisse tempo para acordar, para sair do seu "Eu-Tudo" que era a interioridade da mãe.[62] Esta tese é discutível, como parece ser discutível que uma criança possa crescer como um vegetal durante meses e depois de outros tantos meses seja um sujeito que acabe a pronunciar palavras do nada. Passe a ironia da expressão anterior, o que se procura afirmar é que é a intimidade o fenómeno fundante da subjetividade e, portanto, daquilo que é a orientação da mente e do que constitui um ente com o seu Eu.

Poderia argumentar-se que uma tal tese seria facilmente rebatida, por exemplo, por Lacan através do estádio do espelho (reinterpretando Lacan os trabalhos de Freud e de Henri Wallon).[63] Para Lacan, segundo o *Estádio do Espelho*, o Eu é fundamentalmente o resultado do confronto com os objetos externos e com o "outro", e, talvez por isso, Lacan goste de citar a frase de Rimbaud, "Je est un autre". Dizendo de outra forma (nessa mitologia psicanalítica que o mito de Narciso proporciona), o Eu especular que se reflete no espelho dá a dimensão do outro,[64] sendo assim o Eu como que ilusório. Ilusório mas não ilusão. Repare-se que a ideia geral parece ser a de que, segundo Lacan, a criança passa por uma fase na qual uma imagem externa do corpo (imagem refletida no espelho ou até mesmo representada para a criança através da

[61] «A verdade é que, antes de nascermos, herdámos já um rio de conhecimento, um fluxo de padrões que brotam das mais diversas idades e fontes. À informação que nos chega das profundezas do passado evolucionário chamamos genética. À informação revelada há milhares de anos, chamamos religião. À informação que nos chega das últimas centenas de anos, chamamos cultura. À informação que nos chega das últimas décadas, chamamos família, e à informação que nos foi dada há anos, meses, dias ou horas, chamamos educação e conselho. Mas é tudo informação, e toda ela corre desde os defuntos através de nós e para os nascituros. O cérebro está adaptado a esse rio de conhecimento e aos seus numerosos afluentes e correntes, e existe como criatura desse rio tal como uma truta num curso de água. Os nossos pensamentos são moldados por esse fluxo histórico e nenhum de nós existiria, feito por si, se isolado dele. Até um recém-nascido, portanto, possui este legado e foi concebido para absorver mais e dar a sua contribuição para esta enorme corrente». David Brooks, *op. cit.*, p. 57.

[62] Como refere Henri Laborit, «a partir do momento em que a criança sai do seu "eu-tudo", criando, por aprendizagem, o seu esquema corporal, isolando-se progressivamente do mundo que a rodeia para atingir a solidão do seu ego, solidão que a seguirá até à morte, considera-se como indivíduo». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 25.

[63] É Henri Wallon quem introduz o termo por volta de 1931, intitulado de "prova do espelho", para explicar como as crianças vão diferenciando o seu corpo da imagem que observam no espelho. O conceito é desenvolvido em *Les origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de pesonnalité* (Paris: Boisvin, 1934), embora já haja referências na sua tese de doutoramento *L'enfant turbulent* (Paris: Alcan, 1925), reeditada em 1984 pela PUF.

[64] Jacques Lacan, «O estádio do espelho como formador da função do eu», in *Escritos* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998), pp. 96-103.

progenitora) produz uma resposta psicofísica que dará origem mental à representação do "Eu". A criança identifica-se com a imagem que serve de *Gestalt* nas perceções emergemtes da individualidade. Mas como essa identificação de um corpo unificado não parece corresponder à vulnerabilidade física da criança, esta imagem é como que um Eu ideal que o sujeito vai procurar atingir.

Este estádio decorre normalmente entre os 6 e os 18 meses, período em que a criança busca esse reflexo (ou seja, a criança viveria num estado de inconsciência até aos 6 meses). Segundo Lacan, é quando o sujeito reconhece o próximo que alcança a socialização e se desprende do mundo interior (narcisismo) centrado em si. Repare-se que, desde logo, há um desfasamento cronológico entre o aparecimento e formação do Eu em intimidade e o tempo do aparecimento do Eu lacaniano (isto parece indubitável), mas há igualmente a possibilidade de se evocar uma teoria do *minimal self* para se fazer o cruzamento dos argumentos. Se para Lacan existe mente sem consciência de si e se esta só aparece na perceção do outro, recorre-se à ideia de que existe um *self* inato, um *minimal self* para sustentar uma *Intimidadelogia*.[65]

Tome-se a posição de Shaun Gallagher sobre o *minimal self*. O que é então esse grau mínimo de existência (se é que se pode colocar a questão nestes termos) que concede sentido ao *self*? Gallagher responde com a seguinte definição:

> Fenomenologicamente, isto é, em termos de como se experiencia, é uma consciência de si mesmo como um objeto imediato da experiência, não extendido no tempo. O *self* mínimo quase de certeza que depende de processos cerebrais e um órgão ecologicamente embutido, mas não se tem de conhecer ou estar ciente disto para ter uma experiência que ainda conta como uma autoexperiência.[66]

Conceitos similares têm sido apresentados (o *episodic self* de Galen Strawson ou o *ecological self* de Neisser), mas interessa aqui sobretudo referir que um tal conceito permite legitimar a existência ou o sentido de um Eu em intimidade. Note-se que negar a existência deste *self* mínimo parece negar a própria consciência fenomenal uma vez que isso implica um sentido de *self*, por mínimo que seja.[67] Quer dizer, esta consciência

---

[65] Entre outros, *vide* Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspetive* (Cambridge: Bradford Books, 2005); Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Josef Parnas e Louis A. Sass, «The Structure of Self- Consciousness in Schizophrenia», *in* Shaun Gallagher, ed., *The Oxford HandBook of the Self* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Phillippe Rochat, «What is it Like to be a Newborn?» *in* Shaun Gallagher, ed., *The Oxford Handbook of the Self* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

[66] «Phenomenologically, that is, in terms of how one experiences it, a consciousness of oneself as an immediate subject of experience, unextended in time. The minimal self almost certainly depends on brain processes and an ecologically embedded body, but one does not have to know or be aware of this to have an experience that still counts as a self-experience». Shaun Gallagher, «Philosophical Conceptions of the Self», *Trends in Cognitive Sciences*, 4 (2000), p. 17.
Gallagher fornece também uma definição oposta designada de *narrative self* (que parece ir ao encontro do *Si autobiográfico* de António Damásio): «A more or less coherent self (or self-image) that is constituted with a past and a future in the various stories that we and others tell about ourselves». *Ibid.*

[67] *Cf.* Dan Zahavi, «Being Someone», *Psyche*, 11:5 (2005): pp. 1-20.

fenomenal ou aquele sentido de "o que é ser-se como algo", implica de alguma forma que haja um sentido prévio de *self* (de primeira pessoa). Não parece plausível afirmar que o *Ego* possa abruptamente despontar, e as recentes investigações sugerem que há uma forma progressiva do seu aparecimento (desse mínimo até à sua forma autobiográfica ou narrativa).[68]

Uma reflexão importante sobre esta temática foi também realizada por Talia Welsh que com a noção de "infant imitation", provaria que existe um *self* nos estados iniciais da vida do recém-nascido.[69] A justificação é simples para a autora: a imitação dos movimentos de outra pessoa, sobretudo os movimentos não visíveis do corpo pressupõem um reconhecimento mínimo de que o outro é um outro e que iremos e poderemos imitá-los. Para executar tal habilidade, a criança precisa de ter definido não só um esquema corporal como uma imagem corporal. Se o *Self* só começaria a fazê-lo por volta dos 6 meses, poder-se-ia concluir que a criança seria incapaz de imitar antes dessa idade. De um ponto de vista da psicologia tradicional, parece admitir-se que o recém-nascido pode ter um esquema corporal, mas no entanto, possuir uma imagem corporal já não parece ser assim tão aceite. A razão prende-se com a capacidade que a criança deveria ter de traduzir estímulos visuais em estímulos de movimento a fim de imitar, o que implica por sua vez que deveriam estar incluídas as partes do seu corpo que não são visíveis, o que parece impossível pois segundo a neurobiologia não haveria mielinização suficiente para tal evento. Claro que esta explicação desconsidera qualquer forma de consciência fenomenal (seja em que grau for) o que por si só, torna desafiante o diálogo com a neurobiologia. Então haverá aqui alguma contradição? Na verdade, Welsh está ciente desta e de outras objeções, e por isso refere que a hipótese da existência de neurónios espelho pode explicar teoreticamente a imitação e o subsequente sentido do *Self* nos estágios iniciais da vida.[70] É também isto que Victor Lamme procura fazer através da análise de dados neurológicos anteriores à idade do espelho de Lacan para averiguar um sentido mínimo de *Self*.[71]

Se não basta este tipo de abordagens, então pode ser que a prova resida numa outra situação como é o caso de doentes em estado vegetativo permanente (aparentemente diferente do das vítimas da síndrome de *Locked in*).[72] Dir-se-ia que não apresentam qualquer forma de consciência ou de sentido de si, de *Self*, no entanto,

---

[68] *Vide* Philippe Rochat, «Conscience de soi et des autres au début de la vie», *Enfance*, 55 (2003) : 39-47; «Five levels of self-awareness as they unfold early in life», *Consciousness and Cognition*, 12 (2003): pp. 717–731.

[69] *Cf.* Talia Welsh, «Do Neonates Display Innate Self-Awareness? Why Neonatal Imitation Fails to Provide sufficient Grounds for Innate Self-and Other-Awareness», *Philosophical Psychology*, 19 (2006): pp. 221-238.

[70] Talia Welsh, *op. cit.*, pp. 235-236.

[71] *Cf.* Victor Lamme, «Towards a true neural stance on consciousness, *Trends in Cognitive Science*, 10: 11 (2006): pp. 494-501.

[72] Doentes que estarão conscientes mas não conseguem expressar oralmente o seu estado interno. *Cf.* William G. Lycan, *Consciousness and Experience* (Cambridge: MIT Press, 1996), p. 4.

alguns estudos recentes realizados com estes doentes internados demonstram a existência daquilo que se convencionou chamar um estado de consciência mínima e estabelecem a diferença em relação ao estado vegetativo.[73] Tais estudos científicos apontam para a possibilidade de um estado mínimo de consciência,[74] que uma *Intimalogia* já tem como referência e estruturação.

Admita-se, pois, que existe um Eu a despontar a partir do momento em que a intimidade acontece. Admiti-lo significa conferir sentido à intimidade da mente. Significa colocar este Ego da intimidade como paradigma do sentido íntimo da existência. A intimidade da mente trabalha com a consciência e, portanto, com o nosso sentido do eu e com os valores que este desenvolve, de tal modo que a identidade vem a ser o resultado da intimidade que nos forma e com que formamos mundo. É por isso que o "Eu" que vulgarmente usamos (como em "fui eu que pintei este quadro") constitui o centro de atividade e a força do sujeito. Este, enquanto detentor da potência relacional que a intimidade é, apresenta-se como centro recetor e difusor de forças e energias. As relações que estabelece através da sua intimidade conferem-lhe uma certa densidade estrutural (orgânica, corporal, psicológica) que faz surgir em si uma unidade de referência que o distingue: o Eu.

Naturalmente o eu não é uma coisa, não é algo que alguém possa dizer ter ou ter tido como se diz ter ou ter tido uma bicicleta ou um *smartphone*.[75] Dito assim, parece que os sujeitos estariam desprovidos do seu ego. O que se pretende afirmar é que o eu é uma estrutura invisível que aparece conscientemente em intimidade e que é fornecedora da noção de identidade de cada sujeito.[76] Por isso não há e não pode haver dois sujeitos iguais tal como não há nem pode haver duas consciências iguais e, portanto, não haverá duas intimidades iguais.

---

[73] «Desde entonces, los avances en Neuroimagen han mostrado evidencias de que individuos en EV [estado vegetativo] y EMV [estado de mínima consciência] reflejan diversos tipos de procesos cognitivos –no sólo las mencionadas respuestas neuronales al escuchar el nombre personal, sino también a frases incongruentes o congruentes. Sin embargo, lo más llamativo fue la respuesta cerebral de pacientes en EV a determinadas instrucciones complejas, como imaginarse jugando al tenis o paseando por la propia casa. Fueron célebres estas investigaciones en las que se podía comparar, a través de las imágenes de la Reszonancia Magnética funcional, las reacciones cerebrales de individuos sin ninguna lesión cerebral (a quienes se les pedía que imaginaran que están jugando un partido de tenis) con las reacciones cerebrales ante ese mismo proceso imaginativo de dos enfermos diagnosticados en EV (llevando unos cinco meses en tal estado). Las diferencias en las reacciones cerebrales, según la RMf, eran prácticamente nulas, tal como lo demostró un equipo de investigación de Cambridge». Enrique Bonete Perales, *Neuroética Práctica. Una Etica Desde el Cerebro* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010), pp. 115-116.

[74] *Vide* M. Monti *et al*., «Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness», *The New England Journal of Medicine* (2010), pp. 1-11.

[75] Thomas Metzinger refere isso mesmo a propósito de uma crítica que escreveu a Nicholas Humphrey: «é evidente que não existem essas coisas no mundo a que chamamos eus: nunca ninguém foi ou teve um eu. Um eu nunca pôde ser uma coisa que se possuísse – como uma bicicleta ou um livro de Dostoievsky. (…) Aquilo que chamamos o eu fenoménico não é uma coisa, mas um processo». Thomas Metzinger, «Talk with Nicholas Humphrey», in *Edge*, 144 (5 de agosto, 2005); disponível em: http://www.edge.org/documents/archive/edge144.html.
Para uma abordagem mais elaborada ver, *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self* (New York: Basic Books, 2009).

[76] Como refere Damásio: «Existe, com efeito um eu, mas trata-se de um processo, não de uma coisa, e esse processo encontra-se presente em todos os momentos em que se presume que estejamos conscientes». António Damásio, *O Livro da Consciência*. *A Construção do Cérebro Consciente* (Maia: Temas e Debates, 2010), p. 25.

O Eu individual é aquilo que existe de único no ser humano e que é ao mesmo tempo inimaginável (cada eu é um eu); isto é, distingue-se de tudo o que é geral e não seu (relembre-se por exemplo, Fichte) e que, portanto, no mundo, na conquista de outra pessoa deve ser primeiro.[77] Este Eu constituído em intimidade torna-se o agente que me faz ser em intimidade com o mundo, torna-se o referencial da subjetividade, que como diz Filomena Molder, tem os seus campos e tempos próprios.[78] Assim, a intimidade acaba por se mostrar subjetividade. A *ex*-posição, como veremos adiante, patenteia precisamente o caráter relacional e subjetivo da intimidade do indivíduo, pois que a *ex*-posição é a mostração da subjetividade materializada no mundo. O sujeito que se *ex*-põe coloca-se, põe-se a si em relação direta com o mundo, isto é, expõe-se ao mundo, fazendo-o em intimidade.

A intimidade significa acima de tudo vida, quer dizer, significa o encontro do sujeito consigo mesmo e com o mundo, o sujeito portador da intimidade da mente que ao estar sendo nessa dialética íntimo/extimo se revê no mundo. Permita-se aqui o uso das palavras de María Zambrano quando diz

> A vida humana é acima de tudo a vida de um *ser vivo*, é uma vitalidade colonizada por um sujeito. Não é a vida só por si, e aquilo a que chamamos viver apresenta-se acima de tudo como uma série de estruturas anímicas, são que as funções meramente fisiológicas, se as houver, se tornam sensíveis a partir da psique e presentes a partir da consciência. A atenção marcada pela finalidade é que diferencia por níveis, por assim dizer, a intimidade do sujeito com a sua própria vida. E da intimidade do sujeito consigo próprio.[79]

[77] Deixa-se a passagem de Kundera que parece ilustrar a dificuldade do discurso sobre o eu: «o que o eu tem de único encontra-se precisamente naquilo que o ser humano tem de inimaginável. Só consegue imaginar-se o que é idêntico em todos, o que é comum a todos. O "eu" individual é aquilo que se distingue do geral, e é, portanto, aquilo que não pode ser adivinhado nem calculado antecipadamente, aquilo que primeiro é preciso desvendar, descobrir, conquistar no outro. Tomás, que nos últimos dez anos da sua atividade profissional se ocupara exclusivamente do cérebro, sabia que nada é mais difícil de distinguir do que o eu. Entre Hitler e Einstein ou entre Brejnev e Solijenitsyne há muito mais semelhanças do que diferenças.» Milan Kundera, *op. cit.*, p. 213.

[78] «A subjetividade tem a sua mecânica e a sua morfologia, a sua geografia, a sua geologia, os seus receios insondáveis também. Com o eclodir da subjetividade, a nossa compreensão e a nossa espiritualidade estão convertidas em esquemas espaciais dotados de um selo temporal. Em Santo Agostinho, por exemplo, não encontramos propriamente a estrutura da subjetividade. Surpreendemos o desdobramento da intimidade sob a forma do mestre interior. Maria F. Molder, *O Químico e o Alquimista – Benjamin, Leitor de Baudelaire* (Lisboa: Relógio D'Água, 2011), p. 220.
Esta referência ao mestre interior, que reenvia à filosofia da alma agostiniana, procura reivindicar o homem interior como lugar de acolhimento e interlocução. Acolhimento das verdades interiores só possíveis pelo conhecimento inteligível dado nessa interioridade, e portanto, lugar de interlocução com o mestre interior. Diz Leonor Xavier na introdução à obra *O Mestre*: «há porém conhecimentos que não se explicam por ostensão sensível e podem nem sequer depender do seu concurso, como sejam aqueles que concernem à verdade quer dos juízos de valor mais universais quer das proposições necessárias das ciências exatas. O conhecimento de tais verdades é, segundo Santo Agostinho, puramente inteligível. (…) O observador adequado é o homem interior, essencialmente inteligente ou racional, isto é, provido de faculdades adequadas à consulta da Verdade interior. Esta Verdade é o Mestre interior, o ostensor na ostensão inteligível». Maria Leonor Xavier, «Introdução», Santo Agostinho, *O Mestre* (Porto: Porto Editora, 1995), p. 48.

[79] María Zambrano, *op. cit.*, p. 84.

Capítulo 8

Dinâmicas Internas do Cérebro e Sinapses

A intimidade possível num mundo microscópico. A sinapse: apontamentos sobre a sua ocorrência e o seu potencial. A sinapse como possibilidade de mostração do fenómeno da intimidade. O fenómeno da neuroplasticidade. A intimidade possível a nível neuronal.

Quando se executa uma simples tarefa, qualquer que ela seja, já aconteceram um milhão de coisas na nossa intimidade. Do gesto mais simples ao pensamento mais elementar, até no silêncio e quietude de nós mesmos, ocorrem milhares de milhões de "acontecimentos" sem que nos apercebamos disso. Toda a atividade que o *Homo Intimus* desenvolve no mundo (estar-sendo em *ex*-posição no mundo), desde levantar-se pela manhã até tomar a decisão de comprar pão ou comer numa pastelaria, depende sobremaneira da forma como estes acontecimentos ocorrem em intimidade.

O sistema nervoso é, como se viu anteriormente, um sistema biológico complexo que se dedica, *grosso modo*, ao processamento e armazenamento de informação. A compreensão deste funcionamento ajudará a compreender não só a relevância da intimidade como a sua implicação em todo o processo. Assim, apesar de a descrição neurofisiológica sobre os neurónios e a sinapse ser algo longa, não só não pode deixar de ser feita como é relevante para a compreensão da possibilidade da existência da intimidade no processo neuronal.

Os principais responsáveis por esse processamento são as células que constituem o sistema nervoso: os neurónios e as células de glia. Existem cerca de 100 biliões de neurónios num cérebro humano e um número ainda maior de glia (podem existir entre 10 a 50 células de glia por cada neurónio). O neurónio é uma célula que faz a comunicação de sinais, e que pode ter diferentes formas e tamanhos, composta por corpo celular, dendrites (ou árvore dendrítica) e axónio,[1] e é em última análise (nem que seja apenas do ponto de vista biológico), responsável por muito daquilo que somos.[2]

No seu funcionamento, estas estruturas do neurónio têm tarefas bem definidas: na dendrite é criada uma região de coleção de sinais provenientes de outros neurónios; o

[1] «O neurónio possui: - um *corpo* celular de forma variável, pirâmide, estrela ou esfera, com um núcleo (que contém os genes) e um citoplasma que contém as proteínas, cuja síntese é ditada pelos genes; - prolongamentos centrípetos múltiplos, as *dendrites* ramificadas em moita à volta do corpo celular, aptos a recolher a informação vinda dos neurónios da rede; - um único prolongamento centrífugo, o *axónio*, rodeado por uma membrana capaz de propagar um influxo nervoso rápido e de se dividir em colaterais perto do seu fim. No seu seio, o axónio é percorrido por um fluxo nutritivo, o fluxo *axonal*, muito lento, que liberta na sua extremidade moléculas edificadas no corpo celular, os *neurotransmissores* e os *neuropéptidos*». Jacques-Michel Robert, *A Aventura dos Neurónios*, trad. Fernando Machado (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), p. 152.

[2] Pergunta por isso Susan Greenfield, referindo-se à estrutura do neurónio: «a aparência geral de um neurónio é, pois, a de uma região central em forma de bolha com minúsculos ramos relativamente grossos sobressaindo e um fio comprido escapando para o exterior. Como pode tão estranho objeto ser o módulo de construção das nossas personalidades, esperanças e medos?». Susan A. Greenfield, *O Cérebro Humano*, trad. Francisco Gonçalves (Lisboa: Temas e Debates, 2002), p. 83.

corpo celular integra estes sinais e, sob certas condições, gera um sinal de resposta que é propagado a outros neurónios através do (botão terminal do) axónio. Àquilo que acontece quando o sinal é propagado entre neurónios – e que irá merecer uma atenção mais demorada – dá-se o nome de sinapse. Explica Jacques-Michel Robert:

> com a chegada do influxo, o *botão terminal* das ramificações do axónio verte essas moléculas na *sinapse*, fenda muito estreita com 200 nanómetros. 100 microsegundos são suficientes para que essas moléculas cheguem à membrana das dendrites do neurónio seguinte, chamada *membrana pós-sináptica*, apta a bloquear, a transmitir ou a modular o sinal original. Assim, dendrites, corpos, axónio, botão terminal, são percorridos por uma mensagem *elétrica*, renegada na sinapse por uma mensagem *química*.[3]

O funcionamento cerebral dá-se pois através da transmissão constante de sinais elétricos e químicos (sublinhe-se o funcionamento cerebral) Assim, o neurónio tem naturalmente uma composição química e elétrica em função dessa transmissão.[4] Susan Greenfield fornece uma descrição da corrente elétrica (como fluxo de uma carga) e do neurónio (no seu potencial de repouso):

> no cérebro, esse fluxo irá ocorrer devido ao movimento de um de quatro iões vulgares (átomos com um eletrão a menos ou com um a mais): sódio, potássio, cloreto ou cálcio. Estes iões estão distribuídos ou dentro (potássio) ou fora (sódio, cálcio, cloreto) do neurónio, mas não podem prontamente entrar e sair ao acaso. Todos os quatro iões são, antes, mantidos num lugar por uma barreira, a membrana da célula. Esta membrana não é uma simples parede, composta por duas camadas com um centro gorduroso, como uma sanduíche oleosa. Por que os iões não conseguem penetrar a oleosidade do pouco hospitaleiro centro da membrana do neurónio, nenhum ião será capaz de mover-se livremente para dentro ou fora do neurónio.[5]

A camada gordurosa a que se refere a autora é a mielina, que é uma característica dos vertebrados,[6] responsável pela condução e propagação do sinal; se «a bainha de

[3] Jacques-Michel Robert, *op. cit.*, p. 153.

[4] «O neurónio é uma célula capaz de reagir a um estímulo produzindo um influxo. A membrana externa do neurónio e do axónio em particular tem uma espessura de 5 nanómetros (10-9). Permite que a célula mantenha, nela própria, uma composição diferente daquela do meio interior: assim, há dez vezes menos sódio e dez vezes mais potássio no interior de um neurónio em repouso, do que no exterior dele. Tal fenómeno cria em permanência um "potencial de repouso" correspondente, no interior da célula, a uma carga negativa de -70 milivoltes». Jacques-Michel Robert, *op, cit.*, p. 155.

[5] Susan A. Greenfield, *op. cit.*, pp. 85-86.

[6] «A mielina, que acompanha os axónios dos nervos fora do crânio e da coluna vertebral, é sintetizado por células exteriores ao neurónio, chamadas células de Schwann", provenientes da crista neural. No seio do sistema nervoso central, a mielina (a "substância branca") é produzida por uma célula chamada oligodendrócito ("célula com ramificações pouco numerosas"), que é um dos elementos (com o astrócito) daquilo que chamamos de *neuroglia* (e que podemos definir como o "conjunto de células do sistema nervoso central que não são neurónios, mas que desempenham ao mesmo tempo um papel de guia, de suporte e de nutrição")». Jacques-Michel Robert, *op. cit.*, p. 157.

mielina se deteriorar, as fibras nervosas conduzirão os sinais elétricos com menor eficiência, como acontece por exemplo, na esclerose múltipla».[7]

A partir da descrição de Susan Greenfield, pode começar-se a ter uma noção geral do funcionamento de uma sinapse: quando o potencial de membrana no corpo celular de um neurónio atinge o potencial de disparo (os canais de sódio começam a abrir por volta de -50mV), um potencial de ação é formado e propagado pelo axónio até aos terminais sinápticos. Ao chegar às sinapses, o potencial de ação (ou despolarização) leva à libertação de vesículas contendo neurotransmissores no espaço extracelular entre a sinapse e a membrana pós-sináptica das dendrites pertencentes ao outro neurónio (e volta a fechar-se).[8] Estes neurotransmissores atuam sobre canais iónicos específicos na dendrite que abrem e permitem a passagem de iões alterando assim o potencial de membrana. Dependendo da espécie iónica a que os canais são permeáveis, a alteração pode ser positiva ou negativa, e podem assim ser descritas respetivamente como excitatórias ou inibitórias. De forma simples, a cadeia passa por três elementos simples: neurónio emissor pré-sináptico, fenda sináptica e neurónio recetor pós-sináptico; assim, um arco elementar de 2 ou 3 neurónios, produzirá dezenas de milhares de ligações.[9] Deste modo «uma rede de neurónios pode conseguir grandes resultados: dos mais simples, como fazer entreabrir uma ostra, aos mais elaborados, como criar a imagem mental ou o sonho».[10]

Está subentendida nesta descrição da transmissão de sinais, que o "contato" entre neurónios que ocorre não é uma ligação completamente real, pois deu-se uma libertação de vesículas para que o sinal seguisse, o que significa que há um "espaço" onde essas vesículas são libertadas. Se se quisesse criar uma analogia, imagine-se a correr numa estrada, levando uma mensagem consigo numa mochila e, de repente, no fim dessa estrada, depara-se com um rio fundo mas estreito. Não é estreito ao ponto de o poder saltar e só o pode atravessar atirando-se à água. Aquilo que terá de fazer se quiser entregar a mensagem, uma vez que não sabe nadar, é atirar a mochila para o rio e ver se ela atinge a outra margem ou se alguém a recolhe do outro lado. No caso da sinapse pode imaginar-se algo semelhante: entre emissor e recetor existe um rio – fenda sináptica – que urge ser ultrapassado, só que o neurónio pré-sináptico não sabe "nadar"

[7] Susan A. Greenfield, *op. cit.*, p. 89.

[8] «A onda, desta forma criada, avança, tal como a chama percoreendo a mecha de um cordão explosivo, a uma velocidade na ordem das várias dezenas de metros por segundo. Os canais de sódio abrem-se à frente dela e fecham-se imediatamente após a sua passagem. Esta onda, também chamada de "despolarização" ou "potencial de ação", vai da extremidade do axónio até à sinapse. Tal é a manifestação elétrica do influxo nervoso». Jacques-Michel Robert, *op. cit.*, pp. 156-157.

[9] Jacques-Michel Robert, *op. cit.*, pp. 160-161.

[10] *Ibid.*, p. 160.

e atira as vesículas para que elas alcancem a outra margem ao encontro do recetor. Jacques-Michel Robert refere-se assim acerca deste fenda:

> o neurónio de montante e o neurónio de jusante não estão diretamente ligados, como se pensava antes do aparecimento do microscópio eletrónico, porque entre eles existe um *espaço ou fenda sináptica* com uma largura de 200 nanómetros. Quando um influxo nervoso percorreu um axónio em todo o seu comprimento, atua sobre as vesículas que se encontram no botão terminal, cada uma delas cheia de milhares de moléculas de neurotransmissores e neuropéptidos. As vesículas fundem-se com a membrana da célula e libertam o conteúdo na fenda. Bastam 100 microsegundos às substâncias libertadas para espalharem até à membrana dendrites do neurónio de jusante, que vai ser palco de acontecimentos muito importantes.[11]

Os neurónios estão em contacto uns com os outros, nos chamados circuitos neuronais com diversos tipos de sinapses (excitatórias, inibitórias, etc.) que com as suas características e funções, vão adaptando e moldando as transmissões. Os neurónios, ou melhor, os circuitos neuronais vão assim interagindo entre si, permitindo criar uma dinâmica entre eles. Este processo sincronizado é essencial para as potenciações permitirem as respostas ou funções "certas" desse mesmo circuito. No entanto, podem correr modificações na sinapse que levam a que haja alguma plasticidade; modificações que podem dar-se devido a alterações nas proteínas essenciais à própria diferenciação sináptica (e libertação de neurotransmissores), ou devido à estimulação da formação de novas estruturas celulares (dendrites), ou ainda, devido à remodelação das estruturas já existentes (designada plasticidade estrutural). Tendo em vista estas considerações, pode afirmar-se que a plasticidade dos circuitos é uma mudança na atividade e nas relações entre neurónios sincronizados (a neurogénese em adultos é aqui um bom exemplo).

Esta plasticidade pode ser caraterizada através de dois pontos de vista diferentes: a plasticidade hebbiana,[12] que faculta o controlo dinâmico da passagem de informação entre neurónios coordenados correlativamente, e a plasticidade homeostática que fomenta a estabilidade dos circuitos neuronais e que, em boa verdade, partilham de muitos componentes celulares, mecanismos e vias de sinalização associadas, pelo que parecem ser processos interrelacionados.[13] Veja-se isto como se se tratasse de dois

[11] *Ibid*., p. 170.

[12] Sobre a noção de plasticidade hebbiana refere Nancy C. Andreassen que ela «foi introduzida por um psicólogo canadiano, Donald Hebb, em 1949. Argumentava ele que a nossa capacidade para mudar os nossos cérebros através da aprendizagem de nova informação ocorre devido às mudanças que se dão ao nível das células nervosas. Ele defendia a noção de que o cérebro se remodela a si próprio mudando as ligações ao nível da sinapse. Se várias células nervosas recebem, ao mesmo tempo, um estímulo que causa o seu "disparo" (isto é, produz aquilo a que os neurocientistas chamam um "potencial de ação"), elas começam a partilhar cada vez mais ligações sinápticas. Podíamos antropomorfizar esta situação pensando nas células nervosas como um grupo de amigos que partilham experiências e, gradualmente, se uniram ou ligaram numa espécie de fraternidade neuronal». Nancy C. Andreassen, *Admirável Cérebro Novo*, trad. José Nunes de Almeida (Lisboa: Climepsi, 2003), p. 63.

[13] *Cf.* Gina G. Turrigiano e Sacha B. Nelson, «Hebb and homeostasis in neuronal plasticity», *Current Opin. Neurobiol.* 10 (2000): pp. 358-364.

processos complementares: por um lado, a plasticidade sináptica hebbiana, na sua forma duradora que inclui a potenciação de longa duração e depressão de longa duração (associadas a instabilidade), usa da atividade sincronizada entre neurónios que termina na potenciação da transmissão sináptica (que pode ir de umas horas até meses); por outro lado, a plasticidade homeostática ajuda a manter o equilíbrio face à excitabilidade dos circuitos, quase como se fosse um mecanismo compensatório (através dos feedbacks negativos executados nas redes neuronais).[14]

Dentro desta ótica, a neuroplasticidade é um processo dinâmico, coordenado e contínuo que fomenta a remodelação dos mapas neurosinápticos a pequena, média e longa duração para otimizar ou adaptar a função dos circuitos neuronais.[15] Note-se ainda que a neuroplasticidade (e neuromodelação) desempenha um papel importante na alteração do estado de excitabilidade do cérebro e na regulação de estados comportamentais. Isto torna-se mais relevante nos casos de lesões ou eventos traumáticos,[16] em que a aprendizagem promove a readaptação funcional desses circuitos.[17] Em síntese, a noção de plasticidade cerebral (plasticidade hebbiana), sublinha o fato de o cérebro ser dinâmico, de mudar rapidamente em resposta ao mundo que o rodeia, através daquilo que os neurocientistas chamam o "potencial de ação" e que permite mais ligações sinápticas.

O que interessa considerar a partir desta abordagem é a relação desta plasticidade cerebral com a "potenciação de longo prazo" (LPT), [18] ou seja, com o mecanismo por meio do qual a resposta neuronal ocorre depois do estímulo (alterando-a ou aumentando-a), vendo-se assim, espera-se, o quadro de influência da intimidade.[19]

---

[14] « Hebbian forms of long-lasting synaptic plasticity-long-term potentiation (LTP) and long-term depression (LTD)-have been well studied and are considered to be the cellular basis for particular types of memory. Recently, homeostatic synaptic plasticity, a compensatory form of synaptic strength change, has attracted attention as a cellular mechanism that counteracts changes brought about by LTP and LTD to help stabilize neuronal network activity. New findings on the cellular mechanisms and molecular players of the two forms of plasticity are uncovering the interplay between them in individual neurons». N. Vitureira e Y. Goda, «Cell biology in neuroscience: the interplay between Hebbian and homeostatic synaptic plasticity», *Journal Cell Biology*, 203:2 (2013), p. 175.

[15] *Cf.* H. Duffau, «Brain plasticity: from pathophysiological mechanisms to therapeutic applications», *Journal Clin. Neurosciences*, 13 (2006): pp. 885-897.

[16] «O PLP é importante para a concretização da memória. (…) A experiência da aprendizagem pode também modificar a arquitetura funcional do cérebro. Os mapas sensoriais e motores não possuem uma arquitetura rígida, mas um padrão dinâmico com múltiplas vias de representação que podem ser alteradas de acordo com as aferências sensoriais e objetivos comportamentais». C. Sá e C. Medalha, «Aprendizagem e Memória – Contexto Motor», *Revista de Neurociências*, vol. 9, 3 (2001): p. 107.

[17] *Cf.* A. Destexhe e E. Marder, «Plasticity in single neuron and circuit computations», *Nature*, 431,(2004): p. 789-795.

[18] «Sabemos que a nova conexão é criada através de um mecanismo chamado potenciação de longo prazo (LPT). A compreensão que temos da potenciação de longo prazo, conseguida, antes de mais através do estudo das células nervosas do hipocampo, deu-nos a explicação da forma como os nossos cérebros mudam ao nível celular e molecular quando ocorre aprendizagem – exatamente como é que esses neurónios que disparam ao mesmo tempo se ligam ao mesmo tempo. A potenciação de longo prazo é o processo pelo qual o tamanho de uma resposta neuronal aumenta após estimulação. O aumento da resposta ("potenciação") é de relativamente longa duração ("longo prazo"). Este aumento na resposta neuronal é um mecanismo importante através do qual ocorrem as mudanças de longo prazo como a aprendizagem». Nancy C. Andreassen, *op. cit.*, p. 63.

[19] C. Sá e C. Medalha, *op. cit.*, p. 107.

Como se viu nos capítulos iniciais, a potência de relação ou ação da intimidade caracterizava-se pela sua capacidade de estabelecer relações e de colocar, do ponto de vista ontológico, o sujeito na sua identidade e no mundo. Ora, a este nível reduzido de escala, é de crer, que semelhante noção pode ser aplicada – enquanto $I = Pr$ –, e sobre essa possibilidade incidirá agora a análise.

Acontece na LPT que a associação entre células dá-se cooperativamente, [20] isto é, a potenciação é aumentada assim que aumenta a relação entre elas. Os laureados Nobel David Hubel e Torsten Wiesel fornecem a compreensão da plasticidade devido à introdução dos conceitos de "período crítico" e "alteração dependente da atividade".[21]

> O conceito de plasticidade cerebral tem duas componentes importantes: os períodos críticos e as alterações dependentes da atividade. O conceito de períodos críticos ensina-nos que, para alguns aspetos do desenvolvimento cerebral, o momento de entrada de informação do ambiente é crucial, e que importantes capacidades se perderão ou diminuirão se a estimulação não ocorrer na altura certa. Isto aplica-se não só à visão, mas também a outras funções como a diferenciação auditiva ou o sentido do tato. Pode também aplicar-se a funções "mais elevadas" como as capacidades da linguagem. […] a ideia de aprendizagem dependente da atividade ensina-nos que a exposição a influências ambientais psicológicas ou biológicas provoca alterações no cérebro.[22]

Acrescenta ainda Nancy C. Andreassen a este propósito que cada um de nós é

> uma pessoa diferente porque somos compostos por efeitos de diferentes ordens de experiências psicológicas e físicas. As implicações disto, repetimo-lo, são poderosas. *Podemos* alterar quem e aquilo que somos através daquilo que vemos, ouvimos, dizemos e fazemos. É importante escolher as atividades corretas para que os nossos cérebros sejam bem exercitados, este princípio aplica-se não só à infância mas também à idade adulta e mesmo ao processo de envelhecimento.[23]

Deve ser notado que a neuroplasticidade, acabou por colocar em causa aquilo que eram as funções, capacidades, atribuições de regiões cerebrais tão bem estabelecidas (como nas áreas relacionadas com a linguagem e discurso, como as de Broca ou Wernicke), mas contribuiu para o desenvolvimento de grande parte da neurociência;

---

[20] «A especificidade da potenciação de longo prazo significa que a transferência de mensagens entre células pode ser finalmente modulada e pormenorizada, e não é um processo grosseiramente generalizado. Isto explica a razão por que os nossos cérebros são capazes de conectar, gravar e reter pequeníssimas quantidades de informação muito específica. Outra característica importante da potenciação de longo prazo é que ela ocorre cooperativamente, isto é, se a célula A e a célula B receberem uma mensagem da Célula C ao mesmo tempo, a potenciação de ambas é aumentada, ligando-se ou associando-se também. Pensa-se agora que esta associatividade forma a base fisiológica da plasticidade hebbiana». Nancy C. Andreassen, *op. cit.*, p. 64.

[21] «Eles examinaram a forma como as nossas experiências no ambiente afetam o desenvolvimento cerebral – ligando por isso o mundo externo à biologia interna. […] Estudaram o desenvolvimento do centro da visão no cérebro determinando o que acontecia ao desenvolvimento cerebral quando as células nervosas em desenvolvimento deixavam de obter orientação do ambiente como auxiliar instruções fornecidas pelo plano genético». *Ibid.*

[22] *Ibid.*, p. 63.

[23] Nancy C. Andreassen, *op. cit.*, p. 65.

fosse através de experiências médicas ou através de experiências "teóricas", facilitadas pelos avanços tecnológicos,[24] a verdade é que tais avanços demonstrariam que a atividade cerebral não se restringia a apenas às áreas assinaladas mas alargava o seu âmbito a todo o cérebro.[25]

Há toda uma rede integrada de circuitos que não pode ser ignorada. Ilustrando esta questão: imagine-se que tínhamos um capacete feito de plasticina a que foi retirado uma parte. Voltaríamos a esticar e a moldar a plasticina para criar a parte em falta. Se se quisesse utilizar uma metáfora mais conhecida, esta plasticidade que ocorre ao nível neuronal pode ser entendida como a tal pedra que cai no lago e provoca ondas em todas as direções. Embora seja qualitativamente diferente da do "computador", ela procura «promover uma forma radicalmente de pensar acerca do seu funcionamento – não responde apenas ao mundo externo com uma tempestade de atividade dos seus circuitos neuronais, mas é possuído por uma espantosa fluidez evanescente que lhe reflete o poder de captar, a cada momento, o mundo "lá fora"».[26]

Assim, a própria noção de neuroplastcidade parece pôr em causa uma qualquer versão fisicalista da mente, ou melhor, o determinismo que essas mesmas versões parecem encerrar e que não permite deste modo o seu acolhimento. Tal como não somos a simples soma dos nossos órgãos, tal como não somos a simples soma dos nossos genes, também não somos unicamente um aglomerado – bem estrutrado, diga-se – de circuitos sinápticos que produz algo como um pensamento. Se o contrário fosse o caso, isto é, se ocorresse efetivamente sermos apenas e somente isso, estaríamos perante uma possibilidade profundamente assustadora (entre outras) da replicação (*ad infinitum*) do *Homo Intimus*, a fabricação de homens em série, uma clonagem universal.

---

[24] Le Fanu refere os estudos pioneiros de Michael Posner e de Marcus Raichle através da utilização de PET (posítron emission tomographic) no final dos anos 80, como as primeiras investigações revolucionárias sobre o "cérebro em ação": «Posner e Raichle tinham, pela primeira vez, incorporando o domínio *subjetivo* privado e interno do pensamento e da linguagem do ser humano no domínio objetivo e mensurável da ciência, abordado a barreira aparentemente insuperável qu vinha minando a investigação científica do cérebro desde os tempos de Broca, de escrutinar o cérebro – não de fora para dentro mas de dentro para fora. Posner e Raichle fizeram mais do que observar o cérebro "em ação" – eles tranformaram a neurociência na "Grande Ciência", em que a limpa e sofisticada maquinaria dos *scanners* e computadores modernos suplantava os tradicionais métodos mais rudes da investigação cerebral, com a sua esmagadora dependência das experiências em animais, levadas a cabo em laboratórios tipo fortaleza para evitar a interferência dos ativistas dos direitos dos animais». James Le Fanu, *Porquê Nós? O Mistério da Nossa Existência*, trad. Michelle Hapetiam (Porto: Civilização, 2009), pp. 235-237.

[25] «Mesmo assim, a neurociência jamais teria prosperado se não tivesse fornecido toda uma série de fascinantes e inesperadas informações sobre o funcionamento do cérebro – muito substancialmente resumidas no primeiro estudo de Posner e Raichle sobre a observação do cérebro "em ação". Os dois cientistas tinham pedido a dezassete voluntários primeiro, para lerem e, depois, para recitarem, palavras separadas, apresentadas num ecrã, a um ritmo de uma por segundo – e, depois, para *pensarem*, ligando a palavra com a outra que mais se lhe associasse (como em "cadeira" com "sentar" ou "bolo" com "comer"). Tal como se esperava, a TEP mostrara o cérebro a "acender", mas não apenas nas áeas do discurso, como Pierre Broca ou Karl Wernicke tinham originalmente descrito, mas através de vastas áreas do terreno cerebral. A tarefa mais complexa de associar a palavra "cadeira" com "sentar" (embora, na verdade, não seja de modo algum complexa), revelou implicar, para além disso, faixas maciças dos lóbulos frontais e o hemisfério direito do cérebro. Neste caso então. Esta primeira experiência impressionantemente simples lançou o caos sobre todos os pressupostos anteriores acerca do funcionamento do cérebro ao demonstrar a forma como essas partes anatómicas, tais como o centro de linguagem, com as suas funções discretas, se juntavam todas elas, como "as ondas de uma pedra a cair num lago", numa rede integrada e dinâmica de atividade elétrica». James Le Fanu, *op. cit.*, pp. 235-237.

[26] James Le Fanu, *op. cit.*, p. 235.

Embora se possa crer (como já se viu na crítica à relevância que a sociobiologia dá ao gene) – alguns cientistas e (diga-se) alguma imprensa que a eles se gosta de associar, talvez para produzir uma ideia tranquilizadora –, de que tudo se opera por uma determinação genética, e isso implicaria, como refere Dominique Bourg que se cumpra

> uma condição muito simples: uma determinação genética precisa da conexão dos nossos neurónios, na medida em que os nossos comportamentos repousam nas ligações sinápticas. Ora, essa condição não pode ser satisfeita. Com efeito, não vemos como os nossos cerca de 100 000 genes poderiam comandar o esquema de ligação das nossas 10^{14} sinapses (quer dizer 100 000 000 000 000 sinpases). Cada gene deveria, então, ser capaz de dirigir mil milhões de conexões neuronais. Uma das características essenciais da espécie humana consiste, pelo contrário, no caráter epigenético e, por conseguinte, não determinado geneticamente, da constituição das redes de neurónios. Por outras palavras, o genoma de cada um de nós, é inseparável do caderno de encargos próprio da nossa espécie, determina a estrutura geral do nosso cérebro, mas não a formação fina dos circuitos sinápticos. Esta depende, por um lado, do acaso e, por outro, das interações com o ambiente cultural. Essa plasticidade cerebral é o fundamento da plasticidade comportamental característica da humanidade.[27]

Note-se igualmente que quando se usa a metáfora do computador a situação é semelhante. Não se imagina o *hardware* a ter plasticidade, por exemplo, uma placa de som a ir para o lugar ou a desempenhar as funções de uma placa gráfica. A questão é relevante e merece um desenvolvimento num capítulo adiante. Por agora, faça-se apenas o exercício de imaginar – dentro do quadro conceptual referido – que um computador é igual ao cérebro e que o *software* dele é igual à mente. Nesta situação, como poderia o computador criar um padrão de resposta em *software* se as componentes físicas tivessem assumido outras posições? Admitindo até que o computador poderia de algum modo funcionar (com outros componentes), mas não no seu modo regular, quer dizer, não como seria de esperar e não produzindo qualquer forma de computação. Mas produziria, efetivamente, alguma coisa, algum tipo de resposta? Como bem alerta Daniel Dennnet, a informação armazenada num computador é uma coisa e num cérebro é outra; o computador apenas lida com símbolos, e não se pode afirmar que compreenda aquilo que armazenou, ao contrário de um cérebro onde a informação retida é analisada e compreendida (aquilo a que Dennett chama "inteligent storage").[28]

[27] Dominique Bourg, *Natureza e Técnica. Ensaio sobre a Ideia de Progresso*, trad. Maria Carvalho (Lisboa: Instituto Piaget, 1998), pp. 146-147.

[28] *Cf.* Daniel C. Dennet, *Content & Consciousness* (London: Routledge, 1986), pp. 45-46.

Karl Pribram, a partir dos estudos pioneiros efetuados por Dennis Gabor,[29] desenvolve uma estranha mas sedutora tese, que viria a ser conhecida como a tese holográfica. Estranha pela proposta que desenvolve, sedutora pela forma como procura responder à informação gerada e armezanada no cérebro (de tal modo que ainda hoje é altamente considerada nos estudos que se fazem em neurofisiologia e neuro-psicologia). Esta tese, abreviando a sua formulação, diz que o cérebro funciona como um holograma. Repare-se que a holografia tem uma etimologia grega, pois *holos* refere-se a todo, inteiro, e *graphos* a sinal, escrita (*graphein* de gravar, deixar um registo), vindo a definir-se como um método de registo total da informação com relevo ou profundidade, com a particular característica de que cada parte dele possuí a informação do todo. Que significa para Pribram dizer que o cérebro funciona como um holograma? A ideia é a de que o cérebro efetua uma série de cálculos complexos sobre os dados (as frequências) que recebe, isto é, quando ouve, cheira, vê, e cria um padrão repartido (embora difuso) pelo cérebro tal como num holograma a informação está distribuída por toda a película fotográfica;[30] ou seja, aquilo que fica no cérebro (registo da memória) seria semelhante a um registo holográfico.[31] Deste modo, ao nível do contacto entre neurónios, quer dizer, nas sinapses, os crescimentos e decrescimentos graduais (fases ascendente, descendente e curva de tensão elétrica inferior à do potencial de repouso da membrana, a par das polaridades positivas e negativas) dos potenciais de ação (que são ondas) poderiam estar na origem de interferências holográficas (o "choque" das ondas). Assim, as moléculas proteicas (sustentáculos da memória) seriam como que o equivalente dos grãos da película fotográfica, o que equivaleria a dizer que a memória estaria difundida por todo o cérebro. Assim afirmado, parece coerente e sustentável, mas não deixa de ser criticável, sobretudo no que diz respeito à apropriação da noção de repartição integral e holográfica pelo cérebro (dadas as diferentes vias sinápticas utilizadas para as diferentes experiências quotidianas),[32] e mais ainda, na sua presunção universal.[33] De resto, o

[29] Veja-se a explicação e a ilustração dos trabalhos de Gabor a partir das palavras de Laborit: «com duas pedras caídas em pontos diferentes dessa toalha de água, geram-se duas séries de ondulações que, quando se encontram, criam interferências. Se duas cristas se encontram, a ondulação será duas vezes mais alta que cada uma das cristas separadamente. Se uma crista coincide com uma depressão, as ondulações são anuladas. Todas as combinações são possíveis e, por fim, observaremos um modelo complexo de ondulação a que se dá o nome de "padrão de interferências"». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 83.

[30] Henri Laborit, *op. cit.*, p. 85.

[31] Dada a enorme produção do autor a este respeito, destacamos apenas alguns dos mais relevantes: Karl H. Pribram, «Behaviorism, phenomenology and holism in psychology: A scientific analysis», *J. Soc. & Biol. Struc*., 2 (1979): pp. 65-72; «Behaviorism, phenomenology and holism in psychology: A scientific analysis», *in* R. Valle e R. von Eckartsberg, eds., *The Metaphors of Consciousness* (York: Plenum, 1981): pp. 141-151; «The brain, the telephone, the thermostat, the computer, and the hologram», *Cognition and Brain Theory*, 4 (1981): pp. 105-122; «Holography and brain function», *in* G. Adelman, ed., *Encyclopedia of Neuroscience* (Boston: Birkhäuser, 1988), pp. 499-500; «Non-locality and Localization: A Holographic Hypothesis About Brain Functioning in the Processes of Perception and Memory», *Synergetics and Psychology*: Issue 1 (Moscow: MGSU Union, 1997), pp. 156-183; «Holography, Holonomy and Brain Function», *in* George Adelman e Barry H. Smith, eds., *Encyclopedia of Neuroscience*, 2ª Ed (New York: Elsevier Science, 1999): pp. 899-900; «Quantum Holography: Is it Relevant to Brain Function?», *Information Sciences*, 115 (1999): pp. 97-102.

[32] Veja-se Laborit a este respeito: «é verdade que, se a experiência é agradável, utilizam-se preferencialmente certas vias; se, por acaso, ela é desagradável, utilizam-se outras, e a destruição dessas vias, ou a perturbação específica do seu funcionamento provocado por agentes farmacológicos irão perturbar a memória de certas experiências e não a de outras. Além disso, digamos de

próprio investigador parece aceitar algumas das críticas traçadas à teoria inicial de Gabor, no seu artigo da *Encyclopedia of Neuroscience*, sem, no entanto, deixar de ressalvar aquilo que considera serem os seus méritos.[34]

Retomando as sinapses, uma característica importante que foi destacada nos neurónios, para além da sua plasticidade, é a sua excitabilidade que, como se deu conta, é uma propriedade que acompanha a membrana celular e que permite a propagação da permeabilidade ao longo do axónio. Cook sugeria no seu estudo que a abertura repetitiva da membrana celular era como que uma violação que protegeria a vida no interior, e que tal vulnerabilidade poderia relacionar-se com a criação de um estado primário de sentimento. Não se trata de pensar na violabilidade ou inviolabilidade dessa membrana hermética que albergaria a vida, ou mesmo da suposta criação de um proto-sentimento, mas, tão-somente, no potencial de ação que ocorre ao nível neuronal.

Note-se que mesmo ao nível da ocorrência de tal fenómeno, aquilo que está efetivamente em causa nas múltiplas reações sinápticas decorridas – segundo a pretensão de uma *Intimalogia* – é que a intimidade parece surgir como sustentáculo plausível de tal justificação, na exata medida em que se apresenta como potência de ação (o próprio potencial de ação de membrana ajuda a esta conceção). Recorde-se o que já se disse anteriormente: que a intimidade estaria de algum modo presente a uma escala microscópica, isto é, que haveria no momento sináptico uma conexão de tal forma íntima que, como se sabe da neuro-fisiologia, remete para esse potencial de ação na membrana dos neurónios.

Assim, pode afirmar-se que, entre um neurónio e outro, teria de haver uma certa "intimidade", e, que só poderia existir essa potencialidade de ação (entre neurónios) se houvesse potência de relação a ocorrer na sinapse. Dito de outra forma, a sinapse só seria possível porque existiria intimidade (precisamente enquanto *I=Pr*).

Joseph LeDoux coloca a questão da natureza humana (quem somos nós?), sob o ponto de vista neurobiológico, o que lhe permite afirmar que somos a simples consequência da forma como os neurónios (especialmente os do neocórtex) criam as

---

passagem, não vejo como a teoria holográfica pode interpretar estes fatos indiscutíveis da diferenciação inter-hemisférica e das funções diferenciadas de cada hemisfério». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 85.

[33] «Mas, para Pribram, esse processo também implica uma transformação no domínio da "frequência". No domínio holográfico, a distribuição entre pontos torna-se difusa. Um organismo com os seus múltiplos componentes já não é perfeitamente distinto do que está no exterior da pele. E, assim, cada organismo representa o Universo e cada porção do Universo representa, de certo modo, os organismos que estão no interior. As *perceções* de um organismo não podem ser compreendidas sem a compreensão da matéria do Universo Físico, e esta não pode ser compreendida sem a compreensão do processo percetual que a observa. Mas se tudo está em tudo, por que é que o cérebro dos animais não atinge a consciência humana? Como passar da noção admissível de memória pessoal, holograficamente registada, para a noção de que todos os espíritos fazem parte de um holograma transpessoal?». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 86.

[34] «The neural holographic model has become refined in applications to understanding memory as well as perception. Here, two forms of the model were initially pointed against one another: a matrix versus a convolutional approach. (…) The holographic model has thus received support from neuropsychological evidence which is consonant with the evidence obtained in experimental psychology and in neurophysiology». Karl Pribram, «Holography and brain function», *in* G. Adelman, ed., *Encyclopedia of Neuroscience* (Boston: Birkhäuser, 1988), pp. 499-500.

suas redes. Isto é, o *Self* dar-se-ia como resultado das ligações sinápticas produzidas (uma vez que as sinapses codificam e armazenam informação que se torna acessível pela memória). Joseph LeDoux justifica igualmente esta hipótese através da carga genética que está contida nas proteínas que trazem em si a habilidade de aprender e reter informação.[35] No fundo isto acaba por ser uma outra forma (naturalmente reducionista) de sustentar – ainda que sem os pressupostos de uma *Intimalogia* –, que o *Self* pode estar embrionariamente contido nessas proteínas.

A questão que se pode colocar é então: por que é que uma sinapse pode ser uma mostração de intimidade? Primeiramente porque a potência de relação é constitutiva da efetividade do acontecer. O potencial de ação que ocorre ao nível neuronal na sinapse exige a existência de uma estrutura que faça a ligação entre o que é o que pode ser. A potencialidade de algo não é efetivação desse algo; a intimidade é potência de relação e, como tal, tem a capacidade de fazer acontecer, pelo que o acontecer da sinapse surge como um fenómeno de realização ocorrido em intimidade. Perceba-se isto de forma mais prática: entenda-se que o potencial de ação existente a nível neuronal só existe porque existe a potência de relação – intimidade –, que sustenta esse microcosmos.

Duas breves notas ainda acerca disto: a sinapse, que é uma palavra criada no início do século XX para significar o contacto dos neurónios, parte do grego "synapis" como conjunção de "Synaptein", um segurar fortemente junto, ou seja, formada pela junção de "syn", junto, e "haptein", apertar. Repare-se ainda na subtil diferença entre potencial e potência. O "potencial" de alguma coisa refere-se a uma potência virtual, a algo que está como que em potência, ao passo que potência *per se* designa uma força, um poder, uma faculdade para fazer acontecer, e, nesse sentido, a faculdade de produzir (de que de resto, já se dera conta nos capítulos iniciais), pelo que foi devidamente tido em consideração a utilização do termo na constituição da *Intimalogia*.

A mostração da intimidade pela sinapse pode ser vista da seguinte forma: um neurónio só passa "informação" a outro neurónio existindo uma relação, isto é, havendo uma relação de proximidade e um espaço de comunicação. Acontece que se definiu e aceitou que a intimidade era $I = Pr.$ e também $I = Pr.Ic$, pelo que se poderiam contestar inúmeras e relevantes objeções, de entre as quais a mais significativa poderia ser certamente perguntar: significa isso dizer que em cada neurónio haveria intimidade?! Ou mais exatamente, cada neurónio seria já uma imagem consciente? Naturalmente que a forma como se pergunta induz muitas das vezes a esboçar uma resposta, que nem sempre é a mais adequada. Clarificando esta questão: não se trata de ver em cada

[35] *Cf.* Joseph LeDoux, *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are* (London: Penguin Books, 2003).

neurónio que *I = Pr.Ic*, mas de ver que em cada neurónio existe um potencial de ação que, uma vez despoletado, se faz comunicar a outro.

De um modo ainda mais simples: quando temos uma imagem de alguém na cabeça (por exemplo de um familiar que está emigrado), não se pode ignorar (em termos científicos) os milhões de sinapses ocorridas (através do seu potencial de ação) no cérebro. Ora, a inevitabilidade do envolvimento da intimidade enquanto imagem-consciência acontece uma vez que a potência de relação está subjacente em ambos os níveis. Ou seja, a potência de relação constitui como que o ingrediente absolutamente indispensável nos imensos cozinhados efetuados pela nossa mente cozinheira, e diga-se, na cozinha que é o cérebro. Esta potência de relação que anima as sinapses é a mesma, e igualmente principal, característica das relações humanas. A diferença reside em que, a nível sináptico (entre neurónios), apenas se teria uma constância da potência relacional. Diga-se ainda, no intuito de se iluminar esta tese que não é fácil de aceitar à primeira leitura: há como que um certo grau de intimidade presente na sinapse que é (apenas) potência de relação (ou ação). Na fórmula *I = Pr.Ic*, supõe-se que *Pr* é a parte constituinte e fundante de *Ic*, o que explica *de per se* a existência da intimidade a nível sináptico enquanto estabelecimento da potência de relação. Segue-se que do conjunto das sinapses se verificará que *I = Pr.Ic*; é, portanto, plausível afirmar que é porque há uma potência de relação ao nível neuronal que a sinapse é possível e, logo, que há intimidade na estruturação dos mapas ou padrões neurais que dão a corrente de imagens que é o (ou pode ser vista) como pensamento.

Tome-se a seguinte interrogação: se não fosse a intimidade tal como é defendida, isto é, como *I = Pr.Ic*, como se poderia pensar ou conceber a profunda diferença que separa um chip eletrónico de um neurónio? Que diferença separaria afinal um mero processamento de informação (facto X recordado simplesmente ou em relação com Y) de uma memória (facto X recordado em relação a Y ou a Z, que emocionalmente pode recorrer também a W ou a Q e levar à feitura de um poema ou a feitura de um telefonema…). James Le Fanu fornece uma das respostas possíveis a esta questão:

> em primeiro lugar, oculta as diferenças monumentais de complexidade entre os circuitos de um *chip* informático, com as suas dezenas de conexões e os milhares *de* conexões sinápticas de um só neurónio. Essa diferença monumental em termos de complexidade também se reflete nas respetivas funções – porque a tarefa do mais sofisticado computador como o Deep Blue se torna insignificante quando comparada com a "explosão a explodir" do processamento da informação que implica o cérebro a abrir-se e a responder ao espantoso mundo à sua volta.[36]

[36] James Le Fanu, *op. cit.*, p. 233.

A diferença abissal que separa ambos, não só em termos de composição e estrutura como nas potencialidades que encerra, só se torna compreensível à luz daquilo que é o conhecimento do funcionamento do cérebro (do qual diga-se, em boa verdade, pouco se parece efetivamente saber), isto é, através da comunicação íntima que se opera nele, e das razões pelas quais ele é testemunho da intimidade da mente.[37]

Retomando o exemplo anteriormente apresentado dos componentes do computador, não há nem pode haver qualquer intimidade entre eles, seja a que nível for; dizendo de outra forma, só podem fazer a tarefa A e nada mais que a tarefa A, se e somente se X componente estiver a ocupar o lugar Y que lhe está destinado, ao passo que no cérebro humano a intimidade consegue contornar, com relativa facilidade, as tarefas ou problemas que lhe surjam. As potencialidades inscritas ao nível cerebral e ao nível mental são indesmentíveis. Assim, com a neuroplasticidade, o cérebro ensina-se a si próprio e fá-lo natural e intimamente, tal como a mente.[38] Quer dizer, só com a intimidade enquanto potência de relação tal pode acontecer (segundo uma *intimalogia*), e por isso cada sujeito tem a sua personalidade e identidade próprias.[39]

Uma consideração final no que concerne ao papel da intimidade neuronal: aventa-se a hipótese de que no fenómeno amoroso, através da presença dos neurónios espelho (que embora não justificando tudo o que diz respeito às relações intersubjetivas e não sendo esse o propósito), se faz notar a presença da intimidade no *Homo Intimus*; ou melhor, através da colocação da hipótese dos neurónios espelho aventa-se igualmente a hipótese da presença da intimidade a nível neuronal, o que legitima o fenómeno da intersubjetividade e vem reforçar a presença da intimidade na vida humana.

---

[37] Também Henri Laborit faz esta diferenciação, destacando os processos neurológicos ou biológicos e a sua capacidade de preservação e conservação de informação (desde a molécula ao organismo): «porém, não será fácil vencer algumas diferenças em relação aos processos nervosos. Os *chips* dos computadores trabalham de modo sequencial, enquanto um neurónio pode trabalhar independentemente dos outros, no interior de uma rede neuronal compreendendo biliões de neurónios. Por outro lado se o *chip* pode trabalhar consideravelmente mais depressa que o neurónio, as suas informações seguem um percurso linear e ao nível microscópio, enquanto o neurónio funciona ao nível molecular e atómico, num sistema de rede. Por outras palavras, a cópia situa-se a um único nível de organização, que é o da electrogénese, ora, para mim, esta não é mais que a exteriorização grosseira de fenómenos bioquímicos. Estes garantem a constante modificação da estrutura do neurónio, fazendo apelo à expressão variada das informações genéticas que codificam a síntese de proteínas enzimáticas, as quais, por seu lado, controlam a atividade funcional do neurónio. Os *chips* serão capazes de se transformar constantemente, ao nível molecular?». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 163.

[38] Daniel Dennett, embora começando por afirmar que a plasticidade é uma característica do cérebro humano, acaba por estender essa característica: «all three media – genetic evolution, phenotypic plasticity and memetic evolution – have contributed to the design of human consciousness, each in turn, and at increasing rates of speed. (…) A computer has a basic *fixed* or *hard-wired* arquitecture, but with huge amounts of plasticity thanks to the *memory*, which can store *programs* (otherwise known as *software*) and data, the merient transient patterns that are made to track whatever it is that is to be represented». Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little Brown, 1991), pp. 17-18.

[39] «Este conceito sublinha, em vez disso, o facto de o cérebro ser dinâmico: muda rapidamente, de momento a momento, em resposta aos desafios do mundo que o rodeia. Muitas dessas mudanças são codificadas ou armazenadas de forma permanente para serem usadas mais tarde. O conceito de plasticidade cerebral baseia-se no reconhecimento de que o desenvolvimento do cérebro é moldado em cada indivíduo quer por experiências físicas quer psicológicas – e de que a distinção entre o físico e o psicológico pode, de facto, ser completamente arbitrária». Nancy C. Andreassen, *op. cit.*, p. 63.

Capítulo 9

A Química do Amor. Memes, Neurónios-Espelho e Emoção

Notas para uma neurobiologia do amor. A química que não se vê no amor. As relações amorosas conseguidas e rejeitadas na ativação cerebral. Neurofilosofia: uma possibilidade a considerar entre os memes e os neurónios espelho. A intimidade como Pr.Ic *liga-se à emoção.*

Escreveu Camões que o «amor é um fogo que arde sem se ver/ é ferida que dói e não se sente/ é um contentamento descontente/ é dor que desatina sem doer»,[1] parecendo constituir o poema sob a égide de uma interpretação fisicalista, onde a ferida e a dor se tornam metáforas de um amor que se (não) sente. Alheios a esta possível interpretação, os amantes sempre apreciaram e recitaram muitas das suas linhas. Contudo, há algo no soneto de Camões que manifesta uma noção que, sem nunca ser referida explicitamente, está pressuposta, que é a invisibilidade. Muito do que acontece na mente e cérebro de um ser apaixonado, muito do que acontece no amor, é invisível. A conotação mística/mágica com a espiritualidade é quase uma fatalidade. Porém, pode acontecer que o amor seja afinal um fenómeno puramente químico e neurobiológico

Na verdade, o fenómeno do amor, analisado a partir do ponto de vista da neurobiologia parece encerrar, logo à partida, algumas incoerências. Desde logo porque se baseia nas "atividades cerebrais" que envolvem prazer e recompensa, confiança e crença, felicidade e ansiedade, supondo que estas se devem ao número elevado de elementos químicos que estão em circulação, o que não deixa de criar algum embaraço. Depois porque reside sempre um enigma de fundo em relação à pura química que poderia existir nas relações humanas; a experiência humana do amor, das relações amorosas desmente qualquer pretensão determinista que possa ser demonstrada nos resultados dos estudos efetuados (determinista no sentido de que se tudo se resumisse a um conjunto de substâncias químicas, o próprio fenómeno do amor não se colocaria em questão pois nem sequer haveria o fenómeno amoroso enquanto tal, mas seria outra coisa qualquer de que provavelmente nem se saberia atribuir o nome).

A referência para estes estudos continua a ser a antropóloga Helen Fisher que coloca a questão não apenas da natureza do amor romântico, mas dos diferentes traços de personalidade que os amantes podem ter.[2] Pronuncia-se também sobre as áreas cerebrais que podem estar mais ativas e, consequentemente sobre a química que aí pode estar envolvida. Para compreender tal fenómeno, a antropóloga propôs – dadas as

[1] *Lírica de Luís Vaz de Camões - Antologia* (Lisboa: Editorial Caminho, 2012), p. 129.

[2] Duas obras de referências: Helen E. Fisher, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love* (New York: Henry Holt, 2004); e *Why Him? Why Her? How to find and keep lasting Love* (New York: Henry Holt, 2010).

diferentes características emocionais e compostos químicos envolvidos –, que se fizesse a análise segundo estudos da atividade cerebral e da bioquímica,[3] de que viriam a resultar três fases distintas do amor: a fase do desejo (*sex drive*), a fase da atração (*romantic attraction*) e a fase de ligação (*attachment*).[4]

A primeira fase – geralmente no início na adolescência –, seria segundo a autora, desencadeada pelas hormonas sexuais que despertaria o cérebro para o interesse em ter alguém com que pudesse ter contactos sexuais.[5] Fase associada ao entusiasmo e motivação, que segundo os estudos, evidenciam imensa atividade das hormonas sexuais – testosterona e estrogénio –,[6] e portanto, atividade cerebral (zona do hipotálamo).[7]

A segunda fase ou fase da atração, é caracterizada por um aumento de energia, da atenção e desejo de união, uma espécie de desejo exacerbado de estar com o outro. É regulada, dir-se-ia, por uma espécie de intenção em relação a um indivíduo em particular.[8] Manifesta-se segundo Helen Fisher, por diversas alterações psicofisiológicas, como perda de apetite, euforia, riso descontrolado, mãos suadas, desconcentração, ataques de ansiedade, de timidez, de ciúmes, apreensão, mudanças de humor, desespero, respiração alterada e acelerada, tremores, e aquela sensação de "borboletas no estômago", quando se está apaixonado.[9] A razão de sucederem todos estes acontecimentos dever-se-ia segundo a autora, à "química do amor" (literalmente à neuro-química), o que significa a conjugação de três aminas poderosas: a norepinefrina, cuja particularidade pode ser resumida como sendo a responsável pela "excitação";[10] a serotonina, que suscita um certo "descontrolo"[11] (e acrescente-se que na sua ausência é

[3] Helen E. Fisher, Arthur Aron, Debra Mashek *et al*., «Defining the brain systems of lust, romantic attraction, and attachment», *Archives of Sexual Behaviour*, 31 (2002): pp. 413-419; Helen E. Fisher, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love* (New York: Henry Holt and Company, 2004). Ver também: Helen E. Fisher, «Lust, attraction, and attachment in mammalian reproduction», *Human Nature – An Interdisciplinary Biosocial Perspetive*, Vol. 9, nº1 (1998): pp. 23-52; Helen Fisher, «The Laws of attraction. Interview by Joseph Hooper», *ELLE Magazine*, (Jan 2009), disponível em: http://www.elle.com/life-love/sex-relationships/advice/a9020/the-laws-of-attraction284520/

[4] Helen E. Fisher, Arthur Aron, Debra Mashek *et al*., «Defining the brain systems of lust, romantic attraction, and attachment», *Archives of Sexual Behaviour*, 31 (2002): pp. 417-418.

[5] «The sex drive (the libido, or lust) is characterized by the craving for sexual gratification; it is associated primarily with the estrogen and androgens; and it evolved primarily to motivate individuals to seek sexual union with *any* conspecific». Helen E. Fisher, «Lust, attraction, and attachment in mammalian reproduction», *Human Nature – An Interdisciplinary Biosocial Perspetive*, 9: 1 (1998): p. 24.

[6] *Ibid*., p. 28.

[7] «The sex drive is regulated, in large part, by the preoptic area of the anterior hypothalamus, which is one source of gonadotropin-releasing hormone (GnRH), also known as luteinizing hormone-releasing hormone». *Ibid.*, p. 27.

[8] «The attraction system is characterized by increased energy and focused attention in mammals, as well as by exhilaration, "intrusive thinking", and the craving for emotional union in humans. Attraction is associated primarily with the catecholamines; and it evolved to *facilitate* mate choice, enabling individuals to focus their mating effort on *preferred* conspecifics». Helen E. Fisher, «Lust, attraction, and attachment in mammalian reproduction», p. 24.

[9] *Ibid*., p. 33.

[10] «Norepinephrine (NE) is a catecholamine chemically derived from dopamine. The effects of norepinephrine (and dopamine) are varied, depending on the receptors that they trigger. Nevertheless, increasing levels of central norepinephrine are generally associated with exhilaration, excessive energy, sleeplessness, loss of appetite, and other excitatory responses commonly associated with attraction. *Ibid.*

[11] «Serotonin (5-HT) is an indoleamine derived from tryptophan that has at least fifteen recetor subtypes, some of which may be associated with appetitive reproductive behaviors. In general, however, high levels of central serotonin have been associated with the consummatiry and satiating aspects of sexual behavior and a loss of sexual interest; no specific appetitive sexual behaviors have

responsável, em parte, pelos estados depressivos),[12] e a dopamina, que, *grosso modo*, produz a sensação de felicidade.[13]

Helen Fisher refere ainda que, segundo os estudos feitos por diversos neurocientistas, as próprias estruturas cerebrais, sobretudo a amígdala, desempenham um papel relevante na fase de atração, dada a sua ligação filogenética ao sistema nervoso em que este gera a produção das respostas excitatórias.[14]

A terceira fase, designada de "ligação", pode ser descrita como um estádio de amor sóbrio, de conforto e companheirismo (ultrapassadas as fases iniciais de atração e paixão).[15] Esta fase caracteriza-se sobretudo pela presença de duas hormonas, a saber, a oxitocina e a vasopressina.[16] A primeira, produzida a partir do hipotálamo, atua tanto a nível cerebral, sobretudo no que diz respeito às emoções e ao comportamento social em geral (onde se inclui o enamoramento), como a nível corporal, como por exemplo, no trabalho de parto ou durante a atividade sexual. [17] É conhecida como a "hormona do amor" (ou do carinho), tendo sido assim designada a oxitocina, porque de facto parece ser a promotora a induzir sentimentos de amor e altruísmo, de ternura e

> tranquilidade, vinculação, ternura e comunhão, de satisfação durante o contacto físico, a excitação e a realização sexual. E é durante o orgasmo, tanto nos homens como nas mulheres, que a oxitocina flui através da corrente sanguínea de uma forma mais assinalável do que em qualquer outra ocasião, à exceção do parto. (…) A oxitocina é, portanto, muito mais do que um efeito secundário do orgasmo, ou um componente necessário na fórmula que determina a reprodução bem sucedida. É o que faz com que a natureza de cobertura açucarada do orgasmo disfarce a pílula

---

been linked with high concentrations of central serotonin (…) Low levels of serotonin may be associated with attraction, however, insomnia, a common property of passionate attraction, is associated with low concentrations of central serotonin. In addition, serotonin-reuptake inhibitors, which increase serotonin at the synapse, are currently the agents of choice in treating most forms of obsessive-compulsive disorder, suggesting that low levels of central serotonin may contribute to obsessive "intrusive thinking", a primary element of passionate love». *Ibid.*, p. 35.

[12] A título de curiosidade é isso que Susan Greenfield explica, comparando o efeito do Prozac com o de uma droga como o *ecstasy*. *Vide* Susan A. Greenfield, *op. cit.*, p. 107.

[13] «Dopamine (DA) is a catecholamine. Increased concentrations of dopamine in brain are associated with euphoria (Wise 1988), loss of appetite (Cole and Wise 1988), hyperactivity (Post et al.1988), increased mental activity, a delay of the onset of fatigue, and decreased need for sleep (Kruk and Pycock 1991). Hence dopamine is a likely agent for the exhilaration, heightened energy, sleeplessness, and reduced appetite associated with passionate attraction in humans. In rats, blocking the activity of dopamine diminishes proceptive behaviors, such as hopping and darting reactions». *Ibid.*, p. 33.

[14] «Several neuroscientists report that related structures are most likely also involved, including the basolateral amygdale, the hippocampal formation, and the prefrontal cortex. The amygdale is a phylogenetically old brain structure that is centrally involved in the function of the autonomic nervous system and the control of arousal most likely play central roles in the peripheral excitatory responses associated with attraction». Helen E. Fisher, «Lust, attraction, and attachment in mammalian reproduction», p. 36.

[15] *Ibid.*, p. 24.

[16] «Attachment is associated primarily with the neuropeptides vasopressin and oxytocin; this emotion system evolved to enable individuals to engage in positive social behaviors and/or sustain affiliative connections long enough to complete species-specific parental duties». *Ibid.*, pp. 24-25.

[17] «A oxitocina é um neurotransmissor sintetizado pelo hipotálamo, ou "glândula mestre", situado na base do cérebro e armazenado na hipófise posterior. A partir daí produz o impulso sexual, quando necessário, ou seja, durante a atividade sexual e, mais tarde, no parto. No fim da gravidez, a oxitocina estimula as contrações uterinas e a produção de leite. Imediatamente após a mulher ter gerado um filho, também propicia o desejo de acariciar e proteger o bebé. Este efeito da hormona, a tendência para propiciar a sensualidade, ajuda-nos a compreender o seu papel na promoção das sensações agradáveis de sexo». Jonathan Margolis, *A História Íntima do Orgasmo*, trad. Fernando Dias Antunes (Lisboa: Editorial Bizâncio, 2005), p. 22.

> amarga da reprodução; é a base química da nossa capacidade de anseio de ligação amorosa. É a molécula que, durante 100000 anos ou mais, fez com que desejássemos praticar o sexo cara a cara, em recíproca adoração, e viver acasalados de uma forma permanente e monogâmica.[18]

Talvez devido às inúmeras qualidades e funções que oxitocina tem, Helen Fisher refere que quando uma relação pronuncia o seu fim, o melhor a fazer é praticar sexo.[19]

Dentro dos inúmeros estudos, que vão da genética à psicologia social (e que reafirmam a relevância da oxitocina na vida social),[20] o estudo liderado por Katrin Preckel *et al.*, intitulado «A influência da oxitocina em ambivalência volitiva e emocional», destaca-se pois veio confirmar o papel da oxitocina na tomada de decisões morais em ambiente de sentimentos ambivalentes, como a representação de imagens de infidelidade do parceiro, revelando uma redução da atividade do córtex cingulado anterior (assinalada como região cerebral que monitoriza informação ambivalente ou conflituosa) e do menor aparecimento dessas imagens.[21]

Na terceira fase, como já se referiu, outra importante hormona é a vasopressina, que se tornou conhecida como a verdadeira hormona da fidelidade (que partilha oito dos nove aminoácidos comuns à oxitocina). Um teste feito em 2004, publicado na *Nature*, com duas espécies de ratos, uma poligâmica (*microtus montanus*) e outra monogâmica (*microtus ochrogaster*), validou a vasopressina na sua fama.[22] Os ratos poligâmicos (que têm um número reduzido de recetores de vasopressina), quando manipulados geneticamente (e se tornam aptos a desenvolver esses recetores) tornam-se monogâmicos. O monogâmico, que após um dia de acasalamento fica fielmente junto a

---

[18] Jonathan Margolis, *op. cit.*, p. 23.

[19] Helen Fisher, «Intimacy: His & Hers», *The Ophra Magazine*, (Oct 2009), p. 138; «The Laws of attraction. Interview by Joseph Hooper», *ELLE Magazine*, (Jan 2009), disponível em: http://www.elle.com/life-love/sex-relationships/advice/a9020/the-laws-of-attraction284520/.

[20] Um desses estudos de abordagem genética, que demonstra a relevância da oxitocina no fortalecimento das relações adultas, é o de Sara B. Algoe e Baldwin M. Way, «Evidence for a role of the oxytocin system, indexed by genetic variation in *CD38*, in the social bonding effects of expressed gratitude», *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 9, nº 12 (2014): pp. 1855-1861.

[21] «Moral decisions and social relationships are often characterized by strong feelings of ambivalence which can be a catalyst for emotional distress and several health-related problems. The anterior cingulated cortex (ACC) has been identified as a key brain region in monitoring conflicting information, but the neurobiological substrates of ambivalence processing are still widely unknown. We have conducted two randomized, double-blind, placebo-controlled, functional magnetic resonance imaging experiments involving 70 healthy male volunteers to investigate the effects of the neuropeptide oxytocin (OXT) on neural and behavioral correlates of ambivalence. We chose moral decision-making and the imagery of partner infidelity as examples to probe volitional and emotional ambivalence. In both experiments, intranasal OXT diminished neural responses in the ACC to ambivalence. Under OXT, moral dilemma vignettes also elicited a reduced activation in the orbitofrontal cortex, and the imagery of partner infidelity was rated as less arousing. Interestingly, the OXT-induced differential activation in the ACC predicted the magnitude of arousal reduction. Taken together, our findings reveal an unprecedented role of OXT in causing a domain-general decrease of neural responses to ambivalence. By alleviating emotional distress, OXT may qualify as a treatment option for psychiatric disorders with heightened ambivalence sensitivity such as schizophrenia or obsessive-compulsive disorder». Katrin Preckel, Dirk Scheele, Monika Eckstein, Wolfgang Maier, e, René Hurlemann, «The influence of oxytocin on volitional and emotional ambivalence», *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 10, nº 7, (2015): pp. 987-993.

[22] *Cf.* M. M. Lin, Z. X. Wang, D. E. Olazabal, X. H. Ren, E. F. Terwilliger e L. J. Young, «Enhanced partner preference in a promiscuous species by manipulating the expression of a single gene», *Nature*, 429 (2004): pp. 754-757.

essa fêmea até ao fim da vida e a defende de outros machos, quando injetado com uma substância que inibe o efeito da vasopressina, deixa de a acompanhar e de a defender.

Num outro estudo dirigido por Bianca Acevedo, em que Helen Fisher também participou, procurou determinar-se as áreas cerebrais mais ativas em relações conjugais saudáveis (por meio de uma visualização de imagens faciais), associadas à recompensa, motivação, empatia e regulação afetiva.[23] O resultado desses ensaios viria a confirmar as hipóteses colocadas.[24] Ficou demonstrado que a maior satisfação marital (mesmo depois do "amor apaixonado") estava positivamente correlacionada com as áreas do tronco encefálico (associada à recompensa), o giro frontal inferior (associado à empatia), o cíngulo subcaloso (associado ao humor). No seguimento destas conclusões é relativamente simples extrapolar para o domínio moral e ético com a afirmação de que uma relação de qualidade (namoro ou casamento) afeta positivamente o estado de saúde (física e psicológica) dos envolvidos.

Um estudo, dir-se-ia, num certo sentido contrário ao anterior, foi realizado a partir da situação em que os participantes, apesar de ainda se sentirem apaixonados, tinham sido rejeitados pelos seus companheiros. Foi-lhes mostrado, alternadamente, uma fotografia do ex-namorado e uma fotografia de um familiar, procurando ver o grau de ativação das áreas cerebrais associadas a ganhos e perdas, vício, regulação de emoção e sistemas de sobrevivência e recompensa mesolímbicas.[25] Através desse estudo, foi possível chegar-se à conclusão que:

---

[23] «Participants' marital satisfaction scores (assessed with the Relationship Assessment Scale; Hendrick 1988) were correlated with brain activity in response to all of these facial images. Greater marital satisfaction (after controlling for Passionate Love Scale scores) was positively correlated with activation in several neural regions, including the ventral tegmental area (reflecting reward and motivation); the orbitofrontal cortex (associated with the evaluation of rewards); the anterior insula (associated with empathy); the inferior frontal gyrus (associated with the mirror system), the bed nucleus of the stria terminalis (associated with stress control); and the prefrontal cortex (associated with affective regulation). Greater marital satisfaction was also associated with decreased activation of the subcallosal cingulate gyrus, an area whose high activity is implicated in severe depression. These findings highlight key neural sites that may mediate the link between relationship quality with psychological and physical well-being and health». Bianca P. Acevedo, Arthur Aron, Helen E. Fisher e Lucy L. Brown, «Neural Correlates of Marital Satisfaction and Well-Being: Reward, Empathy, and Affect», *Clinical Neuropsychiatry*, 9 (2012): p. 20

[24] «Satisfying pair-bonds are adaptive and provide benefits for individuals, couples, and their children. The present findings suggest that perceived marital satisfaction, even after controlling for degree of passionate love, is strongly associated with neural activation in multiple brain areas involved in reward,
motivation, self-concept, empathy, and affective regulation. The present report suggests how relationship
quality may be deeply affect human psychological and physical health, mediated through several neural
systems at cortical and subcortical levels. Some of the more important brain regions involved may be the
brainstem VTA (reward), substantia nigra, bed nucleus of the stria terminalis (stress), subcallosal cingulated (mood) and inferior frontal gyrus (empathy)». *Ibid.*, p. 31.

[25] «To begin to identify the neural systems associated with this natural loss state, we used functional magnetic resonance imaging to study 10 women and 5 men who had recently been rejected by a partner but reported they were still intensely "in love." Participants alternately viewed a photograph of their rejecting beloved and a photograph of a familiar, individual, interspersed with a distraction-attention task. Their responses while looking at their rejecter included love, despair, good, and bad memories, and wondering why this happened. Activation specific to the image of the beloved occurred in areas associated with gains and losses, craving and emotion regulation and included the ventral tegmental area (VTA) bilaterally, ventral striatum, medial and lateral orbitofrontal/prefrontal cortex, and cingulate gyrus. Compared with data from happily-in-love individuals, the regional VTA activation suggests that mesolimbic reward/survival systems are involved in romantic passion regardless of whether one is happily or unhappily in love. Forebrain activations associated with motivational relevance, gain/loss, cocaine craving, addiction, and emotion regulation suggest that higher-order systems subject to experience and learning also may mediate the rejection reaction». Helen E. Fisher, Lucy L. Brown, Arthur Aron, Greg Strong, and Debra Mashek, *op. cit.*, p. 51.

> a paixão do "amor romântico" é um estado de motivação orientada para o objetivo, em vez de uma emoção específica. Além disso, os resultados da fMRI mostram que olhar um rejeitador romântico e o desejo de cocaína tem vários correlatos neurais em comum. Os resultados são consistentes com a hipótese de que a rejeição romântica é uma forma específica de adição (Fisher, 2004). A perspetiva de que a rejeição no amor envolve sistema de recompensa ganho/perda crítica para a sobrevivência, ajuda a explicar porque os sentimentos e comportamentos relacionados com a rejeição romântica são difíceis de controlar e dá uma visão em relação às taxas culturais de perseguição, homicídio, suicídio e depressão clínica associada com a rejeição no amor.[26]

Perante tais estudos, torna-se evidente que o fenómeno do amor não se limita nem à regulação (ou desregulação) bioquímica nem à ativação (ou não ativação) de determinadas áreas do cérebro (embora alguns ensaístas prefiram acreditar nisso até para justificar os seus pontos de vistas bioéticos), pois o estar apaixonado envolve sentimentos, perceções, "tomadas" de consciência ou estados de espírito como é costume dizer-se.[27] Lucy Vincent escreve que «a ativação dos circuitos da oxitocina vai produzir os primeiros sintomas de loucura, ou do estado mental alterado, que caracterizam o amor»,[28] mas parece esquecer que antes ou durante esta "loucura" está já inscrita a perceção consciente que o *Homo Intimus* teve de ter do mundo e neste caso e também, da pessoa amada.

Em boa verdade, tudo parece resumir-se a algo bem menos percetível que só no quadro geral de uma *Intimalogia* ganha sentido. Ganha sentido porque o amor vem confirmar desde logo duas coisas: uma, que a intimidade da mente acontece na perspetiva de uma dialética entre íntimo e extimo; e outra, que o facto de duas pessoas se apaixonarem – leia-se, o facto de duas pessoas poderem sentir algo muito semelhante porque têm igualmente algo semelhante no seu "funcionamento" a que se deu o nome de intimidade – vem esbater, por exemplo, o problema da existência de outras mentes. Não se trata de perceber através do comportamento apaixonado do outro a sua existência (neste caso como ser apaixonado), mas de sentir, de percecionar, de fazer uso das capacidades da consciência, nomeadamente de se saber num estado de intimidade

[26] «We identified group regional activations related to a naturally occurring, emotionally chaotic, motivational state that may have value for survival and reproduction, namely to win back a mate. (…)Thus this brain imaging study of individuals who were still "in love" with their rejecter supplies further evidence that the passion of "romantic love" is a goal-oriented motivation state rather than a specific emotion (Aron and Aron 1991; Aron et al. 2005). Moreover, the fMRI results of the study show that looking at a romantic rejecter and cocaine craving have several neural correlates in common. The findings are consistent with the hypothesis that romantic rejection is a specific form of addiction (Fisher 2004). The perspetive that rejection in love involves subcortical reward gain/loss systems critical to survival helps to explain why feelings and behaviors related to romantic rejection are difficult to control and lends insight into the high cross-cultural rates of stalking, homicide, suicide, and clinical depression associated with rejection in love». *Ibid.*, p. 58.

[27] Uma questão paralela e ao mesmo tempo moralmente perturbadora que se levanta a partir desse tipo de estudos e com diversas implicações bioéticas: se tudo parece ser neuronal, bioquímico, então será legítimo usar-se algo como uma "droga do amor"? Para Julian Savulescu e Anders Sandberg não parece haver qualquer problema quanto a esse potencial uso se isso significar juntar os "apaixonados". *Cf.* Julian Savulescu e Anders Sandberg, «Neuroenhancement of Love and Marriage: the Chemiclas Between Us», *Neuroethics*, 1 (2008): pp. 31-44.

[28] Lucy Vincent, *op. cit.*, pp. 74-75.

com outra pessoa (relacionam-se em toda a sua potencialidade, criam cumplicidades, criam dinâmicas próprias de entendimento, como "sei o que estás a pensar"). No fundo, os apaixonados celebram na intimidade das suas mentes, a intimidade dialécticamente vivida entre o íntimo e o extimo como fenómeno intersubjetivo, isto é, celebram nas suas mentes a fórmula *I = Pr.Ic*. Provavelmente o "amor à primeira vista" é o louvor deste fenómeno. Deixando por agora as considerações em torno da existência (ou não) do amor à primeira vista, interessa destacar para além das explicações operantes ao nível cerebral e neuronal para a existência do fenómeno bioquímico do amor, a relevância da colocação da intimidade em todo o processo. Quer isto significar que, como veremos mais adiante, é uma possibilidade só plausível de colocar, uma vez que se assuma a intimidade como geradora de tais sentimentos e emoções; é pela compreensão da intimidade enquanto *Pr.Ic* que sentidos como o do olfacto ou do tacto permitem compreender as imagens mentais que formamos da pessoa amada, que criamos as memórias visuais, olfactivas, etc., que estarão na base da construção daquilo que será uma história de amor. Como refere Isabel Matos Dias, o olfato prende-se inevitavelmente ao corpo, e isso leva a que se articule «com a sexualidade e com a sensualidade, como arcaico pré-verbal. O olfacto congrega segredos do corpo e da atração entre corpos: alia-se ao amor e à sedução carnal».[29] A mente não é uma alma que por acaso se introduziu num corpo à maneira cartesiana; a mente é a relação entre o que se pensa e o que se sente ou se faz sentir, entre o que a consciência dita e o que o corpo manifesta, e por isso, a intimidade enquanto *Pr.Ic* é a possibilitadora dos quadros mentais com que vemos, interpretamos e reagimos ao mundo e a isso se pode chamar de conteúdos psíquicos. No caso do amor e para retomar o pensamento de Isabel Matos Dias sobre o olfacto, esse sentido carrega o "saber" da intimidade da mente, carrega as imagens conscientes geradas na multiplicidade das relações estabelecidas entre as vivências da consciência e as vivências do "inconsciente do corpo" (para se usar os termos de José Gil).[30] Na intimidade do que se vive e do que é vivido há sempre um tecido alargado de ligações entre o que é do domínio da interioridade e da exterioridade.

A mente exige sempre por isso um quadro de representações que a faz saber estar a ser no mundo. No entanto, sabe-se que a mente se deixa levar por automatismos, ou melhor, que cria ações automáticas para responder às mil e umas solicitações do quotidiano, dispensando ou libertando a consciência muitas das vezes nesses processos,

[29] Isabel Matos Dias, «Para uma filosofia com olfacto», *in* António Pedro Mesquita *et al*., *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014), p. 416.

[30] «O espaço interno do corpo permite definir um *inconsciente do corpo*: a impresença dos órgãos e do seu espaço traduz, precisamente, o inconsciente que não é "vivido", para além da experiência da consciência. O inconsciente do corpo não é mais do que o resultado da inscrição, no interior como na pele, de conteúdos psíquicos – imagens, afetos, pensamentos – que não encontram expressão verbal». José Gil, *Metamorfoses do Corpo* (Lisboa: Relógio D'Água, 1997), p. 183.

de que o exemplo de conduzir um automóvel é sobejamente conhecido. Mas será apenas isto? É-se tentado a crer que a resposta pode conter ainda uma outra visão destes eventos e que pode passar pela compreensão do papel da imitação ou dos neurónios-espelho. Não a mera compreensão do ponto de vista neurobiológico mas uma compreensão alargada sobre o seu papel na socialização do indivíduo. Eis a hipótese.

Susan Blackmore – a grande defensora da memética –, sugere que a imitação faz de nós humanos, pretendendo com isso alertar para o facto de que ser humano é um imitador diferenciado.[31] Inspirada por Richard Dawkins (através do seu livro *O Gene Egoísta*) cientista que aplica e justifica, o uso do termo *meme*,[32] Blackmore define-os como sendo «instruções para realizar comportamentos, armazenadas no cérebro (ou em outros objetos) e passadas adiante por imitação».[33] A ideia é a de que um meme (tal como os genes que transmitem informação) pode ser uma unidade de cultura, um comportamento ou uma ideia que pode ser passada entre sujeitos; tudo aquilo que pode ser enquadrado num leque alargado de cultura, comportamentos sociais, ideias, etc., ou seja, tudo o que qualquer sujeito é capaz de imitar ou aprender com outro sujeito é ou pode ser um meme. Como exemplos de memes, desde os mais arcaicos como construir lanças, à aprendizagem do alfabeto, a linguagem, aos fenómenos da moda (no vestuário ou na alimentação), cerimonias (militares ou religiosas), tradições, na arte e arquitetura, na engenharia e tecnologia, melodias, músicas, *slogans*, etc. Pode assumir um lado mais radical como a defesa da pornografia ou dos direitos humanos ou um lado mais violento como aderir a ideologias nazis, de fanatismo religioso, entre muitas outras.

Assim, faria sentido admitir que a própria construção da sociedade se faria através desta estrutura memética. No entanto a autora está ciente dos riscos de uma tal abordagem, isto é, ao assumir o eco da teoria darwinista e da teoria dos memes de Dawkins (que se sente em toda a sua obra) e não ignorando algumas das principais

---

[31] «Ser humano é imitar. Esta é uma declaração forte e discutível. Implica que o ponto de viragem da evolução humana foi quando os nossos antepassados começaram a copiar os sons e as ações uns dos outros e esta nova capacidade foi responsável por transformar um símio vulgar num com um cérebro grande, uma inclinação curiosa para a música e arte e uma complexa cultura cumulativa. O argumento, em resumo, é este. Todos os processos evolucionários dependem do facto de a informação ser copiada com variação e seleção. A maioria dos seres vivos na Terra é produto da evolução baseada na cópia, na variação e na seleção dos genes. Contudo, quando os humanos começaram a imitar , criaram um novo tipo de cópia e desenvolveram um processo evolucionário baseado na cópia, na variação e na seleção dos memes. Este novo sistema evolucionário evoluiu ao lado do antigo para nos tornar em mais do que máquinas de genes. Nós, os únicos deste planeta, somos também máquinas de memes. Somos sistemas de imitação seletiva numa corrida evolucionária com um novo replicador. É por isso que somos tão diferentes das outras criaturas; é por isso que somos os únicos que têm cérebros grandes, linguagem e uma cultura complexa». Susan Blackmore, «A imitação faz de nós humanos» *in* Charles Pasternak (ed.), O *que nos torna Humanos?*, trad. Pedro Elói Duarte (Lisboa: Texto e Grafia, 2009), p. 25.

[32] «Precisamos de um nome para o novo replicador, um substantivo que transmita a ideia de uma unidade de transmissão cultural, ou uma unidade de *imitação*. "Mimeme" provém de uma raiz grega adequada, mas quero um monossílabo que soe um pouco como "gene". Espero que os meus amigos helenistas me perdoem se eu abreviar mimeme para *meme*. Se servir como consolo, pode-se, alternativamente, pensar que a palavra está relacionada com "memória", ou com a palavra francesa *mêmе*». Richard Dawkins, *O Gene Egoísta*, trad. Ana Paula Oliveira (Lisboa: Gradiva, 1989), p. 241.

[33] Susan Blackmore, *The Meme Machine* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 17.
Vide também Susan Blackmore, «Evolution and memes: the human brain as a selective imitation device», *Cybernetics and Systems*, 32 (2001): pp. 225-255.

críticas traçadas a tal teoria,[34] continua a afirmar hoje que o ser humano vive como uma máquina de memes.[35] A memética aplica conceitos da teoria evolutiva à cultura humana: ao fazê-lo vai procurar descortinar assuntos tão diversos como religião ou política através de modelos matemáticos, o que por si, torna difícil a aceitação. É de crer que isto se pode justificar pelo facto de a autora acreditar que apesar de não haver como que um substrato ontológico para os memes ou até mesmo um substrato cerebral para eles, poder considerar que esse meme estará intimamente relacionado com a capacidade que o homem tem de imitar. Imitar é um processo que nos diferencia de larga maioria dos animais, o que segundo a memética é aquilo que facilita a transmissão dos memes entre os sujeitos. Ora, o que faltava nos inúmeros estudos feitos ao longo de décadas sobre o papel da imitação era precisamente um alicerce ontológico ou cerebral que os viabilizasse. Essa validação chegou com as descobertas dos neurónios-espelho que como que vão atestar esse substrato neuronal da imitação (pelo menos para a memética).

Sucintamente, os neurónios espelho foram descobertos em meados da década de 90, quando cientistas na Universidade de Parma e na UCLA realizavam investigações ao cérebro de primatas.[36] Nessas investigações descobriu-se, quase por acaso, que determinada zona cerebral, concretamente os lóbulos frontais, entravam em ação quer quando o primata estava a realizar um movimento (por exemplo, pegar num amendoim), ou quando esse mesmo primata observava o cientista a fazê-lo. Perante esta descoberta, os cientistas afirmavam que o cérebro parecia espelhar esses movimentos como se realmente o corpo os estivesse a executar. Note-se que os estudos com primatas já haviam chegado a diversas conclusões, como por exemplo que o maior volume de massa cinzenta gera uma maior capacidade para a interação. Refere-se o estudo realizado com macacos liderado pelos neurocientistas Jérôme Sallet, R. B. Mars e Mathew Rushworth da Universidade de Oxford (Department of Experimental Psychology), que não só apoia como permite perceber a relação entre o volume de

[34] As críticas podem ser encontradas, por exemplo, em: Richard Dawkins, *O Gene Egoísta*, trad. Ana Paula Oliveira (Lisboa: Gradiva, 1989); W. H. Durham, *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity* (Stanford: Stanford University Press, 1991); T. Deacon, *The Symbolic Species: The Coevolution of Language and the Human Brain* (London: Penguin, 1997); E. O. Wilson, *Consilence: The Unity of Knowledge* (New York: Knopf, 1998); Merlin Donald, *A Mind So Rare: the Evolution of Human Consciousness* (New York: Norton, 2001); e P. J. Richerson e R. Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

[35] «O que nos torna humanos? No princípio, foi a imitação e o aparecimento dos memes. Agora, é o modo como funcionamos enquanto máquinas de memes, a vivermos na cultura que os memes usaram para construir em nós». Susan Blackmore, «A imitação faz de nós humanos», p. 36.

[36] Os estudos já haviam começado uns anos antes como se pode ver no seguinte artigo, embora sem a descoberta dos neurónios-espelho: G. Rizzolatti, R. Camarda, L. Fogassi, M. Gentilucci, G. Luppino, M. Matelli, «Functional organization of inferior area 6 in the macaque monkey. II. Area F5 and the control of distal movements», *Experimental Brain Research*, 71 (1988): pp. 491-507.
Entre outros artigos, vejam-se os seguintes: G. Rizzolatti, L. Fadiga, V. Gallesse, L. Fogassi, «Premotor cortex and the recognition of motor actions», *Cognitive Brain Research*, 3 (1996): pp. 131-141; A. Murata, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallesse, V. Raos, e G. Rizzolatti, «Object representation in the ventral premotor cortex (area F5) of the monkey», *Journal of Neurophysiology*, 78 (1997): pp. 2226-2230.
No seguimento destes trabalhos começaram a surgir obras que integravam já estas descobertas como por exemplo a de Savage-Rumbaugh, S. G. Shanker, e T. J. Taylor, *Apes, Language, and the Human Mind* (New York: Oxford University Press, 1998).

massa cinzenta e a vivência entre grupos de maior dimensão, ou seja, uma correlação entre uma maior rede social e um aumento de massa cinzenta (que acaba também por revelar uma correlação entre o aumento da massa cinzenta e a posição de dominância dentro desse grupo).[37] Semelhante abordagem pode ser transferida para o género humano, conforme o estudo liderado por Penelope A. Lewis e Robin I. M. Dunbar, ou aqueleoutro de Robert Brandon da Durham University, que corroboram (de algum modo) uma mesma teoria: o córtex pré-frontal associado a uma maior rede social.[38]

Os resultados obtidos nas experiências dos neurónios-espelho com primatas não só poderiam como deveriam ser testados em humanos, o que possibilitaria abrir diversas possibilidades de abordagem.[39] Uma dessas possibilidades de análise era surpreendente: transpostos os estudos para o mundo humano, era desde logo colocada em causa a forma como a visão do mundo poderia ser construída (inclusivamente com as imagens percecionadas), quer dizer, ou a forma como nos poderíamos relacionar com os outros e com as coisas. Basicamente a ideia que sai da descoberta dos neurónios-espelho é que

> tanto nos seres humanos, como nos macacos, a visão dos atos realizados pelos outros produz uma ativação imediata das áreas motoras incumbidas da organização e execução desses atos e, através dessa ativação, é possível decifrar o significado dos "eventos motores" observados, isto é, *entendê-los em termos de movimentos centrados em objetivos.* Um tal entendimento é completamente isento de qualquer mediação reflexiva, conceitual e/ou linguística, uma vez que é baseado exclusivamente no *vocabulário de atos* e no *conhecimento motor* do qual depende nossa capacidade de agir.[40]

Dizendo de outra forma, a observação do movimento permitir-nos-ia partilhar a experiência, senti-la como se fosse nossa (dar-se-ia uma espécie de simulação, o que revela que as mesmas áreas cerebrais são ativadas). Assim, tendo em mente o referido

---

[37] «Social Network Size Affects Neural Circuits in Macaques» *Science*, 4 November 2011, p. 697: «it has been suggested that variation in brain structure correlates with the sizes of individuals social networks. (…) To address this question, we neuroimaged 23 monkeys that had been living in social groups set to different sizes. Subject comparison revealed that living in larger groups caused increases in gray matter in mid-superior temporal sulcus and rostral prefrontal cortex and increase coupling of activity in frontal and temporal cortex. Social network size, therefore, contributes to changes both in brain structure and function. The changes have potential implications for an animal's success in a social context; gray matter differences in similar areas were also correlated with each animal's dominance within its social network».
De referir contudo, que foi Dunbar quem no início da década de 90, iniciou uma série de demonstrações neste sentido e que ficaria conhecida como "the social brain hypothesis". A título de curiosidade diga-se que o neurocientista sueco Patrick Lindenfors viria a apontar uma falha no estudo de Dunbar (dessa comunidade de primatas): «the driving sex in primate social evolution, with female group size changing first and male group size subsequently adjusting to female number». *Vide* P. Lindenfors, L. Froberg e C. L. Nunn, «Females drive primate social evolution», *Proceedings of the Royal Society of London B* (Suppl.), 271 (2004), S102.

[38] Penelope A. Lewis do Institute of Cognitive Neuroscience (University College of London), Robin Dunbar do Institute of Cognitive and Evolutionary Anthroplogy (Oxford University), publicaram o seu estudo na *NeuroImage*, Vol. 57, 15 de agosto de 2011, com o título «Ventromedial prefrontal volume predicts understanding of others and social network size».

[39] Rizzolatti, G., Fogassi, L., e Gallesse, V., «Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action», *Nature Revue Neuroscience*, 2 (2001):661-670; P. F. Ferrari, V. Gallesse, G. Rizzolatti, e L. Fogassi, «Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex», *European Journal of Neuroscience*, 17 (2003): pp. 1703-1714.

[40] Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions and Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 125.

sobre o nascimento da intimidade e os avanços acerca dos neurónios-espelho, é lícito afirmar que as experiências e as aprendizagens sensório-motoras nos fazem sentir e compreender as imagens que vemos (e se é permitido dizer, desde muito cedo).[41]

Na verdade, os neurónios-espelho revelam ainda algo a que já se tinha aludido anteriormente quando se abordou o nascimento da intimidade e o aparecimento da mente: a ausência de conceptualização. Estes neurónios parecem ter uma espécie de capacidade motora de compreensão imediata, pois ao se observar uma ação (sem qualquer necessidade, ao que parece, de uma análise conceptual) reconhecer-se imediatamente o autor ou a atividade que está a ser produzida (por exemplo, um macaco reconhece quando outro macaco está a pegar num amendoim para comer), e isto é segundo Rizzolatti e Sinigaglia, a derradeira "função" destes neurónios.[42] É como se ao ver determinada ação o cérebro simulasse essa mesma ação; as imagens que se formam na mente ganhariam sentido devido a essa cognição sensório-motora do movimento (pré-conceptual) e à "aprendizagem" do gesto e da expressão.

Em 2006 Marco Iacoboni (neurocientista na UCLA), publicava no *The New York Times* o artigo «Cells that Read Minds», e tornava acessível ao público o conceito e a relevância dos neurónios-espelho na forma de interpretar e estar no mundo.[43] A título exemplificativo, e tomando de empréstimo o exemplo: quando o sujeito X vê o sujeito Y com uma bola na mão e o vê puxar o braço atrás, o sujeito X tem formulado com que uma cópia daquilo que Y pode estar a fazer (lançar uma bola) e isso – graças aos neurónios-espelho –, ajuda-o a compreender e a ler as intenções do sujeito Y.[44]

A descoberta destes neurónios e do seu significado leva imediatamente ao estabelecimento de duas considerações: uma, que essa forma de "aprendizagem" parece ser do domínio pré-lógico e, portanto, estará incorporada neuronalmente (não esquecendo que isso pode ser lido como corporalmente); e a outra consideração, é que isso induz à abertura de outras leituras como as instituídas por Decety e Chaminade, que expõem a noção de representação partilhada.[45]

---

[41] «Colwyn Trevarthen finds primary intersubjectivity in very young infants by observing the tight mutual coordination of infant and mother behavior in free play. The timing of their movements, the onset of their facial expressions, their apprehension of the intentions of the other that are anticipated. For instance, in one experiment, the mother and infant interact via a television setup, so that they are actually in separate rooms but see and hear each other on a monitor as if sitting face-to-face. If a split-second delay in the sound or sight of the behaving mother is experimentally introduced, the infant quickly notices and the interaction breaks up. Correspondence is already expected in inter-human contact. Correspondence is the key word that leads Trevarthen to speak of "primary intersubjectivity"». Daniel N. Stern, *op. cit.*, p. 38.

[42] Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *op. cit.*, p. 158 e sgs.

[43] Disponível online: http://www.nytimes.com/2006/01/10/science/10mirr.html?fta=y&_r=0

[44] *Cf.* M. Iacobini, R. P. Woods, M. Brass, H. Bekkering, J. Mazziotta, e G. Rizzolatti, «Cortical mechanisms of human imitation», *Science*, 286 (1999): pp. 2526-2528; M. Iacoboni, «Neural mechanisms of imitation», *Current Opinion in Neurobiology*, 15 (2005): pp. 632–637.

[45]«Recently the notion of shared representation has been used to account for the demonstration that similar brain areas are activated during mental representation of one's own action, mental representation of another's action, and observation of another's action (…). Theoretically, we propose that the meaning of a given object, action, or social situation may be, to some extent, shared by several individuals and thus should activate the same neural network in their respective brains». Jean Decety e Thierry Chaminade,

No seguimento do que se acabou de expor, pode configurar-se a seguinte hipótese de trabalho com a intimidade. Tal como se tem vindo a defender, haver uma estrutura definida como intimidade que opera do nível neuronal ao nível mental, e sabendo-se que existem neurónios que têm a capacidade de replicar-espelhar o mundo exterior, isto pode significar que existe um nível de cognição que está integralmente ligado à potência de relacionação (por exemplo, entre o que é vivido e sentido entre dois seres). Ou seja, no mundo subjetivo do *Homo Intimus*, a existência dos neurónios-espelho faz com que algumas das ações possam ser sentidas, percecionadas ou executadas sem, permita-se dizer desta forma, qualquer mediação, apenas pela sua capacidade de relacionação, e isto nada mais é do que a configuração da intimidade da mente. Não se está aqui a defender que a mente faz como que o reconhecimento de uma representação abstrata de uma ideia, mas que se trata de um mecanismo que vai operar a um nível elementar como uma "aprendizagem" sensória-motora do mundo.

Pode dizer-se que o sistema sensório-motor é decisivo na aquisição de conhecimentos e a configuração da sua atuação vem conferir significado à existência dos neurónios-espelho e à intimidade. Confere-o desde logo porque o indivíduo pode como que rever-se, isto é, pode reconhecer-se nos outros. Atente-se naquilo que está a ser dito: parece que o indivíduo incorpora (agrega, adiciona, coleciona) experiências do quotidiano, o que justificaria por exemplo, que o fenómeno da empatia possa surgir e ser visto como uma compreensão do que o outro possa estar a sentir (provavelmente o sentimento de *com*-paixão é ou pode ser um dos mais ilustrativos). Dos gestos às expressões o ser humano incorpora todo esse legado cultural, emocional, procurando adivinhar as intenções e conferindo-lhes sentido, como sugere também David Brooks:

> Os neurónios-espelho humanos ajudam a interpretar a intenção de uma ação, embora, diferentemente dos dos macacos, consigam imitar uma ação mesmo quando o objetivo não é identificado. (…) Quando as pessoas veem uma cena de perseguição num filme, reagem como se de facto estivessem a ser perseguidas, mas com menor intensidade. Quando veem pornografia, os cérebros reagem como se estivessem, de facto, a fazer sexo, mas com menor intensidade.[46]

É por o *Homo Intimus* possuir esta capacidade de incorporar experiências que as pode voltar a sentir quando as vê a serem experienciadas por outros. Não é isto de algum modo o que nos faz ser humanos? Por definição, o *Homo Intimus* é um ser social, um ser com necessidade de compreender e comunicar, de se relacionar com os outros.

«When the self represents the other: A new cognitive neuroscience view on psychological identification», *Consciousness and Cognition*, 12 (2003), p. 581.

[46] David Brooks, *op. cit.*, p. 67.

Nesse sentido, Marco Iacoboni, vai ainda mais longe ao sugerir que os neurónios-espelho não fazem apenas uma ligação às ações dos outros mas também aos sentimentos dos outros.[47] Na verdade o autor tem razão em propor essa posição tal como aqui se pretende defender: é que o sistema motor e o sistema emotivo andam de mãos dadas (como já se tinha vislumbrado quando se mencionou a *com*-paixão). Não é nenhuma novidade saber que se estabelecem ligações emocionais diretas com as imagens que obtemos do mundo e, portanto, nesse sentido, é perfeitamente plausível de aceitar que os neurónios-espelho enviem mensagens para o sistema límbico e o ativem, não esquecendo que tal façanha exigirá a intimidade da mente.

Corroborando esta ideia, Vittorio Gallesse e David Freedberg declaram que os neurónios-espelho estão envolvidos na empatia. No artigo escrito em conjunto de 2007, intitulado «Motion, emotion and empathy in aesthetic experience», eles vão ainda afirmar, a propósito da experiência estética, a universalidade de tal comportamento:

> Propomos que um elemento crucial da resposta estética consiste na ativação de mecanismos incorporados, incluindo a simulação de afeções, emoções e sensações corporais e que esses mecanismos são universais. O nível básico de reação às imagens é essencial para compreender a eficácia quer das imagens quotidianas quer das obras de arte. Fatores contextuais históricos, culturais ou outros não impossibilitam a importância de se considerarem os processos neuronais que surgem na compreensão empática das obras de arte visuais.[48]

Vittorio Gallese conjuntamente como Michele Guerra (entre outros), procuram ver como o movimento e a expressão corporal são fatores de empatia e relacionamento com o mundo e, portanto, com as imagens (sejam as de arte cinematográfica ou outras).[49] Naturalmente percebe-se que os autores defendem a cognição incorporada, quer dizer, que há uma relação com as imagens que provêm das perceções físicas espaciais, com o gesto, o tacto, e que isso constitui o seu sentido e interpretação primeira. A possibilidade de estabelecermos relações com as imagens a partir de dentro, criando empatia com elas deve-se à intimidade que existe em nós, e nesta afirmação está implícita igualmente a incorporação daquilo que se vê no mundo. Recorde-se que ainda existe muita gente que acredita certamente que as imagens da mente podem existir independentemente da perceção e do sentido de corpo próprio, quer dizer, que são um

[47] *Cf*. Marco Iacoboni, *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others* (New York: Picador, 2009); Marco Iacoboni, «Imitation, Empathy, and Mirror Neurons», *Annual Review of Psychology*, 60 (2009): pp.653-670.

[48] David Freedberg e Vittorio Gallesse, «Motion, emotion and empathy in aesthetic experience», *Trends in Cognitive Science*, 11 (2007), p. 198.

[49] *Vide* Vittorio Gallese e Michele Guerra, «Forme di Simulazione e Sti(mo)li Cinematografici», *Reti, Saperi, Linguaggi*, 2 (2013): 9-12; Katrin Heineman, Maria Alessandra Umilta, Michele Guerra, e Vitorio Gallese, «Moving Mirrors: a High-density EEG Study Investigating the Effect of Camera Movements on Motor Cortex Activation during Action Observation», *Journal of Cognitive Neuroscience*, X (2014): 1-15; Vittorio Gallese e Michel Guerra, «The feeling of Motion: Camera Movements and Motor Cognition», *Cinéma & Cie*, 22/23 (2014): pp. 103-112.

não sei quê de abstrato imaterial desligado do corpo, e que nos relacionaríamos com elas através de processos simbólicos ou representativos. A existência dos neurónios-espelho vem abalar todas essas convicções. Assim, pode ser que em conjunto com a intimidade os neurónios-espelho forneçam um guia de compreensão do *Homo Intimus*, na medida em que se percebe que há sempre uma dialética íntimo/extimo no mundo feita por ele. Se a intimidade nos dá a dimensão do viver, isto é, enquanto *Homo Intimus* que só existe sendo em *ex*-posição, então as experiências que são constituivamente interpessoais e emocionais revelam que o conceito de identidade pessoal, de "Eu", deixa de poder estar centrado exclusivamente na mente para se recolocar na esfera ou dimensão da relação intersubjetiva. Se quando um sujeito perceciona as ações e emoções dos outros usa os mesmos mecanismos neuronais, como se fosse ele a tê-los e a senti-los, talvez se encontre aqui a ponte entre a primeira pessoa e a terceira pessoa, tal como se encontra a empatia e a intersubjetividade. Por isso, pode ser que a intimidade seja apercebida no outro tal como em si, quer dizer, que haja como que uma descoberta da intenção que leva à deteção no outro daquilo que o sujeito pode estar a sentir como equivalente.[50] O sujeito identificaria em si (intimidade) aquilo que também está no outro (quando os amantes dão as mãos, sabem-se em intimidade, "eles estão em sintonia").[51] A hipótese dos neurónios-espelho exibe não só a veracidade da fórmula *I = Pr.Ic* como põe a descoberto a importância das emoções em todo o processo de *re*conhecimento.

Na verdade, a consciência parece ser sempre acompanhada de uma certa afetividade, como tem sido atestado ao longo da história das ideias (por exemplo, seria interessante verificar o que Leibniz diz sobre a relação entre perceção e sentimento),[52] de que se toma de empréstimo o pensamento de Sartre que já no princípio dos anos quarenta do século passado colocava essa hipótese.

Dizia o filósofo francês – a propósito da sua tese de que ter uma imagem era já ter alguma forma de consciência –,[53] que isso constituía uma forma psíquica (quer dizer,

[50] Chamados de Neurónios-espelho emocionais, estão na base das emoções primárias (empatia, nojo, dor, alegria). A mesma área cerebral ativada na nossa expressão de nojo é a mesma que identifica quando alguém tem essa expressão. *Cf.* Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *op. cit.*, p. 181.

[51] «Clearly, the mirror neuron system takes us further in understanding (at the neural level) resonance, empathy, sympathy, identification, other-centred participation and intersubjectivity. This story is not yet over. At this point, the evidence for such a resonance system seems to apply to hand, mouth, face and foot actions, as well as for vocal sounds. (…) Even more, the perception of an attributable intention seems to have its own brain localization – a sort of intention detecting centre. (…) The longstanding idea of a human tendency of mind to perceive and interpret the human world in terms of intentions is strengthened by such findings. And the reading of another's intentions is cardinal to intersubjectivity. There is another finding that may serve as a mechanism for partially understanding sympathy and intersubjectivity. To resonate with someone, the two of you may have to be in synch. Either you could move in synchrony, as one may see lovers do as they sit across a table and simultaneously approach and withdraw their faces from one another, and start to move their hands together at the same instant». Daniel N. Stern, *op. cit.*, p. 37.

[52] A este propósito referiu-se Adelino Cardoso na sua tese de mestrado, *Leibniz segundo a Expressão*: «o sentimento significa, sob este aspeto, não tanto uma marca da subjetividade como uma estrutura de antecipação. O sentimento é aqui uma instância mediadora, que estabelece a continuidade entre os pensamentos passados e futuros através da criação de disposições anímicas determinadas. O que importa realçar é o *valor cognitivo* de que se reveste o sentimento. Este é como que uma perceção antecipada de algo, envolvendo uma pré-compreensão». Adelino Cardoso, *Leibniz segundo a expressão* (Lisboa: Colibri, 1992), p. 108.

[53] Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940), p. 30.

todo o corpo estaria implicado na constituição da imagem), pois a consciência seria animada (entre outros fatores) pela afetividade (a síntese afeto-cognitiva é a estrutura profunda da consciência-imagem), o que por exemplo faria com que um indivíduo tivesse a imagem de um ente falecido quando o deseja (a imagem como que aparece sobre um fundo de apreensão afetiva). Perseguindo o propósito de fazer fenomenologia, Sartre estabelece dois princípios: o primeiro princípio (baseando-se na obra de Abramowski, *Le Subconscient Normal*) afirma que «toda a perceção é acompanhada de uma reação afetiva», o segundo princípio, «todo o sentimento é sentimento de qualquer coisa, quer dizer que ele visa o seu objeto de uma certa forma e projeta sobre ele uma certa qualidade».[54] Traduzindo, sempre que houvesse consciência de alguma coisa, ser-se-ia não só acompanhado por uma reação afetiva como essa reação afetiva seria fundamental para a determinação do objeto visado. No entanto, Sartre acabaria por desenvolver esta ideia num sentido (que infelizmente não pode ser considerar propriamente fenomenológico)[55] que não contemplou nem colocou a mente como corolário quer do próprio processo imaginativo, quer do processo de constituição do mundo humano. Dir-se-ia que faltou ao filósofo francês uma "atualização" dos conhecimentos científicos, que embora não tão desenvolvidos como atualmente, poderiam ter apontado noutra direção. Partindo das informações agora disponíveis, e para não se perder o intuito da ligação entre consciência e emoção, recorre-se ao cientista António Damásio.

Com o livro *O Erro de Descartes*, Damásio defende a ideia de que a mente surge da organização entre corpo e cérebro, o que significa que todo o organismo se define pela interação com o meio (entenda-se aqui quer o meio interno, quer o externo, que como se perceberá é um fator determinante para a formação da mente).[56] Damásio ciente desta inevitável interação entre o ambiente e o corpo, entre a consciência e a mente, afirmará que «a consciência acontece no interior de um organismo e não em público, mas encontra-se associada a várias manifestações públicas».[57] No fundo, o

[54] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 62.

[55] Em concreto, na abordagem de que a emoção (também assim definida na *Teoria das Emoções*) manifestada no dar-se da consciência imagenizante (*conscience imageant*) é um ato mágico, coloca o filósofo francês numa posição difícil e descredibiliza a sua tese. Não é possível justificar nem ao nível da neurobiologia nem ao nível da fenomenologia "uma conduta de magia" (seja lá isso o que for que faria "aparecer" o objeto). *Cf.* Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 239.

[56] «Os factos que apresentei relativos às sensações e à razão, juntamente com outros que discuti acerca da interligação entre o cérebro e o corpo propriamente dito, dão apoio à ideia mais geral com a qual abri o livro: que a compreensão cabal da mente humana requer a adoção de uma perspetiva do organismo; que não só a mente tem de passar de um *cogitum* não físico para o domínio do tecido biológico, como deve também ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interativo com um meio ambiente físico e social. No entanto, a mente verdadeiramente incorporada que concebo não renuncia aos seus níveis mais refinados de funcionamento, aqueles que constituem a sua alma e o seu espírito». António Damásio, *O Erro de Descartes – Emoção, Razão e Cerebro Humano* (Lisboa: Europa-América, 2003), p. 257.

[57] «A consciência acontece no interior do organismo e não em público, mas encontra-se associada a várias manifestações públicas. Essas manifestações públicas não descrevem o processo interno da mesma forma direta que uma frase descreve um pensamento, mas são, todavia, excelentes correlatos e são sinais indicadores da presença da consciência, inteiramente disponíveis para a observação. Baseados naquilo que sabemos acerca da mente humana privada e naquilo que sabemos ou podemos observar do comportamento humano, é possível estabelecer uma articulação tripla entre: (1) certas manifestações externas, por exemplo, a

cientista parece ter apreendido bem as lições da fenomenologia pois o homem constitui-se mundanamente, quer dizer, está-a-ser sendo o que é (o seu organismo em interação com o ambiente) e ao sê-lo vê, sente, pensa e é com os outros.[58]

Desta forma, diz o cientista, o resultado de toda essa interação (corpo-cérebro-ambiente) fornece as imagens para a mente e que podem ser lidas como um conjunto resultante das emoções sociais.[59] Uma ideia semelhante já havia sido expressa cerca de sessenta anos antes por Walter B. Cannon quando dizia que as nossas emoções podem contribuir para ajudar e ajustar as variações internas do organismo (como sejam a temperatura, a repor o nível de açúcar no sangue, a concentração de hormonas, etc.).[60]

O mais importante nas declarações de Damásio é contudo a asserção de que as nossas emoções (reações orgânicas) e sentimentos (experiências mentais de emoções) são como que avaliadores (sensores) dessa nossa interligação com a realidade. Sabe-se que as disposições corporais ou mentais influenciam o modo como se está no mundo e, portanto e também, o modo como o mundo é dado (captado). O cientista sabe-o bem, e daí que estabeleça essa diferenciação entre estados de corpo e de mente, realçando contudo que a consciência assume um papel inseparável com a emoção (o que é compreensível, pois é ela a dar conta dessas disposições corporais que acontecem nas emoções).[61] Isto significa que Damásio deixa clara a sua posição: «a mente é uma coleção de processos biológicos»,[62] o que lhe permite por um lado não só argumentar em favor deste tese e distanciar-se ao mesmo tempo de outras posições (mais radicais).[63]

---

vigília, as emoções de fundo, a atenção, certos comportamentos específicos; (2) as correspondentes manifestações internas do ser humano que têm esses comportamentos, tal como são relatados por esse mesmo ser; e (3) as manifestações internas que nós, enquanto observadores, podemos verificar em nós mesmos, quando nos encontramos em circunstâncias equivalentes às do indivíduo observado. Esta tripla articulação autoriza-nos a fazer inferências razoáveis sobre os estados humanos privados baseadas no comportamento externo». António Damásio, *O Sentimento de Si – O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, trad. P.E.A. (Lisboa: Europa-América, 2000), p. 106.

[58] Damásio refere que as argumentações de Searle (em *The Rediscovery of the Mind*) e Dennett (em *Consciousness Explained*) seguem essa mesma abordagem.
De notar que John Searle na obra *Intencionalidade* afirmava que a mente não é menos natural e biológica que o cérebro: «na minha aceção, os estados mentais são tão reais quanto quaisquer outros fenómenos biológicos, tão reais quanto a lactação, a fotossíntese, a mitose, ou a digestão. Tal como estes outros fenómenos, os estados mentais são causados por fenómenos biológicos e, por sua vez, causam outros fenómenos biológicos». John Searle, *Intencionalidade – Um Ensaio de Filosofia da Mente*, trad. Madalena Poole da Costa (Lisboa: Relógio D'Água, 1999), p. 328.

[59] «A mente existe porque há um corpo que fornece os seus conteúdos básicos. Por outro lado, a mente desempenha variadas tarefas que são bem úteis para o corpo – o controlo da execução de respostas automáticas em relação a um determinado fim, a antecipação e o planeamento de respostas novas; a criação das mais variadas circunstâncias e objetos cuja presença é benéfica para a sobrevida do corpo. As imagens que fluem na mente são o reflexo da interação entre o organismo e o ambiente, o reflexo de como as reações cerebrais ao ambiente afetam o corpo, o reflexo também de como as correções da fisiologia do corpo se estão a desenrolar». António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, p. 232.

[60] *Cf.* Walter B. Cannon, *The Wisdom of the Body* (New York: Norton Publications, 1939).

[61] É esse o propósito do livro segundo Damásio: «(...) o mais revelador dos fatos é que a consciência e a emoção *não* podem separar-se. Como indico nos capítulos 2, 3 e 4, acontece geralmente que quando a consciência se encontra alterada, o mesmo se passa com a emoção. Com efeito, a ligação entre emoção e consciência, por um lado, e entre ambas e o corpo, por outro, formam um dos temas principais deste livro». António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 35.

[62] Damásio dá essa definição claramente na entrevista de junho de 2000, jornal *O Independente*, no suplemento *Livros*: «aquilo a que chamamos "mente" é uma coleção de processos biológicos. E, dado que estes processos são físicos, a mente é necessariamente um processo físico». Entrevista conduzida por Desidério Murcho.

[63] Por exemplo, vejam-se as palavras de Patricia Churchland: «a neurociência está moldar a nossa conceção sobre quem somos. A evidência hoje acumulada implica que é o cérebro, e não alguma realidade não física que sente, pensa e decide... Isto significa que

No livro *O Sentimento de Si – O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, apresenta logo nas suas páginas iniciais uma definição de consciência:

> a consciência é a função biológica crítica que nos permite conhecer a tristeza ou a alegria, sentir a dor ou o prazer, sentir a vergonha ou o orgulho, chorar a morte ou o amor que se perdeu. Tanto o pathos como o desejo são produtos da consciência. Sem ela, nenhum desses estados pessoais poderia ser conhecido por cada um de nós.[64]

Destaca-se a expressão "função biológica crítica" que permite conhecer ou sentir os sentimentos e emoções que inevitavelmente ocorrem na ligação com o mundo. Para evitar uma definição redutora, o cientista esclarece que a consciência é

> a chave para uma vida examinada, para o melhor e para o pior; é a certidão que nos permite tudo conhecer sobre a fome, a sede, o sexo, as lágrimas, o riso, os murros e pontapés, o fluxo de imagens a que chamamos pensamento, os sentimentos, as palavras, as histórias, as crenças, a música e a poesia, a felicidade e o êxtase. [e introduz uma distinção] A consciência, no seu plano mais simples e básico, permite-nos reconhecer o impulso irresistível para conservar a vida e desenvolver um interesse por si mesmo. A consciência, no seu plano mais complexo e elaborado, ajuda-nos a desenvolver um interesse por outros si mesmos e a cultivar a arte de viver.[65]

Interessa agora somente considerar o seguinte: 1. a consciência permite conhecer o fluxo de imagens a que se chama pensamento; 2. existem dois níveis de consciência, um básico que permite o reconhecimento do impulso para a conservação da vida, e um mais elaborado em que a consciência cultiva a vivência da existência humana, em si mesma e na relação com os outros.[66] No que concerne a esta última, para já não será abordada, pois assume uma vertente ética que aqui não deve ter lugar.[67]

---

não existe nenhuma alma que viva a sua eternidade *post mortem* feliz no Céu ou infeliz no Inferno». Patricia Churchland, *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy* (Cambridge: The MIT Press, 2002), p. 1.
Uma outra posição é a de Penrose que postula a natureza física da consciência e o funcionamento físico dos neurónios (a base física do problema dos *qualia*). *Vide* Roger Penrose, *A Mente Virtual* (Lisboa: Gradiva, 1997); a posição radical de George Lakoff e Mark Johnson que postulam um recomeço na forma de fazer filosofia, a partir do zero, pois que a "mente é por natureza encarnada" (o que teria sido descurado em mais de dois mil anos de filosofia, segundo os autores) Ver: George Lakoff, e, Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999); ou ainda a tese de Stapp que reivindica a base biológica-física da mente. *Vide* Henry Stapp, *Mind, Matter and Quantum Mechanics* (Berlim: Springer, 1993).

[64] António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 23.

[65] *Ibid.*, p. 24.

[66] Outros autores propuseram igualmente divisões da consciência, embora a abordagem pouco tenha a ver com a divisão dada por Damásio, como é o caso de Ned Block entre "consciência de acesso" e "consciência fenoménica" (em *The Nature of Consciousness*); a tripla divisão proposta por Nayla Farouki entre a consciência-I de passado, II-presente e III-futuro (*A Consciência e o Tempo*). Há no entanto, em Edelman uma aproximação com a divisão entre "consciência primária" e "consciência de nível superior" mas que Damásio não subscreve, pois a primeira não corresponde à "consciência nuclear" dele, e a segunda também não vai ao encontro da "consciência alargada" pois exige a linguagem e o ser humano.

[67] Damásio quase no final do livro explica a razão pela qual vai ao encontro de Espinosa, quer dizer, pela solução que este encontrou em conciliar os diferentes níveis de consciência: «a finalidade da solução de Espinosa é restituir aos seres humanos a relativa independência que perderam a partir do momento em que a memória autobiográfica e a consciência alargada se desenvolveram. Nesta solução, a razão deixa-nos entrever o caminho, enquanto que o sentimento assegura a nossa vontade de ver esse caminho.

Importa esclarecer que a noção de imagem emerge em Damásio como um "padrão mental", mas a que corresponde exatamente a imagem ou padrão mental? O que é de facto uma imagem para Damásio? Refere: «entendo um padrão mental em qualquer uma das modalidades sensoriais, por exemplo, uma imagem sonora, uma imagem táctil, a imagem de um estado de bem-estar. As imagens representam aspetos das características físicas do objeto».[68] Damásio permite-se unificar o "objecto" com o *Self* e assim, (tentar) responder ao fenómeno da consciência.

O *Si* relaciona-se com a consciência e esta a partir de três níveis: o *proto-si*, o *si nuclear* e o *si autobiográfico*. [69] Este último, por sua vez, corresponde ao grau mais elevado da consciência, que Damásio denomina de *consciência alargada* (a título de curiosidade, diga-se, parecem ressoar algumas ideias de Pribram).[70] Damásio refere ainda que as imagens podem assumir duas formas elementares, serem conscientes ou não, pelo que «o processo a que chamamos mente, quando as imagens mentais se tornam nossas devido à consciência, é um fluxo contínuo de imagens, muitas das quais se revelam logicamente interligadas».[71]

As emoções funcionam não só como um instrumento de avaliação dos meios (ou ambientes se se preferir) mas também como um instrumento de reação adaptativa; quer dizer, as emoções reagem simultaneamente como um certo comportamento corporal e com a criação de mapas neuronais. Esses mapas por sua vez conduzem a sentimentos.[72]

Aquilo que me parece mais atrativo na solução de Espinosa é o reconhecimento das vantagens da alegria e a rejeição da tristeza e do medo. Espinosa afirma a vida e transforma a emoção e o sentimento num meio para que a vida floresça. A caminho do horizonte dessa vida, o indivíduo deve procurar viver de tal forma que a perfeição da alegria seja atingida com frequência e faça, por isso, com que a vida valha a pena ser vivida». António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, p. 309.

[68] A definição de imagem insere-se nos objetivos de determinação daquilo que é a mente e a consciência, segundo duas ordens de problemas: «o primeiro consiste em compreender como o cérebro, dentro do organismo humano, engendra os padrões mentais que denominamos, à falta de melhor termo, as imagens de um objeto. (…) Por *imagem* entendo um padrão mental em qualquer uma das modalidades sensoriais, por exemplo, uma imagem sonora, uma imagem táctil, a imagem de um bem estar. As imagens representam aspetos das características físicas do objeto e podem também representar o gosto ou a aversão que se pode nutrir por um objeto, os planos que se podem formular para esse objeto, ou a teia de relações desse objeto com outros objetos. (...) ao segundo problema da consciência, que consiste em explicar como, em paralelo com a produção de padrões mentais para um dado objeto, o cérebro também produz o sentido do si no ato do conhecer esse objeto». António Damásio, *O Sentimento de Si*, pp. 28-29.

[69] Essas categorias de Damásio estão bem explicadas e resumidas no ensaio de Etelvina Nunes que agora se transcreve: «sendo um *proto-si* um estado ainda não consciente, representa apenas em cada momento o estado do organismo. O *si nuclear* é o protagonista transitório da consciência. Ele é gerado devido à permanente disponibilidade de objetos capazes de desencadear o processo, e por isso é gerado continuamente, razão pela qual parece ser contínuo no tempo. O *si autobiográfico* baseia-se na *memória autobiográfica*, constituída por memórias implícitas de muitos exemplos de experiência passada individual, e de futuro antecipado. Segundo o autor, conjuntos de memórias que descrevem *identidade* e *pessoa*, podem ser reativados sob a forma de *padrões neurais* e, sempre que necessário, tornados explícitos sob a forma de imagens». Etelvina Nunes, «Identidade e pessoalidade: um caminho e um processo» *in* Alfredo Dinis e Manuel Curado, eds., *Consciência e Cognição* (Braga: Faculdade de Filosofia, 2004), p. 99.

[70] A título meramente sugestivo, seria curioso perceber-se até que ponto a tese holográfica de Pribram ainda parece ressoar em fundo nalgumas das modernas investigações em neurociência (sobretudo se se ignorar os pressupostos e se se ativer apenas nas conclusões, em concreto na asserção daquilo que é afirmado acerca das imagens como produção mental interativa entre o cérebro, os sentidos e o ambiente na sua totalidade).
Note-se as palavras de Laborit a este respeito: «pelo que afirma, as imagens são produções "mentais". Resultam de processos materiais em que intervêm o cérebro e os sentidos, numa interação com o ambiente, tudo isso implicando objetos, fotões, eletrões, átomos, moléculas, etc. Por conseguinte, um aspeto do espírito "emerge" de processos físicos». Henri Laborit, *op. cit.*, p. 86.

[71] António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 362.

[72] Semelhante abordagem já fora enunciada por Leontiev quando referia: «é o conteúdo sensível (sensações, imagens de perceção, representações) que cria a base e as condições de toda a consciência. De certo modo, é o tecido material da consciência que cria a riqueza e as cores do reflexo consciente do mundo». Alexis Leontiev, *O Desenvolvimento do Psiquismo*, trad.Manuel Dias Duarte (Lisboa: Edição Livros Horizonte, 1978), p. 99.

Imagine-se o seguinte cenário: há uma reação orgânica (um prurido) que induz um comportamento corporal (movimentos da mão, por exemplo, para coçar), gerando imagens na mente e sentimentos desagradáveis. Damásio procura dar mais uma vez uma explicação para a formação das imagens dizendo que elas

> são construídas quando nos ocupamos de objetos, do exterior do cérebro para o seu interior, desde pessoas e lugares, a dores de dentes; ou, quando reconstruímos objetos a partir da memória, do interior para o exterior. A produção de imagens nunca para, enquanto estamos acordados, e mantêm-se até durante uma parte do sono, como se pode demonstrar sempre que sonhamos.[73]

Refere Damásio que o pensamento é assim a corrente de imagens que temos na mente e cuja finalidade seria permitir inventar novas situações e conceber possibilidades para o futuro. Pouco estudada em Damásio, a imaginação não deve passar despercebida a imaginação, pois está sugerido que a fonte de toda a criatividade reside segundo o cientista na capacidade de transformar e combinar imagens que entre outras coisas, permite antecipar cenários futuros.[74] A consciência possibilita a manipulação das imagens em proveito do organismo e planeia e regula a vida do indivíduo. Tal só acontece em realidade devido à intimidade da mente (enquanto $I = Pr.Ic$).

A consciência forma-se na capacidade de conhecer e sentir o sentimento, aquilo que concebemos como desejos e anseios influencia a constituição do *Si*, ou seja, o si autobiográfico (com os seus arquivos de padrões neurais transformados em imagens explícitas) desempenha um papel na criação da pessoa que nós imaginamos ser, como refere Damásio.[75] Dito de outra forma, nas palavras de Etelvina Pires Nunes,

> a questão da identidade ao estar profundamente relacionada com o *si autobiográfico*, tem como suporte a vivência da afetividade tanto na relação comigo mesmo, como na relação com os outros e com o significado que estas relações têm para mim, se provocam em mim fechamento ou abertura, angústia ou esperança e alegria.[76]

Esta obra data de 1959, embora o primeiro capítulo seja retirado da tese de Doutoramento do autor, que data de 1940. Apesar de Leontiev ser um autor desconhecido (devido em parte à formulação de uma teoria do psiquismo diretamente relacionada com o marxismo soviético) a formulação da sua teoria tem aspetos que não devem ser descurados, como por exemplo, a tese de que a consciência humana é a forma superior do psiquismo.

[73] António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 363.

[74] A imaginação é para Damásio como que uma capacidade de combinar diferentes imagens sensoriais para gerar novas imagens (situações futuras). Refere que a criatividade em si mesma, «exige mais do que a consciência alguma vez nos pode dar. Exige uma abundante memória de factos e de aptidões, abundante memória de trabalho, elevada capacidade de raciocínio, linguagem. Porém, a consciência está sempre presente no processo criador (...pois) a natureza das suas revelações guia o processo de criação. (…) As imagens também nos permitem inventar novas ações aplicáveis a novas situações e conceber planos para ações futuras. A capacidade de transformar e combinar imagens de ações e cenários é a fonte de toda a criatividade». António Damásio, *O Sentimento de Si*, pp. 44 e 359.

[75] «Creio que um dos aspetos-chave da evolução do si envolve o equilíbrio destas duas influências: o passado vivido e o futuro antecipado. A maturidade pessoal significa que as memórias do futuro que antecipamos para os tempos que se aproximam têm um grande peso sobre o si autobiográfico de cada momento. As memórias dos cenários que concebemos como desejos, anseios, metas e obrigações exercem uma influência sobre o si de cada momento. Sem dúvida que também desempenham um papel na remodelação do passado vivido, consciente e inconscientemente, e na criação da pessoa que nós imaginamos ser, a cada momento». *Ibid.*, p. 259.

Não cedendo à tentação de relacionar linguagem e consciência (até porque, como se viu em capítulos anteriores, o aparecimento da mente e da intimidade pressupõem a existência de um nível pré-racional e pré-lógico), tal como o próprio Damásio se distancia,[77] procura-se o discurso nem sempre fácil (entre filosofia e neurociências) que interesse para a fundação da *Intimalogia*,[78] e no caso corrente, que permite um entendimento sobre a consciência e a emoção.

Recuperando o que se disse anteriormente, se é verdade que para Sartre a imagem (consciência) é movida pela estrutura afeto-cognitiva, o que significa que a consciência seria ao mesmo tempo, um certo saber e um sentir que apareceria ao sujeito, não é menos verdade que em Damásio se passe o contrário, pois a consciência começa como «o sentir do que acontece quando vemos, ouvimos ou tocamos. Dito em palavras um pouco mais formais, é um sentimento que acompanha a produção de qualquer tipo de imagem: visual, auditiva, táctil ou visceral no interior dos nossos organismos vivos».[79] No exemplo que se usou, quando um indivíduo recorda um ente falecido, Damásio diz que a emoção acontece na mente quando esta recorda uma certa situação e a representa, enquanto imagem, no processo do pensamento.[80] Diga-se que o pensamento para o cientista corresponde a um fluxo de imagens na mente.[81] Refere ainda que as imagens,

> que o leitor ou eu vemos nas nossas mentes não são *fac-símiles* de nenhum objeto específico, mas antes imagens das interações entre cada um de nós e um dado objeto que entrou em contacto com os nossos organismos, imagens construídas em termos de padrão neural e segundo o *design* do organismo. O objeto é real, as interações são reais e as imagens também são.[82]

A afetividade pode assim também ser entendida como proximidade de sentimentos, querendo com isto dizer-se que é a capacidade de ser afetado pelas coisas e

---

[76] Etelvina Pires Nunes, *op. cit.*, p. 102.

[77] Como refere na entrevista conduzida por D. Murcho a que já se fez alusão (nota 455): «a ideia de que a consciência é uma consequência da linguagem parece-me estar completamente errada e há neste momento, entre os dados experimentais e a reflexão sobre esses dados, razões para a esquecer rapidamente. O que não há dúvida é que os níveis mais elevados de consciência, aquilo a que chamo "consciência alargada", necessitam de linguagem. Mas mesmo assim estou convencido de que há seres não humanos com consciência alargada que não têm qualquer linguagem e que organizam a consciência de uma forma não verbal».

[78] Veja-se as palavras de Ricoeur acerca da dificuldade e da possibilidade de elaborar um discurso comum: «não excluo, de modo nenhum, a possibilidade de progredir no conhecimento científico do cérebro, mas, interrogo-me sobre a compreensão da relação entre este conhecimento e a vivência. Nesta fase do nosso debate, diria que compreendemos tanto um discurso psíquico como um discurso neuronal, mas que a sua *relação* suscita problemas porque não conseguimos inscrever a sua ligação no interior de nenhum deles. Temos uma enorme dificuldade em constituir o terceiro discurso». Jean-Pierre Changeux, e, Paul Ricouer, *op. cit.*, p. 74.

[79] António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 46.

[80] «As emoções acontecem em dois tipos de circunstâncias. O primeiro tem lugar quando o organismo processa determinados objetos ou situações através de um dos seus dispositivos sensoriais: por exemplo, quando o organismo avista um rosto ou um local familiares. O segundo tipo de circunstâncias tem lugar quando a mente dum organismo recorda certos objetos e situações e os representa, enquanto imagens, no processo do pensamento: por exemplo, a recordação do rosto de uma amiga ou o fato de esta ter acabado de falecer». *Ibid*., p. 78.

[81] «O processo da mente é um fluxo contínuo de imagens, algumas das quais correspondem a acontecimentos em curso no exterior do cérebro, ao passo que outras são reconstituídas a partir da memória no processo de recordação. A mente é uma combinação refinada e fluida de imagens do presente e recordadas, em proporções que variam constantemente». António Damásio, *O Livro da Consciência*, p. 98.

[82] António Damásio, *O Sentimento de Si.*, p. 366.

pelas pessoas. Assim, a consciência serve não só para diferenciar os organismos que têm consciência (porque estes fazem a ligação entre o mundo da regulação automática e o mundo da imaginação) dos que não têm, mas também para afirmar que a consciência «compele o mundo da imaginação a relacionar-se, sobretudo e em primeiro lugar, com o indivíduo, com um organismo individual, com o si no sentido lato do termo».[83] A própria afetividade culmina, enquanto processo consciente no decurso da existência, na abertura que damos aos outros para entrarem na nossa vida, quer seja em carne e osso ou através da nossa imaginação.[84]

A consciência vive no limiar da emoção, como a imaginação vive no limiar da realidade, e é por isso que a empatia, por exemplo, surge como um dos exemplos mais significativos da existência da intimidade da mente.[85] Na verdade, quando se demonstra empatia com alguém que sofre ou demonstra sentir dor (ou outro sentimento qualquer) opera-se mentalmente um reconhecimento "imaginativo" e emocional, ao nível da intimidade (enquanto *I=Pr.Ic*), ao nível neuronal, que é certamente facilitado pelos neurónios-espelho,[86] como é sugerido por António Damásio quando refere:

> Quando testemunhamos a ação de outra pessoa, o nosso cérebro somatossensorial adota o estado corporal que assumiríamos caso estivéssemos a mover-nos, e fá-lo, muito provavelmente, não através de padrões sensoriais passivos, mas sim através da pré-ativação de estruturas motoras – prontas para a ação mas sem autorização para tal – e, em alguns casos, através de uma actvação motora.[87]

---

[83] «Os organismos dotados de consciência têm algumas vantagens sobre os que não a têm. Conseguem estabelecer uma ligação entre o mundo da regulação automática (o mundo da homeostasia básica, que está entretecido com o do proto-si) e o mundo da imaginação (o mundo em que as imagens das diversas modalidades sensoriais podem ser combinadas de modo a produzir novas imagens de situações que ainda não aconteceram). O mundo das criações imaginárias – o mundo do planeamento, o mundo da formulação de cenários e da predição dos resultados – fica assim ligado ao mundo do proto-si. O sentido do si liga a antecipação à automatização». António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 345.

[84] «La afectividad es el fenómeno psíquico cuyos límites vienen marcados por la intersección entre el yo personal y el mundo, tanto exterior o extra psíquico, como intrapsíquico. Tal intersección, o sea el hecho de "ser afectado" por ambos mundos, es la responsable de la activación de los sentimientos, emociones y paixones, que constituyen lo que denominamos afectividad». Eduardo Ortiz, José Prats, e Gracia Arolas, *La Persona Completa – Aproximación desde la antropologia, la psicología y la biología* (Valenca: Edicep, 2004), p. 87.

[85] «For a full understanding of intimacy, we need to analyze an affective form of imagination— namely, empathy. The golden rule, for example, requires people to think and feel as if they were the other person. Such an empathic imagination may, in fact, be necessary to full moral development. People often try to instill it in their misbehaving children by asking, "How would you like it if someone did that to *you?*" In so doing, they are asking the child to imagine being someone else and to feel what this imagined person would feel. Similarly, gracious hosts try to imagine and anticipate the needs and desires of their guests just as the servant tries to anticipate the needs of the master or mistress. In either case the goal is to anticipate the other person's requirements so that explicit requests or orders can be avoided or, at least, minimized. When based on the empathic imagination, knowledge is generally transmitted or taught in a nondiscursive way». Thomas P. Kasulis, *op. cit.*, p. 40.

[86] «As explicações quanto à existencia de neurónios-espelho destacaram o papel que esses neurónios podem desempenhar na nossa compreensão das ações de outrem ao colocar-nos num estado corporal comparável». António Damásio, *O Livro da Consciência*, p. 136.

[87] António Damásio, *O Livro da Consciência*, p. 136.
Também Decety vai ao encontro desta perspetiva quando refere: «In adults, a number of functional neuroimaging studies have documented reliable activation of a neural network involved in the processing of pain, involving the anterior midcingulate cortex (aMCC), anterior insular cortex, supplementary motor area (SMA), and periaqueductal gray area (PAG). Activation in this network has been elicited in response to watching facial expressions of pain, viewing body parts being injured imagining the pain of others, or simply observing a signal indicating that someone will be receive a painful stimulation». Jean Decety, «Early Signs of Empathy and Emotion Sensitivity », *in* David Sander, ed., *The Power of Emotions* (Paris: Belin, 2013), p. 65.

Um reconhecimento que só é possível pela atuação da intimidade na esfera do mental (incorporando as experiências conscientes intersubjetivas), e isso é a relação intensa que qualifica o estar-sendo do *Homo Intimus*.[88] Pode até acontecer que toda a vida do *Homo Intimus* seja na verdade regulada pela amoção e que tudo aquilo que faz espelhe precisamente essa atividade, que afinal traduz a contínua dialética íntimo/extimo.

O sujeito aprende, memoriza, cria, ama, emociona-se, faz mundo. Como se tem vindo a ver, da mais particular ou interior experiência do indivíduo às suas interações, a intimidade define o seu percurso. Da compreensão do trabalho cerebral que se desenvolve, seja dos neurónios-espelho à neuroplasticidade e à LPT, a eficiência da aprendizagem e da memória depende muito do estado emocional. Algo que parece ser muito muito claro se se pensar que geralmente os seres humanos recordam-se melhor dos acontecimentos que estiveram ligados a experiência muito felizes ou muito tristes. Significa isto dizer que, se não houvesse uma estrutura como a intimidade da mente a fazer a relação de todos estes processos, a subjetividade em particular e a intersubjetividade em geral seriam uma impossibilidade. O humano seria apenas e somente uma organizada máquina biológica, que debitaria um palavreado acerca dos sentimentos e emoções, mas que não passaria de uma retórica descabida.

Na verdade, a intimidade da mente constitui um novo modelo de abordagem à mente e à consciência, e por isso vai ficando cada vez mais óbvia a tese que tem vindo a ser anunciada, de que a mente de alguma forma está sempre "consciente" (mesmo nos casos onde não há aparentemente consciência). A intimidade estrutura mentalmente o indivíduo (talvez seja essa razão pela qual existem estados conscientes *in utero*).

A sua certeza virá com o tempo e, ao contrário de Dennett que se interroga com ironia se entramos «no cérebro pelo olho, caminhamos pelo nervo ótico, damos voltas pelo córtex, olhando por detrás de cada neurónio e, quando menos esperamos, saímos para a luz do dia na ponta do impulso de um nervo motor, coçando a cabeça e perguntando onde está o eu»,[89] a resposta achar-se-á na intimidade daquele que se reconhecer como sendo um *Homo Intimus*, desde sempre, em sintonia com o outro, seja no amor ou na vida quotidiana.

[88] «In short: we find that empathic imagination can play an important role in the development of morality, technical skill with a tool, and aesthetic sensitivity. In all these cases, there is not only empirical observation and logical reasoning; there is also an emotive identification with a person or the use of an object. The presence of this affective dimension in intimacy should not surprise us after our analysis of intimacy as belonging. The sense of belonging is as much a feeling for, as a rational analysis of, an essential connection». Thomas P. Kasulis, *op. cit.*, p. 41.

[89] Daniel C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Cambridge: The MIT Press, 1984), pp. 74-75.

III

PENSAR A INTIMIDADE COM A MENTE

Capítulo 10

Notas para uma Neurofenomenologia: do Corpo e da Consciência

Recuperando o contributo de Merleau-Ponty ou o porquê de uma sensiologia fenomenológica. Como o corpo e a perceção é fundamental para a compreensão de uma teoria da mente. O corpo na constituição da intimidade. A mente corpórea.

Hoje uma teoria da mente não pode ignorar o tema do corpo. Essa "primeira maravilha do mundo", como lhe chama André Giordan,[1] representa de facto uma realidade que, sobretudo depois de Merleau-Ponty, não se pode mais deixar de pensar. Há uma inevitabilidade na relação entre perceção e corpo. O filósofo francês dizia acerca da perceção: «perceber é tornar presente qualquer coisa com a ajuda do corpo».[2] A constatação desta primeira instância que coloca o sujeito no mundo não é passível de qualquer anulação filosófica, biológica ou metafísica. António Damásio, abre *O Livro da Consciência* dizendo: «de entre as ideias apresentadas neste livro, nenhuma é mais importante do que a noção de que o corpo é o alicerce da mente consciente».[3]

Para lá das questões que se apresentam na filosofia da mente, há questões que surgem inevitavelmente ligadas ao corpo e à consciência como é o caso da identidade. Questão que numa *Intimalogia* não representa um problema de maior porque no conceito de estar-sendo se encontra desde logo a resposta. Na *ek*-sistência do *Homo Intimus*, a intimidade da mente é o garante da sua integridade, o que significa que facticamente o próprio *ex*istir não é outra coisa senão estar sempre e ao mesmo tempo dentro e fora de si, quer dizer, numa dialética entre íntimo/extimo. O viver enquanto estar-sendo é por si mesmo um acesso temporal, uma vez que, seja recordando ou projetando, se acede sempre a essa interioridade timbrada do tempo. Uma recordação é sempre uma marca íntima de um tempo vivido que se arrasta até ao presente, e que estrutura o nosso modo de estar-sendo nessa intimidade futura.[4]

---

[1] Para André Giordan, o corpo é uma realidade fabulosa na sua estrutura e funcionamento e é compreensível a partir de diversas metáforas, como por exemplo ver o corpo como uma empresa: «desde logo, eu emprego sessenta mil milhares de milhões de células, ou seja mais de doze mil vezes a população mundial. Mas não é tudo. Eu fabrico, números por baixo, três milhões de produtos diferentes, cem mil dos quais "máquinas-ferramentas", os enzimas, a que os cientistas chamam macrocélulas, cada uma delas com um raro grau de sofisticação. A sua missão, que aceitam de boa vontade: produzir a baixo custo, isto é com um mínimo de energia, sem emitir a mínima poluição e com uma tecnologia pouco pesada, uma vez que não precisa nem de fornos nem de torres, como acontece na indústria, reações químicas de uma subtileza que faria corar de vergonha a corporação dos engenheiros». André Giordan, *op. cit.*, p. 41.

[2] Maurice Merleau-Ponty, «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, (Out 1947), p. 152.

[3] António Damásio, *O Livro da Consciência*, p. 39

[4] Como enfatiza A. Schutz acerca da experiência percebida reflexivamente: «(…) é no tempo interior, ou na *durée*, que as nossas experiências atuais são ligadas ao passado por meio de lembranças e retenções e ao futuro por meio de protensões e antecipações». Alfred Schutz, *Bases da Fenomenologia*, *in* H. Wagner (org.), *Fenomenologia e Relações Sociais: Textos Escolhidos de Alfred Schutz* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979), p. 69.

A identidade do *Homo Intimus* é mantida e garantida pela própria definição de intimidade. Não há nem pode haver identidade para o homem sem mente e, quanto a isto, não pode haver dúvidas. Se muitos dos debates em torno da identidade (com versões neo-lockeanas, animalistas, etc.) se alimentam sobre a des-continuidade ou recuperação da consciência (por exemplo, no sono), a intimidade da mente nunca pode ser posta em questão pois ela pertence a um sujeito corporizado e enraizado numa rede de relações que são inegáveis. Em última análise, se mais nenhum argumento pudesse validar tal tese, dir-se-ia que o sujeito quando acorda tem imediata consciência de si, não acorda a pensar que é outro que não ele. A intimidade da mente do *Homo Intimus* não lhe permite vaguear ou duvidar, porque é sempre e só a *sua* intimidade. Para um alargamento desta compreensão da mente, revisite-se alguns lugares da fenomenologia, pois é a partir dela que, quer os autores que defendem uma visão da identidade a partir da continuidade fenomenal da consciência, quer os autores defensores da mente incorporada encontram o seu lugar, o lugar do corpo-habitação como diria o poeta.[5]

O corpo foi visto ao longo da história das ideias como um recetáculo e carcereiro cruel da alma ou espírito, que o impediria de ascender epistemológica e espiritualmente. Os exemplos são conhecidos, desde a filosofia antiga ao neo-platonismo, da patrística à modernidade, o papel do corpo não só não era relevante como se tornava um fardo para as filosofias que queriam vincar a espiritualidade intelectual do homem. O grande passo na consideração do corpo, enquanto estrutura providencial dos sentidos, é dado com os empiristas, sobretudo John Locke que influenciaria Condillac primeiro e depois Maine de Biran. Contudo, crê-se que é com Feuerbach (pelo menos para uma *Intimalogia*) que o homem é pensado integralmente, isto é, cruzando a identidade do seu Eu com o corpo. Feuerbach fala do homem como um ser corporal – mas sem uma visão mecanicista ou materialista –, colocando o homem como um ser sensível, concreto, real, submerso no mundo através da sua corporeidade. Para o filósofo, sensibilidade e subjetividade caminham a par constituindo a via de acesso ao mundo envolvente. Sendo o homem um ser sensível, fazendo uso dos seus sentidos, do seu corpo, não só se reconhece a si como reconhece a realidade através deles. Feuerbach não está preocupado em fazer um exercício de abstração filosófica mas em traduzir o seu pensamento: «sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência».[6]

O "Eu" é corpo, querendo aqui este "Eu" referir-se a um sujeito corporizado que se envolve com o mundo (precisamente pelo corpo). Mas Feuerbach afirma algo ainda

[5] O corpo é o lugar-habitação, ou melhor, o corpo é o tudo em que se habita, como sugeria o poeta Al Berto: «esse país mais ou menos habitável», que parafraseando, se pode dizer «no qual nos habituamos a viver, mal ou bem, e com ele rimos e choramos. E com ele morreremos, ao mesmo tempo». Al Berto, *Lunário* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1999), p. 18.

[6] Ludwig Feuerbach, *Princípios da Filosofia do Futuro*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 82.

extraordinário: a materialização ontológica referente a este "Eu" corporizado não se deixa reduzir na plasmação de uma linguagem que o afirma mas reivindica a sensação como uma forma de o colocar na ordem sensível do mundo (o que o conduzirá na sua argumentação a afirmar a possibilidade das relações intersubjetivas passar pelo sentir).

Esta afirmação de um *Eu* corporizado, ainda que sem a sustentação teórica e científica que hoje é possível conferir (diga-se que este eu é intelecto), remete em antecipação para aquilo que hoje se designaria como consciência corporizada. Assim, na aceção de que o corpo está já no mundo, num mundo de relações, encontra-se revertida a noção da uma instância mediadora dessas mesmas relações. Afrontando o dualismo, não como o fizera Espinosa na afirmação de que o homem, «é um espírito consciente do seu corpo»,[7] Feuerbach integra essa dimensão na vida do homem e, por isso, o amor constituirá o derradeiro encontro intersubjetivo dos seres. Quer dizer, o que acontece na existência humana, enquanto acontece, dá-se ao mesmo tempo no espírito e no corpo, ou seja, ambos vão exprimir a mesma realidade. A partir desta breve enunciação pode ter-se aqui uma noção daquilo que será o entendimento da mente na sua plenitude: um conhecimento de si e do ambiente em que interage.

Hoje isto é já uma "evidência", quer dizer, que o homem seja o seu corpo e que as alterações fisiológicas que ocorrem a nível corporal têm repercussões disposicionais diretas a nível psíquico, e vice-versa. O domínio do mental chama a si intimamente esta relação como é sabido, e chama-o desde sempre, desde que o homem é homem. Repare-se, por exemplo, nas seguintes situações: com a cólera, o sangue flui sobretudo para as mãos (tornando mais fácil agarrar num objeto ou arma para enfrentar uma situação ou inimigo), o ritmo cardíaco aumenta e uma descarga de hormonas (como a conhecida adrenalina), gera uma força acrescida. Já com o medo, o sangue corre para os grandes músculos esqueléticos como os das pernas (facilitando a fuga), e foge da face devido à perda do fluxo sanguíneo normal, ao mesmo tempo que o corpo parece imobilizar-se, nem que seja por um instante (provavelmente para ter tempo para decidir uma reação). Com a surpresa, dá-se o arquear das sobrancelhas (o que permite um maior alargamento do campo visual, e a entrada de mais luz na retina, o que favorece a obtenção de mais informação sobre o acontecimento). Com a repulsa, dá-se o repuxamento do lábio superior e o nariz tende a franzir (que sugere uma tentativa primordial – conforme Darwin parece ter observado, de tapar as narinas para o odor desagradável ou para cuspir alimentos venenosos). Se o corpo e a mente fossem entidades separadas, como se

[7] O mérito segundo Edouard Delruelle está em Espinosa ter declarado que o problema do sujeito está no corpo e não como na tradição filosófica, na alma: «As dificuldades colocadas pelo dualismo são, assim, anuladas. Não existe interação entre o espírito e o corpo, mas o elo entre ambos está assegurado, pois o espírito é a ideia do corpo (ou, o que vai dar ao mesmo, o corpo objeto do espírito). O Homem, insistimos, não é um ser clivado mas *unificado*, cujo *conatus* se afirma, por um lado, pelo esforço do corpo para *aumentar* as suas capacidades e, por outro, pelo esforço do espírito para *compreender* o que faz o corpo». Edouard Delruelle, *Metamorfoses do Sujeito – A Ética Filosófica de Sócrates a Foucault*, Trad. Susana Silva (Lisboa: Instituto Piaget, 2009), p. 206.

poderia compreender que o vómito não fosse uma sensação de desprazer ou mal-estar, para ser apenas e somente uma ação de expulsão voluntária do corpo? Como se poderia compreender que os músculos da cara sorrissem ao ver a pessoa amada, se apenas fossem uma contração aleatória de músculos faciais?

O homem é um ser de perceção. À semelhança de tantos outros seres, ditos não humanos, a perceção é parte integrante das funções cerebrais que organiza através dos estímulos sensoriais um conjunto de impressões. Esta tão óbvia observação, só no início do século passado ganha contornos mais definidos mas o grande apologista dentro da filosofia parece ser o autor da *Fenomenologia da Perceção*, Merleau-Ponty. O filósofo não se limitou a abrir as portas da perceção, mas aplicou uma reversibilidade entre os conceitos de consciência e corpo que viria a revelar-se prodigiosa: a reflexividade, que durante séculos era uma qualidade da consciência passa a ser atribuída ao corpo, pelo que o próprio mundo se encarna como mundo sensível. Estas pequenas diferenças permitem a Merleau-Ponty realçar não apenas os atributos da perceção mas implantar a figura da consciência encarnada. Merleau-Ponty procura realizar a experiência de descoberta dessa reflexividade percepcionante que se opera no tecido do Sensível, diríamos, na paisagem humana que manifesta o ser que está aí sendo (não esquecendo que para uma outra consciência encarnada eu surjo precisamente como *outro*).[8]

O corpo é para o filósofo francês uma coisa possibilitadora e engrenada (no mundo) que habilita o sujeito a estar e a ser no mundo. Refere o filósofo francês: «entretanto, é preciso que o meu próprio corpo esteja engrenado no mundo visível: o seu poder advém, justamente, de ter um lugar *de onde vê*. É, pois, uma coisa onde moro. Se se quiser, está do lado do sujeito, porém, não é estranho à localidade das coisas».[9]

Merleau-Ponty está ciente de uma ideia vingadora da fenomenologia: o homem é um ser situado no mundo (os legados de Heidegger e Sartre fazem-se sentir em toda a literatura da época). Uma questão fenomenologicamente relevante pode ser imediatamente levantada: sendo o corpo o lugar dos poderes percetivos, o *medium* intermediador com o sensível, qual a relação entre ambos? Se se utilizar o exemplo de Husserl e que Merleau-Ponty analisa, a saber, a consciência saciada e o reservatório de água cheio da locomotiva, podem ser equacionados como entidades diferentes?[10] Ou

[8] Merleau-Ponty foi muito influenciado pela fenomenologia de Husserl, mas isso não o impediu de criticar o seu mestre, naquilo que ele deixou de impensado. Ora, este impensado ou sombra foi o mote que levou Merleau-Ponty a escrever *O filósofo e sua Sombra*. É um texto curioso, porque se por um lado já superou e a *Phénoménologie de la Perception* adianta e prepara a ontologia selvagem da obra *Le Visible et L'Invisible*.

[9] Maurice Merleau-Ponty, *O Filósofo e sua Sombra*, trad. Marilena de Souza Chauí (São Paulo: Nova Cultural, 1989), p. 195.
A edição original encontra-se inserida na coletânea de textos reunidos sob o nome de *Signes* (Paris: Gallimard, 1960).

[10] «O meu corpo é o campo onde se localizam os meus poderes percetivos. Contudo, qual o vínculo entre estes e ele, se não for o da co-variação objetiva? Se uma consciência, diz Husserl, se sentisse saciada quando o reservatório de água de uma locomotiva estivesse cheio, ou se sentisse calor cada vez que a caldeira estivesse acesa, nem por isso a locomotiva seria o corpo dessa consciência». *Ibid.*

perguntando de uma outra forma, o que leva alguém a dizer que o seu corpo e o seu eu podem ser uma e mesma entidade? Ou ainda, qual a relação que há entre o eu e o corpo e o contacto com as coisas no mundo? Responde o filósofo:

> há uma relação do meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando a minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma "coisa física", mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que a minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita, *es wird Leib, es empfindet*.[11]

Há uma espécie de reflexividade (o que reflete e é refletido) daquele que toca e é tocado, uma transformação da relação do tocar e do ser tocado, e Merleau-Ponty refere assim que o corpo é "coisa sentinte", o corpo é sujeito-objeto. Isto vai significar um encaminhamento à experiência mesma de ser e presenciar o sensível. Note-se que estipular uma tal perspetiva acerca do corpo conduz, ainda que numa formulação muito genérica, à inevitabilidade da asserção sobre a existência do corpo próprio, isto é, de sentir e ser sentido, de ser corpo-coisa. Nesse sentido, aquele que toca e é tocado num mundo onde as coisas-corpos se dão igualmente em reciprocidade, conduzirá a uma formulação essencial quer para a fenomenologia quer para a filosofia da mente. De acordo com esta "troca" permanente em reflexividade, surge a "ruminação" do mundo como consciência encarnada e, portanto, a possibilidade da intersubjectividade: sou corpo para outros corpos que o são para mim.[12] E assim, também, segundo as palavras do autor, dá-se uma «a reabilitação ontológica do sensível». Esta reabilitação "dá" vida, uma vez que se opera uma onto-fenomenalização do sensível. As coisas conformam-se ao olhar, e os indivíduos dão-se a esse jogo de reciprocidade. O corpo parece assim "embaralhar" a distinção sujeito-objeto como diz Merleau-Ponty:[13] «se a distinção do sujeito e do objeto encontra-se embaralhada no meu corpo (e, sem dúvida, a da noesis e do noema), o mesmo ocorre na coisa, pólo das operações do meu corpo, termo onde finda a sua exploração, presa, portanto, no mesmo tecido intencional que ele».[14] Na verdade, segundo o filósofo, a noesis e o noema só podem ficar em situação semelhante, pois o sujeito que exprime o seu acto noético, encontra-se ele mesmo como sujeito

[11] *Ibid*., p. 195.

[12] Em *La prose du Monde* , o filósofo destaca já este modo da existência do corpo como garante da existência dos outros: «Não possui a densidade absoluta de uma pura consciência, para a qual toda outra consciência é impossível, mas, ele próprio generalidade, só pode apreender-se como um dos seus semelhantes. Isto significa que para mim não haveria outros, nem outros espíritos se eu não tivesse um corpo e se eles não tivessem um corpo com o qual possam escorregar para dentro do meu campo, multiplicá-lo e aparecer-me às voltas com o mesmo mundo que eu». Maurice Merleau-Ponty, *La prose du Monde* (Paris: Gallimard), p. 193.

[13] Em *O Olho e o Espírito*, Merleau-Ponty utiliza aquilo que diz ser o enigma da pintura (a "pintura baralha todas as nossas categorias") para se referir o (mesmo) enigma do corpo com a mesma reflexividade do corpo: «O enigma reside nisto: o meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar para si e reconhecer o que está vendo então, o "outro lado" do seu poder vidente. Ele vê-se vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo.» Maurice Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, trad. Marilena de S. Chauí (São Paulo: Nova Cultural, 1989), p. 50.

[14] M. Merleau-Ponty, *O Filósofo e sua Sombra*, p. 195.

noemático (note-se que os outros sujeitos farão o mesmo tipo de apreensão pelas mesmas características – noesis e noema). O sujeito que experimenta o próprio acto de pensamento (noese-noético) é ao mesmo tempo o objeto intencional deste (noema-noemático). Neste sentido o eu-sujeito é encarnação.[15]

A consciência percetiva é uma consciência encarnada que realiza o jogo da reflexividade. O filósofo afirma assim que há um género do ser único; quer dizer, não há apenas um sujeito apartado, um sujeito puro conhecedor dos objetos (se se preferir não há um sujeito cartesiano com uma *res extensa* e uma *res cogitans*), mas um sujeito que se articula com o Sensível. Sujeito e objeto produzem uma articulação (um sobre o outro) gerando um "irrelativo" da experiência sensível, permitindo ao filósofo fazer a transição de uma mera fenomenologia da consciência para uma ontologia do sensível.[16]

Uma tal conceção permite a Merleau-Ponty considerar que qualquer tipo de conhecimento, qualquer tipo de pensamento objetivo iniciar-se-á com um fato inaugural que só se torna possível no e pelo sensível e que se afirma como: "Eu senti".[17] Esta asserção não surge como mera constatação daquilo que permite a abertura de possibilidades para o sujeito: na conexão do sujeito corporizado e do sujeito de perceções transita-se dialeticamente de um a outro na estreita relação doação coisa-corpo, corpo-coisa, isto é, o horizonte da intersubjetividade. Repare-se que no "eu senti" está implicada e demonstrada a agregação corpo-consciência, é como se se pudesse afirmar que ambos tiveram a perceção da coisa sentida (simultaneamente). No entanto, para um fenomenólogo atento está ainda reservada uma pergunta puramente fenomenológica sobre o papel da intencionalidade, que é a de como se poderá ver o papel da intencionalidade do sujeito nas conexões com o objeto?[18] O filósofo responde com uma pergunta que alia os conceitos fundamentais de Husserl: o que é a intencionalidade, «se não for a apreensão espiritual de uma matéria sensível como exemplar de uma essência, o reconhecimento nas coisas daquilo que pusemos nelas»?[19] O que Merleau-Ponty está a dizer é que a decifração de tal questão está seguramente na camada (do) sensível, ou como também lha chama na riqueza do "ser à distância", lugar

[15] «Deve-se tomar literalmente a afirmação de que a coisa percebida é apreendida "em pessoa" ou "na sua carne" (*Leibhaft*): a carne do sensível, grão cerrado que irrompe a exploração, *optimum* que a termina, reflete a minha própria encarnação e é a sua contrapartida.» *Ibid.*

[16] «Há aqui um género de ser, um universo com o seu "sujeito" e o seu "objeto" sem iguais, um articulando-se sobre o outro e definindo de uma vez por todas um "irrelativo" de todas as "relatividades" da experiência sensível, "fundamento de direito" de todas as construções do conhecimento.» *Ibid*.

[17] «Senti: alcancei com esta cor, ou com qualquer outro sensível em questão, uma existência singular que interrompia de chofre o meu olhar, e, no entanto prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde sempre reais nas faces escondidas da coisa, lapso de duração dado numa vez.» *Ibid.*, p. 196.

[18] «A intencionalidade que liga os momentos da minha exploração, os aspetos da coisa e as duas séries uma na outra não é a atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as puras conexões do ob-jecto: é a transição que, como sujeito carnal, efetuo de uma fase do movimento à outra, transição sempre possível para mim, por princípio, porque sou esse animal de perceções e de movimentos que se chama corpo.» *Ibid.*

[19] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 196.

enigmático onde as coisas se dão numa amálgama de manifestação e ocultamento, de visibilidade e invisibilidade.[20] As coisas não são sujeito e objeto, ou melhor, consciência e corpo, que estariam aí espartilhados no mundo numa espécie de aventura cega, que geraria conceções e divisões desnecessárias. Trata-se de perceber o corpo (como experiência) na sua integral consistência e densidade integrado na camada do Sensível.

Seja o exemplo já muito conhecido das mãos que se tocam. Do ponto de vista da fenomenologia, quando a mão direita toca a esquerda sente o surgimento desta, e simultaneamente, o surgimento do tacto. Não é apenas a consciência que é uma "coisa sentinte" (seria, segundo o filósofo, pôr a consciência que se teria a noção de se estar a sentir alguma coisa), mas é também o corpo. Quando se aperta a mão de outro homem, é-nos dada a evidência da sua presença – como se verá, a mão configura um lugar especial no descobrimento de outrem. O que é evidente aqui é a manifestação, é a mostração, a exposição dos corpos no mundo.[21] Há, assim segundo o filósofo francês, uma partilha comunicante no tecido do Sensível. Percebe-se esse outro, primeiro, como uma outra sensibilidade, como um ente sensível e sentinte, e depois, como homem, e, no plano das intermináveis possibilidades, eventualmente, o seu outro pensamento.

Pode falar-se de uma perceção sensível que se estende para lá de uma qualquer cisão sujeito-objeto, não sendo por isso ser reduzível a qualquer conceptualização, uma vez que se está num domínio pré-objetivo. Isabel Matos Dias refere a este propósito que se está na presença de um campo fenomenal, num horizonte ontológico onde perceção e sensação confluem, em que toda a «sensação é intencional».[22] Contemplado no "Eu senti" está a afirmação da sensação por excelência, e desse modo, a realização de uma comunicação vital com o mundo. Esta noção de "sentir" proporcionado faz a introdução imediata nesse domínio que dá acesso a todo um universo pré-objetivo e pré-pessoal, que estabelece uma comunicação com o mundo "mais velha que o pensamento".

Assim, chega-se à conclusão de que existe, segundo Merleau-Ponty, um nível pré-objetivo onde o corpo do outro surge aquém da ordem do intelecto, quer dizer, onde esse outro surge corporizado no Sensível e se dá a ver.[23] O Sensível é assim lugar do

[20] «Seria esquecer que o sensível é o *ser à distância*, atestado fulgurante, aqui e agora, de uma riqueza inesgotável. Seria esquecer que as coisas estão apenas entreabertas diante de nós, reveladas e escondidas. É impossível dar conta dessa experiência inaugural quer fazendo do mundo um *fim*, quer fazendo dele uma *ideia*. A solução – se houver – só há de surgir quando interrogarmos essa camada sensível, ou, então, quando nos deixarmos cativar por seus enigmas.» *Ibid.*

[21] Jean-Luc Nancy refere esse lugar de encontro: «os lugares da existência do ser *são* doravante a exposição dos corpos, o seu desnudamento, a sua população numerosa, os seus desvios multiplicados, as suas redes intrincadas, as suas mestiçagens (mais técnicas do que étnicas). Em vez de uma dialética transcendente/imanente, a *arealidade* oferece a lei e o meio de uma *proximidade*, mundial e local ao mesmo tempo, e uma na outra. Estamos, em suma, na *téchné* do *próximo*». Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trad. Tomás Maia (Lisboa: Vega, 2000), p. 88.

[22] Isabel Matos Dias diz a esse respeito: «Merleau-Ponty reafirma, em 1959, a importância de Husserl na superação da correlação sujeito-objeto; superação que significa o reconhecimento da sua natureza derivada ou fundada e não originária ou fundante. (...) A fenomenologia da perceção descreve a significação natural do sentir, o laço vivido entre o corpo e o mundo, irredutível a uma qualidade ou a um conceito. (...) Assim, a relação viva com o mundo – perceção ou sentir – é una e indecomponível, sendo por isso artificial estabelecer uma cisão entre a perceção e a sensação». Isabel Matos Dias, *Uma Ontologia do Sensível – A Aventura Filosófica de Merleau-Ponty* (Lisboa: Edição Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999), pp. 68-69.

entrelaçamento dos diferentes entes, pelo que a corporeidade sendo uma característica deles acaba por legitimar o lugar onde eles se manifestam, como uma prova do Ser.[24]

O homem vai *ek*-sistindo no mundo pela sua corporeidade num mundo de corpos. Isto transporta uma outra visão possível: se tudo se dá no todo (de corpos) então é possível que haja uma copresença e uma com-possibilidade (com os outros) no mundo. Merleau-Ponty está ciente da porta que acabou de abrir. A porta da compossibilidade permite-lhe a passagem para o domínio pré-objectivo através do primado da perceção e, portanto, esta vê-se cumprida no *vinculum* estabelecido no Ser Bruto, na carne do mundo. Está subjacente a esta perspetiva ontológica a inevitabilidade do ser na relação estabelecida entre corporeidade e Sensível. Para o filósofo francês, o Sensível representará essa "presença originária" (*das urpraesentierbare Sein*) que veicula a universalidade da comunicação e da relação da intercorporeidade dos seres. O lugar das com-possibilidades determina um espaço de visibilidade e invisibilidade em que as coisas figuram como presenças e ausências; percebe-se o outro na dinâmica que se cria entre a manifestação e a ausência (pois a "a própria ausência está enraizada na presença"). A corporeidade surge assim como condição de possibilidade da perceção do Outro tal como Sartre igualmente subscreverá na sua obra maior.[25] Ou melhor, a intercorporeidade – enquanto campo constitutivo – surge sempre como que consumada (não é encontrada como começo nem fim), pois partilhando do tecido do Sensível, ela ultrapassa-se e ignora-se a si mesma (seria impossível e insustentável um recomeço continuado de tal situação). Neste sentido, a intercorporeidade é também como se depreende o lugar por excelência da comunicação intersubjetiva. Ou seja, a corporeidade como constituição primeira que afirma a *ek*-sistência, produz o ultrapassamento de si e a transição comunicativa com os outros. Assim, pode ser afirmado que a experiência percecionante é passagem da experiência do «*solus ipse* ao outro, da coisa "solipsista" à coisa intersubjetiva».[26] O sujeito-corpo é sempre comunicante e viver nada mais é que trocar experiências num mundo de corpos-coisas

[23] «Se outrem deve existir para mim, é preciso que seja primeiro abaixo da ordem do pensamento. Nessa região isto é possível porque a abertura percetiva não pretende o monopólio do Ser e não institui a luta moral das consciências.» M. Merleau-Ponty, *O Filósofo e sua Sombra*, p. 198.

[24] «Atualiza-se quando um outro comportamento e um outro olhar se apropriam de minhas coisas e essa articulação de uma outra corporeidade com o meu mundo se efetua sem introjeção porque meus sensíveis, pelo seu aspeto, a sua configuração, a sua tessitura carnal, já realizavam o milagre das coisas que são coisas por serem oferecidas a um corpo, fazendo da minha corporeidade uma prova do ser». Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 199.

[25] Como se verá mais adiante, o papel que a carícia pode ter no descobrimento do outro: «a carícia faz nascer o Outro como carne para mim e para ele». Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, p. 485.

[26] «O corpo é nada mais, nada menos, a condição de possibilidade da coisa. Indo-se dele para ela, não se vai do princípio à consequência, nem do meio ao fim: assiste-se a uma espécie de propagação, encaixe ou seguimento que prefigura a passagem do *solus ipse* ao outro, da coisa "solipsista" à coisa intersubjetiva. (...) Com efeito para Husserl, a coisa "solipsista" não é *primeira*. Nem o *solus ipse*. O solipsismo é "experiência em pensamento", e o *solus ipse*, um "sujeito construído". Este método de pensamento isolante está destinado muito mais a revelar os entrelaçamentos do tecido intencional do que a rompê-los.» Maurice Merleau-Ponty, *O Filósofo e sua Sombra*, p. 202.

que formam vivências.[27] Renaud Barbaras refere que a fenomenologia de Merleau-Ponty procura determinar uma forma de superação da sua vida biológica e metafórica.[28]

A evidência da doação dos corpos, a evidência de que somos consciências encarnadas – seja nas artes ou na vida quotidiana – é e será sempre o fundamento da comunicação que nos caracteriza. Por isso não parece plausível que se possa negar uma realidade sem a qual não poderíamos viver: o que seria uma consciência destituída de corpo? A verdade é que a própria imagem que temos do nosso corpo exige – o que inviabiliza *per se* o cérebro numa cuba –, a indissociabilidade daquilo que somos enquanto somos, pois somos também pelo corpo a intimidade da mente.

A intimidade (enquanto *I=Pr.Ic*) corresponde exatamente à dimensão que é proporcionada pela nossa mente, isto é, mentalmente têm-se a imagem que se produz em nós sobre aquilo que nós somos. Dito de outra forma, a imagem que temos de nós é uma imagem de intimidade, e só o pode ser, na exata medida em que a imagem que temos de nós só pode ser conseguida a partir da intimidade da nossa mente. Isto pode parecer redundante mas tal não é o caso, pois que é a partir da intimidade – com a contribuição percetiva do exterior –, que se desenvolvem todas as conceções reais ou irreais do mundo. Note-se que a imagem que se tem de nós mesmos, só é possível a partir desse patamar que gera na intimidade a identidade do meu *Eu*. Há como que uma perspetiva objectivadora do corpo que se vai desenvolvendo e que identifica isso que é o corpo como sendo nosso – como se afirmasse que o meu "ser" é ao mesmo tempo um corpo. A consciência que se vai adquirindo do corpo ajuda a formar a subjetividade da pessoa humana em que nos constituímos.[29]

É com base na fenomenologia de Merleau-Ponty que muitos neurocientistas procuram compreender muitos dos mecanismos da mente e da cognição. A noção de mente incorporada, mente corpórea, afirma nada mais que corpo e mente estão integrados no que diz respeito à cognição (por conseguinte, estão também em interação com o ambiente e não se pode admitir que pudesse ser de outro modo). Significa isto dizer que há como que um conhecimento que é produzido corporalmente? Repare-se que Vygotsky adiantara que as funções cognitivas superiores, estão em consonância com esta ideia de uma mente corpórea, sustentadas por padrões situados no córtex

[27] Como diz Philippe Gaudin, Merleau-Ponty quer «dar-nos uma consciência clara do facto de que viver é sempre uma encarnação, uma experiência da nossa presença no mundo onde as dimensões sensível e espiritual são inseparáveis, ou seja, aquilo a que se chama *carne*». Michel Malherbe e Philippe Gaudin, «Jean-Paul Sartre, *ou o escritor da existência* e Maurice Merleau-Ponty, *ou o pensador da perceção*» in *As Filosofias da Humanidade*, trad. Ana Rabaça (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), p. 448.

[28] *Cf.* R. Barbaras, «A Phenomenology of Life» *in* T. Cartman e M. Hansen, eds., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 211

[29] Esta referência à adolescência é mencionada por Habermas a propósito da leitura de Helmut Plessner (*Die Stufen des Organischen*) que caracterizava esta consciência de se saber ser e ter um corpo como uma «posição excêntrica» do ser humano no mundo. *Cf.* Jürgen Habermas, *O Futuro da Natureza Humana – A Caminho de uma Eugenia Liberal?*, trad. Maria Benedita Bettencourt (Coimbra: Almedina, 2006), p. 94.

sensório-motor; são como esquemas incorporados de ação que se adquiriram no contacto direto do corpo com o mundo.[30] Repare-se que Vygostsky – na sua procura de compreensão do fenómeno cognitivo da linguagem –, admite a possibilidade de um estado pré-linguístico no desenvolvimento do pensamento e do discurso interior,[31] ou seja, sente-se aqui a possibilidade de uma dimensão subconsciente e pré-verbal que vai ao encontro da dimensão da intimidade, sobretudo nas suas fases iniciais.[32]

Recuperando o referido acerca de Merleau-Ponty, a sua lição maior é de que a própria perceção torna-se possível pelo corpo como agente de incorporação; é como se se afirmasse que o corpo percebe e, nesse movimento, percebe-se, constituindo um certo "saber". Deve salientar-se que neste perceber do corpo está implicada a intimidade, e estão igualmente implicados os esquemas sensório-motores que a ação direta do corpo no mundo permitiu que a mente fosse gerando. Estes esquemas não só se tornam responsáveis por adequar a cognição como representam uma forma de ter em si uma resposta adequada ao ambiente. Esquemas, recorde-se, adquiridos e situados no corpo, que providenciam uma atenção do sujeito ao mundo. São disso exemplo, a atenção voluntária, o raciocínio hipotético-dedutivo, inferências e linguagem. Assim, a mente incorporada é aquela que percebe o mundo por estar situada nele de dois modos simultâneos: por estar corporalmente situada e porque só pode agir através dele. No entanto, deve ser dito que nesta teoria há, para se utilizar a expressão de Peschl, uma "representação sem representação",[33] ou seja, não há nem poderia haver como pretendem muitos cognitivistas, *inputs* ou *outputs* a serem processados para se elaborar uma imagem mental, acima de tudo porque o indivíduo humano não é um processador.[34] Para que não restem dúvidas, o que se está a procurar dizer é que existem padrões de atividade cortical que foram adquiridos pela experiência corporal, percebidos aí no mundo (a interação do indivíduo com o ambiente), e que podem, se se quiser adotar a terminologia de Lakoff e Johnson,[35] funcionar como metáfora para se

[30] Lev Vygotsky, *Teoria e Método em Psicologia*, trad. Jefferson Luis Camargo (São Paulo: Martins Fontes, 1996).

[31] George Steiner no seu ensaio *Sobre a Dificuldade* reconhece que Vygotsky «reclama a necessidade de uma "teoria histórica da linguagem interior", ainda por formular». George Steiner, *Sobre a Dificuldade e Outros Ensaios*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Gradiva, 2013), p. 100.

[32] Lev Vygotsky, *Pensamento e Linguagem*, trad. Jefferson Luis Camargo (São Paulo: Martins Editora, 2008).

[33] *Cf.* M. Peschl, *Understanding Representation in the Cognitive Science* (New York: KluWer Academic, 2000).

[34] «A intuição central por detrás do cognitivismo é a de que a inteligência – inclusive a inteligência humana – assemelha-se de tal modo à computação nas suas características essenciais que a cognição pode realmente ser definida como processos computacionais baseados em representações simbólicas. (…) o argumento cognitivista é que o comportamento inteligente pressupõe a capacidade de representar o mundo como sendo exato. (…) o que é controverso é o passo seguinte, o argumento cognitivista de que a única forma de dar conta da inteligência e da intencionalidade é pondo a hipótese de que a cognição consiste num atuar com base em representações fisicamente realizadas sob a forma de um código simbólico no cérebro ou numa máquina». Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, *A Mente Corpórea. Ciência Cognitiva e Experiência Humana*, trad. Joaquim Nogueira Gil e Jorge de Sousa (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), pp. 69-70.

[35] G. Lakoff e M Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

compreender as experiências, são as "image schemata".[36] Estas "image schemata" são uma espécie padrão dinâmico que está por definição conectada a um vasto conjunto de experiências corporais, sensório-motoras, que vão configurando o modo como homem age, por exemplo, nas suas tarefas (repetitivas) no local de trabalho. Estas dimensões de incorporação estão presentes e ajudam a "representar" o mundo que a mente explora conferindo-lhe sentido.[37] No fundo, Damásio vem dizer algo semelhante com as imagens como padrões neurais.[38] Pode dizer-se que reciprocamente o corpo e a consciência na contínua experiência do viver se fazem saber, conhecer, representar mutuamente na intimidade da mente. No cruzamento entre as lições da fenomenologia e de um certo cognitivismo que admite a consciência incorporada, encontra-se a chave para a compreensão do homem, enquanto portador de um corpo, de uma consciência, de uma mente. Talvez por isso Pedro Laín Entralgo (reformulando a expressão de Unamuno em 1912: «é o meu corpo vivo que pensa, quer e sente») afirma: «eu sou o meu corpo; a minha realidade humana não é senão o meu corpo vivente»,[39] ainda que tal afirmação não seja suficiente para superar o enigma que o homem é.[40]

Merleau-Ponty fez na sua onto-fenomenologia a explicitação da consciência percetiva, da consciência encarnada, como experiência originária no mundo. Com isso revelou a importância de uma sensiologia fenomenológica que coloca primariamente a perceção no processo de conhecimento do mundo. Embora servindo-se da noção ontológica husserliana de mundo da vida (*Lebenswelt*) e da analítica do *Dasein* proposta por Heidegger, o filósofo ultrapassou-as para configurar o mundo como aquilo em que sujeito corporizado "vive e sente", o que significa que este sujeito está assim sendo sempre experiência percetiva sentinte (experiência que está enraizada na experiência histórica e cultural do mundo). A experiência percetiva de que James já havia iniciado o processo e que encontra eco em António Damásio quando refere que o «que permite que a mente tenha conhecimento da existência de tais domínios e saiba que estes pertencem ao seu proprietário mental – corpo, mente, passado e presente, e tudo o resto – é o facto

[36] *Cf.* M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason and Meaning*. (Chicago: University of Chicago Press, 1987); T. Rohrer, «Image Schemata in the Brain», in H. Beate, J. Grady, eds., *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics* (Berlin: Mouton de Gruyter, 2005), pp. 165-196.

[37] T. Rohrer, «The body in space: dimensions of embodiment», *in* J. Zlatev, ed., *Body, Language and Mind* (Berlim: Mouton de Gruyter, 2006), pp. 48-73.

[38] «As imagens baseiam-se em alterações que ocorrem no corpo e no cérebro durante a interação física entre um objeto e o corpo. Sinais enviados por sensores localizados um pouco por todo o corpo criam padrões neurais que mapeiam a interação do organismo com o objeto. Os padrões neurais formam-se de forma instantânea nas variadas regiões sensoriais e motoras do cérebro que normalmente recebem sinais de regiões específicas do corpo». António Damásio, *O Livro da Consciência*, p. 99.

[39] Pedro Laín Entralgo, «El problema Alma-Cuerpo em el pensamento atual», *in* Francisco Mora, (ed.) *El Problema Cerebro-Mente* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), p. 24.

[40] O homem é fundamentalmente enigma: « En tal caso, de qué modo es real, como sujeto agente de sus propiedades estructurales, la unidad del conjunto que constituyen las partes de una estructura? Es materia o es espíritu? A mi modo de ver, ni una cosa ni otra. Mientras la mente humana no invente otros conceptos para aceder a lo real, la realidad propia de lo que concede unidad esencial y operativa a una estructura física no dejará de ser enigmática. Pienso, pues, que toda estructura física es la manifestación de un *enigma*. Enigma: la realidad de aquello que personal, situacional o humanamente no es posible comprender». *Ibid.*, p. 25.

de a perceção de qualquer destes aspetos e factos gerar emoções e sentimentos».[41] Lugar da subjetividade corporizada, onde a experiência de reflexividade se projeta e é compreendida no "Ser Bruto" ou "Selvagem" como também lhe chama o filósofo.[42]

O *Homo Intimus* que está a ser nessa diléctica íntimo/extimo, interpreta essa expressividade da intimidade como reflexo do corpo, e que Damásio enfatiza constantemente no seu *Livro da Consciência*.[43] Ter a noção de que se vive o corpo (ter a imagem a perceção sensorial), é ter a noção de que se perceciona conscientemente.[44] Não parece haver forma de se negar isto, até porque a mente é sempre num corpo, que é por sua vez, *grosso modo*, a face visível do agir quotidiano. O corpo não deixa de cumprir e ao mesmo tempo de desobedecer às regras sociais, pois a expressividade corporal imiscui-se na linguagem da práxis quotidiana como algo natural, tal como é natural ocorrerem à mente pensamentos destituídos de sentido ou pensamentos sexuais em momentos menos próprios.[45] Compreender o corpo é compreender a mente na sua relação com o mundo, com as dinâmicas comunicativas intersubjetivas dadas através da expressividade corporal, através dos "image schemata" que o corpo se representa no sistema sensório-motor, que revelam o plano da intimidade da mente, isto

> porque é o homem no seu todo que se revela, se comunica através da linguagem gestual, fisionómica, etc., os comportamentos comunicativos não se esgotam no plano meramente fisiológico, embora a componente biológica seja muitas vezes essencial e básica. Uma reação instintiva ou emotiva pode ser compreendida, captada no seu significado e por isso interpretada, e partilhada. Cria, assim, um espaço de sentido que tem uma certa objetividade, na medida em que se torna público e entra na dinâmica comunicativa interpessoal.[46]

---

[41] António Damásio, *O Livro da Consciência*, p. 26.

[42] Isabel Matos Dias esclarece de forma abreviada: «O Sensível, não se referenciando ao sujeito e sendo também irredutível a uma propriedade do objeto, é agora a própria natureza ou estrutura do mundo ou, retomando uma expressão de Merleau-Ponty a propósito de Husserl, o sensível é a forma universal do ser bruto. E a carne é "generalidade do Sensível" em si, "anonimato inato de Mim-Próprio". A Carne é o Sensível que se sente e sente. A reflexividade do nosso corpo advém da reflexividade ou reversibilidade ontogenética do Sensível em geral». Isabel Matos Dias, *op. cit.*, p. 79.

[43] Na análise de Damásio, que sabemos ser fisicalista, não deixa de ser recordado e salientada a importância do corpo no processo de constituição mental: «o corpo e o ambiente circundante interagem entre si e as alterações no corpo por essa interação são mapeadas no cérebro. É verdade que a mente conhece o mundo exterior através do cérebro, mas é igualmente verdadeiro que o cérebro apenas pode ser informado através do corpo». António Damásio, *op. cit.*, p. 122.

[44] Aquilo que Siewert apelida de "consciência muda": «a imagem sensorial mas também a *perceção* sensorial fornecem bons exemplos de (o que podemos designar por) consciência "muda". (…) Existem ocorrências que podemos dizer serem conscientes no mesmo sentido que o discurso silencioso. E em tais casos, desde que não estejamos sujeitos a algum tipo de alucinação, podemos dizer que *percecionamos conscientemente*; vemos, ouvimos, cheiramos, provamos ou tocamos conscientemente. Neste sentido, podemos também dizer que percecionamos conscientemente o nosso corpo». Charles P. Siewert, *O Significado da Consciência*, trad. Catarina Lorga (Lisboa: Instituto Piaget, 2004), pp. 109-110.

[45] Maria Luísa Couto Soares faz uma análise fenomenológica do corpo, destacando o poder comunicacional do gesto e relação à palavra acautelando contudo que, «apesar do caráter originário e espontâneo da expressividade corporal, esta tem também sempre um certo caráter "convencional", construído, institui um espaço de intersubjetividade regido por regras implícitas, tácitas, mas regras sociais, públicas. Esta dimensão social e, até certo ponto, convencional não anula tudo o que foi dito sobre a imediatez e espontaneidade dos processos simbólicos: "tudo é fabricado e tudo é natural no Homem", isto é, a espontaneidade expressiva tem as suas raízes na racionalidade e na intencionalidade humanas». Maria Luísa Couto Soares, «Expressão e Contra-Expressão: Virtualidades simbólicas da corporeidade», *in* Pedro M-S. Alves, José Manuel Santos e Alexandre Franco de Sá, eds., *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios* (Coimbra: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006), p. 123.

[46] Maria Luísa Couto Soares, *Ibid*.

Capítulo 11

Problemas da Filosofia da Mente. A Intimidade da Mente

Problemas duros da filosofia da mente. Uma hipótese quase espantosa com Crick. O que Maria sabia de cor. Libet atrasa-se na compreensão da consciência. Fisicalismo vs dualismo. De Alan Turing a Searle: computadores e inteligência artificial. Qualia a bailar num mundo material. Outras hipóteses espantosas: Zombis e Alienígenas. A intimidade do homem não é programável.

Nos capítulos anteriores procurou-se compreender o fenómeno da intimidade, definindo-a, explicando o seu nascimento ou aparecimento e colocando hipóteses de reflexão, como se acabou de ver no capítulo anterior. Na explicação do seu aparecimento e da sua definição sugeriu-se que é possível que essa estrutura permita solucionar com eficácia alguns dos problemas discutidos pela filosofia da mente e aventou-se mesmo algumas considerações, que apesar de embrionárias, espelhavam já algumas das soluções que se encontrarão revertidas nas páginas seguintes.

Um dos problemas, já há muito tempo discutido, é conhecido como o problema duro ou difícil da consciência. A formulação inicial atribui-se a Daniel Dennett,[1] embora se possa constatar a existência de tal problema noutros autores anteriores,[2] mas viria a ser explicitamente conhecido através de David Chalmers, sobretudo no seu ensaio «O Enigma da Experiência consciente»,[3] que por contraste com os problemas fáceis pergunta porque é que existe algo como uma consciência, ou de forma mais simples, «como é que os processos físicos no cérebro dão origem à experiência subjetiva?».[4] É o enigma dessa coisa a que se deu o nome de "Consciência" e que se vai entrecruzar e, de certa forma, renomear ou reconfigurar, com um dos mais antigos e persistentes problemas da filosofia, que é o de saber como interagem duas coisas tão distintas como a matéria e o espírito e que, por exemplo, na voz crítica de Karl Pribram,

[1] «The last bastion of occult properties, epiphenomena, immeasurable subjetive states – in short, the one área of mind best left to the philosophers, who are welcome to it». Daniel Dennett, «Toward a cognitive theory of consciousness», *Brainstorms* (Cambridge: MIT Press, 1978), p. 149.

[2] Falamos da formulação do problema enquanto tal (a expressão do problema), e nesse sentido, podemos encontrar uma possibilidade em John Tyndall, como podemos observar no seguinte excerto: «the passage from the physics of the brain to the corresponding facts of consciousness is unthinkable. Granted that a definite thought and a definite molecular action in the brain occur simultaneously, we do not possess the intellectual organ, nor apparently any rudiment of the organ which would enable us to pass, by a process of reasoning, from one to the other». *Apud* William James, *The Principles of Psychology*. Vol. 1. (New York: Henry Holt, 1890), 147. James está a referir-se ao ensaio: John Tyndall, «Science and the Spirits», in *Fragments of Science* (London: Longman's, Green and Co, 1879), pp. 444-452.

[3] Chalmers esclarece que os "problemas fáceis" seriam aqueles relacionados aos processos cerebrais e funções cognitivas (nível funcional do cérebro) e que, não sendo de descurar, seriam passíveis de uma resolução no futuro: «Entre os problemas fáceis da consciência incluem-se os seguintes: Como pode um sujeito humano discriminar estímulos sensoriais e reagir a eles de forma apropriada? Como é que o cérebro integra informação de muitas fontes diferentes e usa essa informação para controlar o comportamento? Como é que os indivíduos conseguem verbalizar os seus estados internos? Apesar de todas estas questões estarem relacionadas com a consciência, todas elas dizem respeito aos mecanismos objetivos do sistema cognitivo. Assim sendo, temos todas as razões para esperar que a investigação em curso em psicologia cognitiva e nas neurociências acabe por responder a estas questões». David Chalmers, «O Enigma da Experiência Consciente», trad. Luis M. S. Augusto (set. 2004), p. 3. Retirado de http://criticanarede.com/docs/Chalmers.pdf [publicado inicialmente na *Scientific American Revue*, 1995].

[4] David Chalmers, «O Enigma da Experiência Consciente», 3.

os filósofos descontentes com os avanços das neurociências, teimam em afirmar.[5] Um problema difícil de dissolver, mas que para Nicholas Humphrey, apesar de este problema "parecer" ser impossível de resolver, é apenas isso mesmo: uma aparência. Tal não significa que na realidade o problema seja impossível. Para explicar esta diferença, entre o que parece e a realidade o autor utiliza o exemplo do "Triângulo de Penrose" que é segundo uma determinada perspetiva, um "triângulo impossível".[6]

Já para Colin McGinn este é um problema insolúvel pois a nossa constituição cognitiva, isto é, a nossa capacidade intelectual e cognitiva de formar conceitos não permite a compreensão dessa enigmática relação psicofísica e,[7] talvez por isso, George Lakoff e Mark Johnson só vêem como possibilidade de análise uma concetualização metafórica do tema (já aludida), através da "teoria da metáfora concetual", o que não deixa de criar alguma apreensão se se pensar que com tal abertura de concetualização poderiam advir novos problemas.[8]

Ainda dentro desta problematologia (se é que se pode colocar nestes termos), outros há, como Smart, Fodor, Shoemaker, Paul e Patricia Churchland, que acreditam que um dia será possível atingir-se uma explicação para os problemas difíceis da filosofia da mente como os problemas das relações entre mente-corpo.[9]

---

[5] «The outstanding successes in the psychological and neurosciences is filling the apparent gap between mind and matter with a plethora of data that firmly establish, in *great* detail, the way in which our experience can be related to brain organization. This success recalls the recent successes in Darwinian theory, where the evolutionary gap between human and non-human primates is being filled with new discoveries almost daily. But some philosophers are not satisfied. They divide the issue into hard and easy: what we are accomplishing, they claim, is the easy part. They agree that to some considerable extent the cognitive revolution in experimental psychology and its influence on neuropsychology is successfully formulating a true psychological science that takes subjetive experience seriously, and at the same time is filling the mind-brain gap. But they note that it is much harder to bridge another gap, that between our personal experience and the experience of others. These philosophers' who are not satisfied have a point, and the point harks back to Descartes, Kant and Schopenhauer. (…) The hard problem is the problem of knowing, the ontological problem of epistemology. It is the problem of unravelling the world knot, almost harking back to the Cartesian problem of cogito vs. all-else. However, the new way that Kant and Schopenhauer sensed the all-else, indeed adds to our sophistication, in that the all-else is to be included in the hard problem -- and to resolve this problem on the plane that they established does require ative involvement, intent, will. Neuropsychological and neuroscientific research is the current expression of this intent». Karl H. Pribram, «Behaviorism, phenomenology and holism in psychology: A scientific analysis», *Journal of Social and Biological Structures*, 2, (1979), p. 69.

[6] A propósito da impossibilidade da solução do "problema difícil" vista como tal por Colin McGinn ou Jerry Fodor, Nicholas Humphrey sugere que pelo «facto de uma coisa *parecer* ter características misteriosas e inexplicáveis não significa necessariamente que, na realidade, as tenha. Vou tentar esclarecer a diferença entre *parecer impossível* e *ser impossível*, recorrendo a um exemplo muito conhecido. Imagine que via um objeto sólido, de madeira, (…) o "triângulo impossível" de Penrose. Sem dúvida que lhe pareceria uma impossibilidade física. No entanto, ninguém diria que, apenas devido à *aparência* do objeto, devia deitar fora os seus livros de física ou pôr de parte tudo o que sabe. Claro que não tardaria a perceber que se trata de uma ilusão. E de certeza que lhe bastaria *mudar de perspetiva* para descobrir que aquilo para que de facto está a olhar é o objeto (…) habilmente construído pelo psicólogo Richard Gregory, precisamente de modo a que, quando visto de uma determinada posição, *crie a impressão* de ser um triângulo impossível». Nicholas Humphrey, *Poeira da Alma*, pp. 17-18.

[7] «Não creio que possamos nunca chegar a especificar aquilo que existe na natureza do cérebro que faz com que ele seja responsável pela consciência, no entanto estou certo, seja aquilo que for, não se trata de algo milagroso. O problema reside, creio eu, em que a nossa própria constituição cognitiva nos impede de conceber essa propriedade natural do cérebro (ou da consciência) que explique essa relação psicofísica. Trata-se de um tipo de nexo causal que não podemos sequer entender, devido ao modo que temos de formar conceitos e desenvolver teorias». Colin McGinn, «Can We Solve the Mind-Body Problem?», *in* R. Warner e T. Szubka. Eds., *The Mind-Body Problem. A Guide to Current Debate* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 100.

[8] «It is virtually impossible to think or talk about the mind in any serious way withouth conceptualizing it metaphorically. Whenever we conceptualize aspects of mind in terms of grasping ideas, reaching conclusions, being nuclear, or swallowing a claim, we are using metaphor to make sense of what we do with our minds». George Lakoff, e, Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to western thought* (New York: Basic Books, 1999), p. 235.

[9] Vejam-se, a título ilustrativo, os seguintes ensaios: J. J. C. Smart, «Mind and Brain», *in* R. Warner, e, T. Szubka, eds., *The Mind-Body Problem. A Guide to Current Debate* (Oxford: Blackwell, 1994), 19-23; J. A. Fodor, «The Mind-Body Problem» *in* R. Warner

Já para S. J. Wagner,[10] Glen Strawson,[11] ou Thomas Nagel essa possibilidade exige alterações profundas e radicais como podemos ler nas palavras deste último: «uma teoria que tenha por objetivo explicar a relação entre a conduta, a consciência e o cérebro, terá que ser completamente diferente do tipo de teorias que utilizamos para outras coisas: não pode desenvolver-se aplicando os métodos de explicação existentes».[12] As posições de Colin McGinn e Thomas Nagel têm sido denominadas como "New Mysterianism" (também conhecido como naturalismo anticonstrutivo ou transcendental),[13] embora tal posição se afirme mais pela voz de Colin McGinn que sugere que se desista de analisar tais problemas devido ao "fechamento cognitivo" (*cognitive closure*), que mais não é do que dizer que as operações levadas a cabo pela mente humana não podem ser apreendidas por nós mesmos para uma avaliação própria do que é ou como opera a consciência.[14] Claro que qualquer posição próxima ao "New Mysterianism" é ela mesma um fechamento cognitivo. Desde logo porque não admite que mesmo que uma experiência subjetiva possa ser partilhada e nada se possa saber sobre ela, inviabiliza que ela possa, de algum modo, ser relacionada a outros estados mentais ou que possa, como se percebe pelos mecanismos neuronais já vistos, ser tomada por outrem, incorporada ou assimilada com uma estrutura como a intimidade. Semelhante argumentação será válida, como se irá ver, também para outras teorias.

Embora se tenha escrito muita coisa acerca do assunto desde há cerca de três dezenas de anos, a verdade é que este ensaio de Chalmers continua a ser uma referência dentro do quadro de problemas da filosofia da mente. E é-o porque realmente aí se jogam as questões verdadeiramente cruciais da consciência, nomeadamente a partir do próprio título do ensaio: repare-se que o enigma é afirmado através da experiência consciente, quer dizer, o enigma não existe separadamente numa qualquer experiência nem no facto de haver consciência – *in abstractum* –, mas na ligação existente entre ambas. O que significa isto? Se tivermos presente que ter uma experiência e estar

---

e T. Szubka, eds., *The Mind-Body Problem*, 24-40; S. Shoemaker, «The Mind-Body Problem» *in* R. Warner e T. Szubka, eds., *The Mind-Body Problem*, pp. 55-62.

[10] *Cf*. S. J. Wagner, «Supervenience, Recognition, and Consciousness» *in* R. Warner e T. Szubka, eds., *op. cit.*, pp. 87-98.

[11] «O esquema descriptivo da física tem que mudar dramaticamente para que se produza uma unificação teórica adaptável com o mental». Glen Strawson, «The Experiential and the Non-Experiential», *in* R. Warner e T. Szubka, eds., *op. cit.*, p. 80.

[12] Thomas Nagel, «Consciousness and Objetive Reality», *in* R. Warner e T. Szuba, eds., *op. cit.*, p. 65.

[13] Pode compreender-se o *New Mysterianism* com base na seguinte argumentação:
P1: Uma experiência subjetiva, pela sua própria natureza, não pode ser compartilhada;
P2: Não é possível saber nada sobre que experiências subjetivas um sistema (para além do do próprio) pode estar a ter;
P3: Qualquer exemplo ou teste científico por mais inteligente que possa ser criado, não alterará P1 e P2, porque sempre serão o caso;
Logo: Há questões que ficarão sempre por responder sobre a consciência.

[14] *Cf*. Colin McGinn, *The Problem of Consciousness* (Oxford: Blackwell, 1991); «Can we solve the Mind-Body Problem», *Mind*, 98 (1989): pp. 349-366 [reeditado em Ned Block, Owen Flanagan e Guven Güzeldere, eds., *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates* (Cambridge: The MIT Press, 1997); *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* (New York: Basic Books, 1999).

consciente pode significar duas coisas distintas, a afirmação de ter uma experiência consciente constitui *per se*, a afirmação de que toda experiência *lato sensu* será acompanhada de um estado consciente. Dizendo de outra forma, se experiencio algo é porque estou consciente de experienciar algo, e é isso o domínio do subjetivo. É algo que *Eu* experiencio, e é aqui que reside o enigma. Por exemplo, os conteúdos mentais que tenho com a minha indisposição gástrica é uma experiência subjetiva (é a *minha* experiência), mas o diagnóstico realizado dessa indisposição (seja uma gastrite) não o é, porque outras pessoas podem ter acesso a esse diagnóstico (como ter os seus próprios diagnósticos gástricos) mas não o acesso aos conteúdos mentais da *minha* gastrite.

Chalmers alerta concretamente para o aspeto subjetivo que existe na mais básica experiência como a de ler uma página de um livro, isto é, chama a atenção para a soma das experiências implicadas que podem ocorrer nessa leitura e que constituem a vida interior da mente.[15] Mas o que interessa de facto a Chalmers, e aos filósofos da mente em geral, é esclarecer as condições subjacentes ao problema difícil. Nesse sentido, Chalmers vai recuperar uma experiência acerca das possibilidades subjetivas da mente de Frank Jackson, com a fictícia neurocientista do Século XXIII, Mary.[16] Esta personagem é reconhecida mundialmente por ser uma perita nos processos cerebrais que ocorrem na visão da cor. Contudo, esta personagem apesar da sua imensa sabedoria tem uma particularidade interessante, é que viveu toda a sua vida

> num quarto preto e branco e nunca viu quaisquer cores. Ela sabe tudo o que há para saber sobre os processos físicos cerebrais – a sua biologia, estrutura e função. Este conhecimento permite-lhe compreender tudo o que há para saber acerca dos problemas fáceis: como é que o cérebro discrimina estímulos, integra informação e produz relatos verbais. A partir do seu conhecimento sobre a visão das cores, ela sabe o modo como os nomes das diferentes cores correspondem a ondas no espectro da luz. Mas há algo crucial acerca da visão da cor que a Maria ainda não sabe: como é experienciar uma cor como o vermelho. Conclui-se que há factos sobre a experiência consciente que não são dedutíveis dos factos físicos acerca do funcionamento do cérebro.[17]

O enigma, é assim, segundo Chalmers, não se saber por que é que há uma experiência consciente como a de uma "vivência" como a da cor vermelha. É, no fundo, ninguém saber por que é que existem experiências conscientes a acompanhar os

[15] «De um ponto de vista objetivo, o cérebro compreende-se de forma razoável. Quando o leitor olha para esta página um turbilhão de processamentos tem lugar: fotões atingem a sua retina, sinais elétricos são transmitidos para o nervo ótico e entre diferentes áreas do seu cérebro e você pode até responder com um sorriso, com um semblante de perplexidade ou com um comentário qualquer. Mas há também um aspeto subjetivo. Quando o leitor olha para a página, está consciente dela e experiencia diretamente as imagens e as palavras como parte da sua vida mental privada. Tem impressões vividas de flores coloridas e do céu vibrante. Ao mesmo tempo, pode estar a sentir algumas emoções e a conceber pensamentos. Todas juntas essas experiências constituem a consciência: a vida interior, subjetiva, da mente». David Chalmers, «O Enigma da Experiência Consciente», p. 1.

[16] *Cf*. Frank Jackson, «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, 32 (1982): pp. 127-136. Viria depois a ser publicado com as três objeções de Churchland e respetivas clarificações em: Frank Jackson, «What Mary Didn't Know», *Journal of Philosophy*, 83 (1986): pp. 291-295.

[17] David Chalmers, «O Enigma da Experiência Consciente», p. 4.

processos físicos que se desenrolam no cérebro, isto porque o próprio Chalmers admite que a consciência tenha, de alguma forma, origem no cérebro.[18] Ou seja, há coisas que Mary não sabe, há coisas que neurocientistas não sabem, como o próprio Jackson reconheceu no seu ensaio.[19] O problema puro e duro (ou difícil) da consciência – não se podendo esquecer que é por conseguinte também um problema puro e duro da subjetividade, na medida em que há um sujeito que diz "Eu" e que aparece quando se (auto-)refere como autor da ação ou pensamento –, é um problema que para os reducionistas/fisicalistas não parece fazer muito sentido e descartam-no com alguma simplicidade, uma vez que colocam a mente como um produto da atividade cerebral e não veem como pode ser de outra forma, embora deixem Mary na ignorância.

Francis Crick coloca aquilo que considera ser uma hipótese espantosa: pode ser o caso de que tudo o que vivemos não seja mais que o resultado da atividade das células nervosas –, o que afasta *a priori* qualquer outra consideração sobre o imenso horizonte onde se desenvolve o fenómeno a que se dá o nome de mente.[20] Com ironia, refere Kathinka Evers, que é absurdo e não é de todo espantoso pensar tal possibilidade.[21]

Esta abordagem da questão não é alheia a Chalmers, pois já nos anos 90, Francis Crick e Christof Koch haviam elaborado uma primeira apresentação,[22] que segundo Chalmers, seria uma forma aceitável de responder ao problema fácil de como a informação é integrada no cérebro.[23] É fácil perceber-se e interligar-se a atividade neuronal e ações conscientes, isto é, fazer um correlato entre certos disparos neuronais com determinada atitude ou atividade (se determinada área cerebral está ativa, por exemplo o lobo frontal quando tomo uma decisão, então é provável que daí emane a consciência da decisão). Esta reelaboração da questão baseia-se, em certa medida, nas

[18] «Porque é que quando os nossos cérebros processam a luz num certo comprimento de onda temos a experiência de vermelho vivo? Já agora, porque é que temos experiência? Não poderia um autómato inconsciente realizar as mesmas operações tão bem quanto nós? Estas são perguntas às quais gostaríamos que a teoria da consciência pudesse responder. Não nego que a consciência tenha origem no cérebro. Sabemos, por exemplo, que a experiência subjetiva da visão está intimamente ligada a processos no córtex visual. Mas é exatamente essa ligação que nos deixa perplexos». *Ibid.*, p. 4.

[19] «It seems, however, that Mary does not know all there is to know. For when she is let out of the black-and-white room or given a color television, she will learn what it is like to see something red, say. This is rightly described as learning – she will not say "ho, hum". Hence, physicalism is false. This is the knowledge argument against physicalism in one of its manifestations». Frank Jackson, «What Mary Didn't Know», *Journal of Philosophy*, 83 (1986), p. 291.

[20] A *hipótese espantosa* segundo Crick, «é a de que você, as suas alegrias e as suas tristezas, as suas memórias e as suas ambições, o seu sentido de identidade pessoal e de livre arbítrio, não sejam de facto mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e das suas moléculas associadas... Esta hipótese é de tal forma estranha às ideias da maioria das pessoas hoje vivas que bem pode ser considerada como espantosa». Francis Crick, *A Hipótese Espantosa, Busca Científica da Alma* (Lisboa: Instituto Piaget, 1998), p. 19.

[21] Kathinka Evers, «Uma nova perspetiva sobre o cérebro: a emergência da neuroética», *in* Manuel Curado e Nuno Oliveira, org., *Pessoas Transparentes – Questões Atuais da Bioética* (Coimbra: Editora Almedina, 2010), p. 79.

[22] *Vide*: Francis Crick e Christof Koch, «Towards a neurobiological theory of consciousness», *Seminars in the Neurosciences*, 2 (1990): p. 263-275.

[23] «Eles sugerem que a consciência pode ter origem em certas oscilações no córtex cerebral que se sincronizam quando os neurónios disparam 40 vezes por segundo. Crick e Koch acreditam que este fenómeno pode explicar como e que diferentes propriedades de um mesmo objeto percecionado (a sua cor e a sua forma, por exemplo), processadas em diferentes partes do cérebro, se fundem num todo coerente. De acordo com esta teoria, dois blocos de informação combinam-se precisamente quando são representadas por disparos neuronais sincronizados. Esta hipótese poderia esclarecer de forma plausível um dos problemas fáceis relativos ao modo como a informação é integrada no cérebro». David Chalmers, «O Enigma da Experiência Consciente», p. 5.

experiências e estudos de Benjamin Libet, que apesar de declarar que era «consideravelmente evidente que uma íntima e legítima relação existe entre os processos neuronais e a experiência consciente»,[24] não deixou de apurar uma conclusão que viria a abalar os alicerces das considerações filosóficas, sobretudo na emergente área da filosofia da mente: o "atraso" do surgimento da consciência em relação à atividade cerebral, quer dizer, o cérebro já "decidia" antes da consciência.[25]

O que Benjamin Libet não viu ou parece não ter percebido (tal como os partidários desta abordagem), e mesmo que assumindo uma perspetiva reducionista ou fisicalista da mente, é que sempre que se toma uma decisão, «endossamos de qualquer modo, uma decisão que nos pertence implicitamente, visto que ele resulta da atividade do *nosso* cérebro».[26] Dizendo isto de outra forma, a decisão não pode deixar de ser imputada ao cérebro de quem a toma – mesmo que seja um fisicalista –, pois é na interioridade desse sujeito que a decisão é tomada, o que significa que há um certo ser humano, uma pessoa – que na intimidade da sua mente – toma essa decisão. É nesse sentido que a crítica de Frank Tallis se esboça, quer dizer, no esquecimento das questões que se ligam diretamente à subjetividade dos indivíduos:

> embora Libet e Freud tenham realizado investigações muito diferentes sobre a natureza da vida mental, e empregue métodos muito diferentes, chegaram a conclusões fundamentais similares (se não as mesmas): o exercício do livre-arbítrio é provavelmente uma ilusão e as determinantes reais do comportamento humano são inconscientes.[27]

António Damásio segue, contudo, na esteira de Libet e corrobora a sua conclusão, de que a consciência aparece num determinado momento, que aparece num momento que é temporalmente posterior (na ordem das centenas e milhares de milésimos de segundos) à ativação dos neurónios. Ainda na sequência disto, António Damásio argumenta que «estamos sempre atrasados para a consciência, mas como sofremos todos do mesmo atraso, ninguém repara», o que não deixa de ser um argumento ao

[24] Benjamin Libet, *Neurophysiology of Consciousness* (Boston: Birkhaüser, 1993), p. 315.
Também sobre esta perspetiva pode ser visto o livro de John McCrone, *Going Inside* (London: Faber and Faber, 1999).

[25] David Eagleman resume assim a experiência: «Benjamin Libet colocou elétrodos na cabeça de uma série de sujeitos e incumbiu-os de uma simples tarefa: levantarem o dedo num momento por eles escolhido. Os sujeitos olhavam para um cronómetro de alta resolução e foi-lhes pedido que anotassem o momento exato em que "sentiam o impulso" de fazer o movimento. Libet descobriu que as pessoas tomavam consciência do impulso de mover o dedo cerca de um quarto de segundo antes de o fazerem. Mas esta não foi a parte surpreendente. Libet examinou os registos do eletroencefalograma – as ondas cerebrais – e descobriu algo ainda mais curioso: a atividade nos cérebros começara a subir *antes* de os sujeitos sentirem o impulso de fazer o movimento. E não fora ligeiramente antes. Fora mais de um segundo antes. (…) Por outras palavras, partes do cérebro já estavam a tomar decisões muito antes de a pessoa experimentar o impulso conscientemente. (…) As experiências de Libet provocaram uma comoção. Poderia a mente consciente ser o último elo na cadeia de comando a receber a informação?» David Eagleman, *Incógnito. As Vidas Secretas do Cérebro Humano*, trad. Catarina F. Almeida (Lisboa: Editorial Presença, 2012), pp. 180-181.

[26] Marc Jeannerod, *A Natureza da Mente*, trad. Cristina Reis (Lisboa: edição Instituto Piaget, 2004), p. 127.

[27] Frank Tallis, *Mentes Ocultas. Uma História do Inconsciente*, trad. Maria Emília Novo (Lisboa: Europa-América, 2003), p. 147.

mesmo tempo questionável e pouco legítimo para tão relevante questão. No entanto, para o cientista a questão parece clara pois, na «altura em que a consciência nos "é entregue" para um determinado objeto, os respetivos mecanismos do nosso cérebro têm estado a trabalhar há uma eternidade».[28] A confusão parece instalada na mente de António Damásio, mais ainda segundo a *Intimalogia*: não poderia haver qualquer tipo de resposta neuronal sem que a intimidade da mente não estivesse já presente.

Acontece ainda que António Damásio, na panóplia de observações que faz acerca da mente (que diga-se em abono da verdade, mais parece estar referir-se constantemente ao cérebro do que propriamente à mente), introduziu de forma inequívoca e relevante os sentimentos. Referiu que os sentimentos se davam ao nível da mente, o que significa que está naturalmente a falar da mente consciente. Nesse sentido, afirmou que a mente era o resultado da interação entre o cérebro e o corpo e, portanto, a consciência interviria nem que fosse com a inteleção das imagens corporais, o que facultaria que as imagens constituíssem a base da corrente mental.[29] Ora, o "erro" de Damásio pode ser e parecer ser o mesmo de Libet, que é a pressa de concluir *non sequitur*, tal como sugerido por Patricia Churchland,[30] e que José António Alves resume desta forma:

> P. Churchland discorda de Libet sobre a extensão do valor temporal do desfasamento da consciência. Nesse sentido, assevera que as experiências de Libet são, no mínimo, inconclusivas, sublinhando os problemas metodológicos existentes. Além disso, duvida que os resultados obtidos através da estimulação direta do cérebro sejam fiáveis, porque este tipo de estimulação recorre a uma via "anormal" de estimulação quando se fala do sistema nervoso. Duvida ainda que seja possível transpor os resultados da estimulação do córtex para a estimulação periférica sem alguns passos intermédios. Portanto, P. Churchland discorda das conclusões de Libet.[31]

Acresce ainda algo mais relevante, pois como refere Marc Jeannerod, «a emoção não se reduz à sua aparência; ela carrega o vivido íntimo daquele que a experimenta».[32] Serve isto para afirmar que o indivíduo não se pode resumir à mera apresentação do seu

---

[28] «Os neurónios são ativados e disparam em apenas alguns milésimos de segundo, enquanto que os acontecimentos de que temos consciência na nossa mente ocorrem na ordem de dezenas, centenas e milhares de milésimos de segundo. Na altura em que a consciência nos "é entregue" para um determinado objeto, os respetivos mecanismos do nosso cérebro têm estado a trabalhar há uma eternidade, medida na perspetiva temporal de uma molécula – se as moléculas pensassem, claro. Estamos sempre atrasados para a consciência, mas como todos nós sofremos do mesmo atraso, ninguém repara». António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 154.

[29] «Na minha perspetiva, as imagens que constituem a base da "corrente mental" são imagens de acontecimentos corporais, seja de acontecimentos que têm lugar na profundidade do corpo ou numa sonda especializada, próxima da superfície do corpo». António Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 222.

[30] Patricia Churchland, «On the alleged backwards referral of experiences and its relevance to the mind-body problem», e «Discussion: the timing of sensations. Reply to Libet», *Philosophy of Science*, 48 (1981): pp. 165-181, e pp. 492-497, respetivamente.

[31] José A. Alves, *Limites da Consciência. O Meio Segundo de Atraso e a Ilusão da Liberdade* (Porto: Fronteira do Caos, 2013). Saliente-se que Libet em resposta a Patricia Churchland, assente em relação à via "anormal". *Cf.* Benjamin Libet, «The experimental evidence for subjetive referral of sensory experiences backwards in time: reply to P. S. Churchland», *Philosophy of Science*, 48 (1981): pp. 182-197.

[32] Marc Jeannerod, *op. cit.*, p. 47.

cérebro ou das manifestações da sua atividade. A dimensão do vivido, as experiências a que se aludiu aquando do nascimento da intimidade, demonstram isso mesmo.

Talvez a melhor forma de se perceber como a intimidade entra neste diálogo e como invalida, segundo a constituição de uma *Intimalogia*, alguns dos problemas da filosofia da mente, esteja na afirmação de que a intimidade enquanto *Pr.Ic*, se situa na própria extensão da atividade do pensar. Recorde-se que Descartes procura a certeza do seu "Eu" precisamente na intimidade do pensamento.

Na pergunta «o que é pensar?» a resposta, tanto nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira* como nos *Princípios da Filosofia*, apresenta-se coerentemente tematizada, e ser uma coisa pensante é ser «uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente».[33] A natureza essencial do ato de pensar é ser uma "substância mental", quer dizer, é ser uma coisa pensante que se descobre como último reduto no íntimo do que é ser humano. Esquecendo por agora as explicações de Descartes para solucionar as interações físico-mentais (como se sabe Descartes não explicou corretamente a ação dos "espíritos animais" no que concerne às movimentações da alma sobre o corpo e vice-versa, isto é, não explicou corretamente a união entre *res cogitans* e *res extensa*) que foram infrutíferas (e que só a colocação *in extremis* dessa entidade misteriosa que é Deus lhe permitiria resolver a relação causal necessária para a existência e ação da coisa pensante), interessa salientar que a coisa pensante é uma coisa que deseja, que sente. Aqui está contida a verdade desse vivido, do que é ter uma experiência consciente (ainda que ela possa ser relacionada a uma glândula cerebral ou a qualquer outra coisa) que remete, afinal, para a possibilidade da existência de uma mente corporizada. Talvez assim, o homem tomado enquanto coisa pensante seja a tradução dessa potência de relação que a imagem consciente tem de se dar na mente, seja colecionando as suas próprias experiências ou incorporando mentalmente as experiências de outros.

Os diferentes avanços nas áreas das ciências cognitivas, da neurobiologia, das neurociências revelam a interação íntima entre os estados mentais e os estados do cérebro. Tais achados viriam a fortalecer o fisicalismo, que com uma simples cajadada coloca a mente e a consciência sob o âmbito da exploração e análise científicas. De certo modo, ainda se sente o eco irónico da formulação cartesiana em fundo, pois esta abordagem recorda o que o pensador francês advogava como sede da alma: a glândula pineal. Referiu-se ironicamente, porque, como se sabe, Descartes também não explicou

[33] Por exemplo: «Mas que sou eu então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer: uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente». René Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. Gustavo de Fraga (Coimbra: Almedina, 1992), p. 124.
Ideia semelhante está também expressa nos *Princípios da Filosofia*, trad. Pedro Miguel Valadares (Porto: texto editora, 1995), p. 29: «Por pensar entendo eu tudo o que ocorre em nós de tal forma que o apercebemos imediatamente por nós próprios. Por isso, não só compreender, querer, imaginar, mas também sentir são aqui o mesmo que pensar».

corretamente e, muito menos contextualizadamente, a sede da alma na glândula pineal e,[34] portanto, parece que os movimentos cerebrais seriam relativamente iguais, o que inviabilizaria qualquer aspiração em se poder distinguir quais os movimentos que poderiam corresponder às recordações, às ficções ou às sensações. Num certo sentido, é isso que os críticos do fisicalismo apontam, tal como já os contemporâneos de Descartes o fizeram: o facto de que a perspetiva de ver a mente como resultado da atividade cerebral, não captar a essência da experiência consciente, ou dito de outra forma, não captar a natureza subjetiva de que uma mente é portadora. Aparte estas considerações, e não se pretendendo fazer uma defesa do dualismo cartesiano, importa, contudo, compreender que na atividade do pensar está inscrita a subjetividade como está inscrita a emoção. Não há nenhum engano: não se pensa e não se pode pensar de outro modo.

Neste sentido, o funcionalismo poderia ser entendido como uma aproximação plausível para a compreensão de tais estados mentais. Aquilo que o funcionalismo diz, de uma forma muito sintética, é que nos estados mentais cabem todas aquelas coisas que normalmente um ser humano tem – desde os seus medos, desejos, crenças, dores, etc. –, acompanhadas de uma experiência subjetiva, quer dizer, nos estados mentais está incluído o processamento cognitivo daquilo de que se está consciente, pelo que a natureza desses estados mentais não deve ser procurada na matéria de que são feitos mas antes na função que cada um executa (ninguém perguntará que matéria tem a dor ou o desejo de comer chocolate).

Para recorrer a uma expressão bem conhecida, interessa ao funcionalismo descrever o *input* e o *output* da caixa cerebral o que, segundo o exemplo da dor, significaria dizer que esse estado mental estaria descrito quando todas as propriedades funcionais estivessem identificadas. Uma tal abordagem, até pelo glossário que emprega, sugere imediatamente uma identificação com a metáfora do computador.

Hilary Putnam é um dos principais filósofos que fez uso de tal metáfora (considerando Turing um matemático), através da afirmação de que os estados mentais são propriedades funcionais, o que corresponderia a dizer que a mente age como um programa de computador.[35] Como nos recorda Hilary Putnam,

---

[34] Para Descartes a sede da alma poderia estar na "glândula pineal". Segundo Jean Wahl isto constituiria "une sorte de mythe scientifique". Jean Wahl em *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris: Vrin, 1953), 42.
Cf. René Descartes, *As Paixões da Alma*, trad. e notas Newton de Macedo (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1984).
Acerca destas ambiguidades presentes em Descartes expressa-se Espinosa no prefácio do livro V da sua *Ética*. Espinosa dedica-se com ironia a criticar o discurso cartesiano d' *As Paixões da Alma*, em concreto os seguintes artigos: 17, 18, 27, 31, 32, 34, 42, 44, 46 e 50. *Cf.* Espinosa, *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões (Lisboa: Relógio D'Água, 1992).

[35] Hilary Putnam, «Minds and Machines», *in* Sidney Hook, ed., *Dimensions of Mind* (New York: New York University Press, 1960), 148-180.
Este ensaio viria a ser reimpresso em *Mind, Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 362-385.

> a ideia da mente como uma espécie de "calculadora" remonta aos começos da "visão científica do mundo" dos séculos XVII e XVIII. Por exemplo, Hobbes sugeriu que pensar se pode apelidar justamente de "calcular", porque consiste na realidade numa manipulação de signos segundo regras e La Mettrie escandalizou os seus contemporâneos ao afirmar que o Homem é apenas uma máquina (*L'Homme Machine*). Tais ideias relacionaram-se, naturalmente, com o materialismo.[36]

O uso da metáfora do computador como modelo suscetível de ser comparado ao funcionamento do cérebro é muito questionável e, pelos argumentos expostos nos capítulos anteriores, perde a sua legitimidade. Já se percebeu as implicações que estão implicadas e sugeridas pela neuroplasticidade, o que por si só apresenta um modelo de funcionamento que vai muito além de um mero funcionamento computacional. Claro que as semelhanças não deixam de ser muito convincentes: os cérebros são prodigiosas máquinas que processam informação, que estão modelados com circuitos parecidos, e mesmo as duas simples opções de "excitação" e "inibição" dos neurónios parecem refletir o código binário do computador feito pelo homem. E, com efeito, quanto mais sofisticados e poderosos se tornaram os computadores, mais humanos e inteligentes pareciam ser – como demonstrou o famoso episódio de 1996, quando o computador da IBM "Deep Blue" desafiou o então campeão de xadrez, Gary Kasparov, para uma partida de seis jogos e ganhou. Contudo, uma coisa é o poder do computador para assimilar números e jogadas de xadrez, e outra seria a capacidade da mente humana para manter uma conversa ou para revelar a imprevisibilidade de um qualquer tipo de comportamento humano. E, neste caso, posta à prova, a importância dessa metáfora do computador acaba por se revelar o oposto do que se esperava, pois quanto mais se aprofunda a comparação, mais o cérebro parece espantoso, diferente e enigmaticamente desafiador do que um qualquer computador.[37]

Em boa verdade, e por muito que possa custar admiti-lo, nada se parece saber daquilo que é o funcionamento cerebral. Ora, o aspeto de saber "manter uma conversa", que poderia servir de argumento, acabou por ser posto à prova e revelar muito mais do aquilo que aparentava. O famoso teste proposto por Alan Turing (que outros viriam a copiar) tentava determinar se uma máquina poderia exibir um comportamento equivalente a um ser humano (ou indistinguível de um ser humano) ou, na formulação mais prosaica, procurava responder à questão, se as máquinas poderiam pensar?[38] Diga-

[36] Hilary Putnam, *Cómo Renovar la Filosofia* (Madrid: Cátedra, 1994), p. 34. De notar que esta chamada de atenção do criador do funcionalismo cognitivo (posição que viria a abandonar) vê-se revertida nas palavras de Blackburn para quem La Mettrie teria sido o primeiro a dar o exemplo de uma perspetiva funcionalista e fisicalista: «o materialismo de La Mettrie assenta firmemente na física, na química, na anatomia e na fisiologia do seu tempo. No entanto, por defender energicamente que as funções mentais dependem dos estados do cérebro e do sistema nervoso central e pela sua corajosa abordagem científica da dinâmica do movimento e da motivação, é considerado o primeiro exemplo assumido da perspetiva biomédica funcionalista e fisicalista.» Simon Blackburn, *Dicionário de Filosofia* (Lisboa: Gradiva, 1997), p. 247.

[37] James Le Fanu, *op. cit.*, p. 232.

[38] Alan Turing, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX, 236 (1950): pp. 433–460.

se, pois, que o teste de Turing falhou, ainda que possa garantir a "atribuição de consciência" ou pensamento a uma máquina (sob certas condições muito especiais como a limitação temporal da conversa). Um "comportamento" (seria uma espécie de behaviorismo computacional?) não pode ser considerado como um indicador de determinação da consciência e, portanto,

> é errado sugerir que poderíamos construir uma máquina consciente porque, em princípio, seríamos capazes de construir um dispositivo que passasse no teste de Turing. Essa não é uma condição logicamente suficiente; e também não é uma condição necessária, uma vez que não há qualquer boa razão para defender que um sistema será consciente apenas se puder revelar a sua consciência a um observador.[39]

Uma das coisas que parece ficar esquecida na argumentação da atribuição de consciência a uma máquina é precisamente a marca da própria consciência, quer dizer, os estados conscientes são não só portadores de conteúdo como definidos pelo próprio conteúdo que carregam pelo que, e apesar do mistério que liga a consciência aos significados segundo McGinn,[40] a operatividade da consciência não é nunca comparável àquilo que sucede numa máquina enquanto simples manipulação de símbolos formais. Assim, como refere McGinn, «o teste de Turing é um verificacionismo deslocado: mistura questões ontológicas e epistemológicas».[41]

Naturalmente, a questão da ligação dos significados e da consciência levantada por McGinn não tem e não poderia ter em consideração os pressupostos teóricos implicados em uma *Intimalogia*. Nesse sentido, a proposta da intimidade apresenta-se não só como necessária mas como fundamental para uma compreensão alargada destas questões. Como já se viu anteriormente, podem existir conteúdos não-conceptuais, tal como pode haver algo como uma autoconsciência estruturante, da mesma forma que se sabe que o corpo pode assumir "comportamentos automáticos". Nesse sentido, a

---

Na verdade, Alan Turing colocou em causa a validade do teste que denominou como o "jogo da imitação". A situação que Turing cria é a seguinte: um sujeito X (que assume o papel de juiz) entabula uma conversa (em linguagem natural) com dois interlocutores, que estão separados um dos outros e não visíveis entre si. A conversa processa-se através de um teclado e um monitor, onde são escritas e lidas as frases dessa comunicação. Depois de algum tempo o sujeito X irá julgar, pela conversa mantida, se algum dos dois outros interlocutores é uma máquina. Um pormenor nesta experiência: um desses interlocutores é de facto uma máquina que foi programada para dar respostas indistinguíveis do outro interlocutor (humano). Em conclusão: se o sujeito X (juiz) não for capaz de distinguir a máquina do homem, dir-se-á que a máquina passou no teste de Turing.

[39] Colin McGinn, *O Caráter da Mente*, p. 196.

[40] «As perceções, as crenças e as memórias têm conteúdo proposicional e os processos mentais consistem em transições de conteúdo – tal como quando uma perceção dá origem a uma crença cujo conteúdo fica, então, armazenado na memória. Os estados conscientes são, tipicamente, portadores de conteúdo e são definidos pelo conteúdo que transportam. Qualquer modelo adequado da mente tem de respeitar este aspeto semântico do mental. Acontece, apenas, que a imagem das operações mentais, enquanto manipulação de símbolos formais análoga às operações de um programa de computador, não se adequa à captação do tipo de processamento de informação que, na realidade, ocorre na mente. Contudo, uma vez reconhecida a riqueza semântica do processamento da informação mental, deixa de ser claro se possuímos uma moldura teórica adequada para lidarmos com ela. O significado é intrigante a nível teórico: de que forma o significado está implicado nos processos mentais é, correspondentemente, intrigante; a forma como a consciência e o significado se interligam é-o ainda mais». Colin McGinn, *op. cit.*, pp. 196-197.

[41] *Ibid*.

existência de elementos ou conteúdos (não) conceptuais como que estrutura o modo de o sujeito estar ciente de si. Assim, na mesma e exata medida, a intimidade (enquanto *I=Pr.Ic*) surge como condição de possibilidade dos próprios significados que se atribuem aos conteúdos dos estados mentais.

John Searle é um crítico da teoria da mente funcionalista. O funcionalismo não aceita a ideia de que as funções cognitivas dependeriam de regiões específicas do cérebro (nesse sentido, também as funções não devem ser possíveis em dispositivos artificiais). As objeções mais comuns ao funcionalismo dizem respeito aos *qualia* sensoriais, que o funcionalismo ou ignora ou rejeita.

Para John Searle a consciência é uma característica biológica ou física do cérebro (designada como naturalismo biológico). Aponta para o facto de conhecermos o suficiente sobre os processos mentais e cerebrais para estabelecermos relações gerais. No entanto, tem-se recorrido a uma analogia entre o funcionamento do cérebro e o dos computadores colocando o cérebro como *hardware* e a mente como *software*. Tal analogia foi criticada por John Searle (o argumento da Inteligência Artificial Forte).

Uma máquina construída pelo homem não pode pensar (pelo menos na aceção corrente que se tem da palavra). Para ilustrar este ponto, o autor concebe a experiência intelectual – *Gedankenexperiment* –, denominada como "Quarto Chinês". O exercício consiste no seguinte (de modo muito genérico): Searle (não sabe nem fala uma palavra de chinês) fica fechado numa sala onde lhe é entregue um conjunto de símbolos chineses ("um guião"); é entregue um segundo conjunto de símbolos chineses ("uma história") que é entregue com um manual em inglês (a língua natural de Searle) que o irá ensinar a manusear os símbolos do primeiro tabuleiro entregue com os do segundo. Depois Serale recebe um terceiro tabuleiro com símbolos chineses ("as questões") sob as mesmas condições. Passado algum tempo Searle envia para o exterior do quarto (de acordo com a interpretação que fez das condições de manipulação dos símbolos) as respostas ou argumentos inteligentes. Sem mais, qualquer pessoa que assista do exterior diria que Searle aprendeu chinês. Contudo, é o próprio Searle que refere a propósito desta experiência: pelo facto de ele manipular os símbolos isso não significa que tenha aprendido chinês, da mesma forma que um computador é bom a responder a perguntas (manipular símbolos) de acordo com a programação, leia-se da forma como foi programado.[42] Assim, pode ser dito que nem Searle sabe ou aprendeu chinês nem o computador "aprende" alguma coisa. Neste sentido, e segundo Searle, o funcionalismo deve ser rejeitado uma vez que não dá qualquer explicação para o processamento da compreensão no cérebro (dizendo de outra forma, o funcionalismo não fornece uma

[42] John Searle, «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), (1980), p. 419.

explicação para todos os processos mentais em si mesmos que ocorrem no interior do cérebro). Se se preferir, e para concluir, pode dizer-se que o computador teria apenas uma sintaxe e não uma semântica.[43] Ou seja, para o naturalismo biológico de John Searle,[44] o funcionalismo ao não ser capaz de explicar como se processa o fenómeno de compreensão que acontece no cérebro, não pode ser uma boa teoria para explicar todos os processos mentais. Apesar do rápido avanço tecnológico que se tem vindo a verificar, e por conseguinte do acelerado desenvolvimento da computação e da inteligência artificial, não parece credível afirmar que as máquinas artificiais possam ser capazes de duplicar as características semânticas. Talvez por isso Daniel Dennett acabe por falar num "armazenamento inteligente" que diferencia a aptidão humana (cerebral ou neuronal) de reter a informação e a capacidade de um computador (artificial).[45]

No entanto, diga-se, John Searle não está isento de críticas, como por exemplo as de Nils Nilsson,[46] que tece um conjunto de considerações de ordem ética (que envolve a inteligência artificial no debate da responsabilidade), ou por exemplo as de Stuart Russel e Peter Norvig a propósito do seu pensamento na filosofia da mente, em concreto no que diz respeito à inteligência artificial, e de que a obra dos autores se viria a tornar um clássico.[47] Referem eles que se se aceitar a descrição de Searle em relação à intencionalidade da consciência (e a própria descrição desta), é-se forçado a aceitar que

---

[43] Mafalda Eiró Gomes, «Mente, Linguagem e Sociedade: Uma Entrevista com John R. Searle», *Cadernos da Filosofia*, 5 (9 fev. 1999), pp. 100-101.

[44] Em linhas gerais, o naturalismo biológico postula que um conjunto de neurónios forma redes de comunicações entre si, tendo como característica os aspetos subjetivos ou mentais. Para Searle os estados conscientes têm sempre algum conteúdo, alguém está consciente quando está consciente "de" alguma coisa. O filósofo cita dois aspetos da ciência bem estabelecidos para compreender a consciência: a teoria atómica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. A primeira teoria afirma que o universo consiste em objetos físicos extremamente pequenos (partículas) organizadas em sistemas maiores, ou seja, os macrofenómenos podem ser explicados em termos de microfenómenos. Quanto à segunda teoria, afirma que em longos períodos alguns sistemas vivos evoluem de certos modos complexos, relacionando a sua estrutura física com o meio ambiente. Fundamentalmente, para Searle o fenómeno da consciência é um fenómeno biológico resultante da evolução. A consciência é um fenómeno natural na primeira pessoa que possui aspetos subjetivos. *Vide* John Searle, «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 3, (1980), 419; *Mente, Cérebro e Ciência*, trad. Artur Mourão (Lisboa: Edições 70, 1984).

[45] «Moreover, the type of storage required must be what I shall cal intelligent storage, the word "intelligent" being used only as a tag for the time being, so as not to prejudge any questions about what constitutes genuine intelligence. This notion of intelligent storage can best be made clear by the use of a few examples. Often when a computer is said to store information the storage is nothing more than the capacity to produce a sequence of characters in response to a particular cue. Thus one can store whole books in a computer memory and on giving the input, say, "Middlemarch", one would receive as output the lengthy typing out of the novel word by word. A computer used this way is, of course, nothing radically more than a tape-recorder with an automatic indexing system and its storage does not differ in type from old-fashioned library-self storage; once the mechanics of storage and retrieval are different. Neither the computer nor the library could be said in any sense ti understand what was stored». Daniel C. Dennett, *Content & Consciousness* (London/New York: Routledge, 1986), p. 45.

[46] A propósito de uma conferência de Searle intitulada «Computers, The Mind and Responsability» (apresentada no Office of Techonology em 9 de novembro de 1984) em que Searle referiu que as máquinas desenvolvidas com inteligência artificial não poderiam ser chamadas de "responsáveis" (leia-se responsabilizadas), ao que Nils Nilsson argumenta: «In contrasting *as if* behavior with *the real thing*, Searle sees several distinctions that just aren't there. Certainly there are distinctions between simulations and the things simulated. Meteorological programs are not hurricanes. But when one discusses *programs* and *their* simulations, one needs to have a more articulated and sophisticated view of these matters. (One needs a clear understanding of the computer science notion of an *interpreter*, for example.) For the purposes that Searle has in mind, it is difficult to maintain a useful distinction between programs that multiply and programs that simulate programs that multiply. If a program behaves *as if* it were multiplying, most of us would say that it is, in fact, multiplying. For all I know, Searle may only be behaving *as if* he were thinking deeply about these matters. But, even though I disagree with him, his simulation is pretty good, so I'm willing to credit him with real thought». Nils Nilsson, «A short Rebuttal to Searle» (1984). Disponível em: http://ai.stanford.edu/~nilsson/OnlinePubs-Nils/General%20Essays /OtherEssays-Nils/searle.pdf

[47] *Cf.* Stuart J. Russel e Peter Norvig, *Artifical Intelligence: A Modern Approach* (Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003).

a consciência é epifenomenal. Os autores afirmam mesmo que Searle tem de estar enganado em relação às propriedades causais neuronais que dariam origem à mente; ou seja, estas propriedades, segundo Searle, nunca poderiam ser detetadas por alguém fora da mente, caso contrário o experimento do "Quarto Chinês" nunca passaria o teste de Turing. Ora, uma vez que não se podem detetar estas propriedades, não se pode detetar a existência do mental, pelo que a consciência é indetetável e, logo, é possível que não exista o que não é detetado (é isto que constitui o coração do "eliminative materialism"). Mais, Searle teria feito uma trasladação do problema das outras mentes para o teste de Turing quando, na verdade, nunca o teste se propôs resolver tal problema.[48] Contudo, deve ser recordado que é o próprio Searle que afirma que a IA forte (Inteligência Artificial Forte) tem muito pouco a dizer sobre o que é o pensamento, sobre o que é pensar,[49] ao contrário de Herbert A. Simon e colaboradores que diziam ter resolvido o problema mente-corpo com a construção de máquinas que pensam.[50]

Na verdade, diga-se, o funcionalismo está mais preocupado com o suporte lógico do pensamento do que com o suporte físico (se é que se pode falar nestes termos); quer dizer, ao contrário da teoria da identidade que coloca os estados mentais como sendo estados do *hardware* do computador, no funcionalismo os estados mentais seriam os estados do *software* do computador. Neste seguimento, o experimento proposto por Gilbert Harman,[51] e que Hilary Putnam celebrizou com o ensaio «Brain in a Vat»,[52] colocaria em causa o ceticismo cartesiano e reabriria a discussão em torno dos estados mentais (de que a variante conhecida como psicofuncionalismo, como crítica ao behaviourismo da psicologia – exigindo definições claras como as praticadas nas ciências naturais, sobretudo nas figuras de Zenon Pylyshyn e Jerry Fodor,[53] vem propor um modelo de cariz cognitivo-empírico para explicar o "funcionamento" da mente).[54]

---

[48] Stuart J. Russel e Peter Norvig, *op. cit.*, p. 452 e sgs.

[49] Isso mesmo é afirmado logo no abstract do ensaio: « This article can be viewed as an attempt to explore the consequences of two propositions. (1) Intentionality in human beings (and animals) is a product of causal features of the brain I assume this is an empirical fact about the atual causal relations between mental processes and brains It says simply that certain brain processes are sufficient for intentionality. (2) Instantiating a computer program is never by itself a sufficient condition of intentionality The main argument of this paper is directed at establishing this claim The form of the argument is to show how a human agent could instantiate the program and still not have the relevant intentionality. These two propositions have the following consequences (3) The explanation of how the brain produces intentionality cannot be that it does it by instantiating a computer program. This is a strict logical consequence of 1 and 2. (4) Any mechanism capable of producing intentionality must have causal powers equal to those of the brain. This is meant to be a trivial consequence of 1. (5) Any attempt literally to create intentionality artificially (strong AI) could not succeed just by designing programs but would have to duplicate the causal powers of the human brain. This follows from 2 and 4. "Could a machine think?" On the argument advanced here only a machine could think, and only very special kinds of machines, namely brains and machines with internal causal powers equivalent to those of brains And that is why strong AI has little to tell us about thinking, since it is not about machines but about programs, and no program by itself is sufficient for thinking». John Searle, «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 3, (1980), p. 417.

[50] *Apud* Daniel Crevier, *AI: The Tumultuos Search for Artificial Intelligence* (New York: Basic Books, 1993), 46; e Stuart J. Russel e Peter Norvig, *op. cit.*, p. 17.

[51] *Cf*. Gilbert Harman, *Thought* (Princeton: Princeton University Press,1973).

[52] Hilary Putnam, «Brains in a Vat», *in* Keith DeRose e T. Warfield, eds., *Skepticism: a Contemporary Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1999): pp. 27–42.
A formulação inicial foi publicada em *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981): pp. 1-21.

[53] Jerry A. Fodor, *The Modularity of Mind* (Cambridge: The MIT Press, 1983).

U. T. Place, na senda destas questões, surge com o seu ensaio «É a Consciência um Processo Cerebral?». Neste ensaio ele é claro a propósito da distinção entre fazer afirmações acerca dos processos cerebrais e afirmações acerca da consciência: «dizer que afirmações sobre a consciência são afirmações sobre processos cerebrais é manifestamente falso».[55] Isto é bem ilustrado com a seguinte afirmação: posso dizer que me angustia ler coisas sobre filosofia da mente e nada saber sobre o que se passa no meu cérebro. Embora haja alguma confusão quanto à origem da teoria,[56] o intuito do autor é defender a sua teoria da identidade, procurando rebater alguns argumentos menos claros que estavam a ser utilizados. Os estados mentais não devem ser definidos em termos de comportamento, mas devem ser identificados com estados neuronais.

A teoria da identidade diz algo como: um estado mental corresponde a um estado cerebral, há identidade entre uma coisa e outra, ou dito de outro modo, estados físicos de um tipo particular são também estados mentais de um tipo particular. Um exemplo muito conhecido quando se usam os termos "relâmpago" – que se usa quotidianamente– ou "descarga elétrica" – que se usa no contexto académico ou científico –, em que ambos se referem à mesma coisa mas com significados diferentes.[57] Assim, um pensamento acerca do tempo que tem relâmpagos e um estado particular do cérebro identificar-se-iam. Mais: seria possível admitir que pessoas diferentes pudessem ter pensamentos precisamente do mesmo tipo, quer dizer, pudessem ter estados do cérebro de tipo idêntico. Teoria que agrada especialmente aos cientistas porque lhes permite fazer a pesquisa dos estados físicos do cérebro a que corresponderiam os pensamentos.

Esta teoria vem suprimir, segundo Place, aquilo que ele identificou como a "falácia fenomenológica", a saber, que quando um indivíduo faz uma descrição da sua experiência, quando descreve as coisas como elas aparecem através dos sentidos, ele está a descrever as propriedades dos objetos, está a descrever os estados reais das coisas,

---

[54] Uma das críticas mais frequentes a estas teorias funcionalitas em geral é que de facto não explicam adequadamente as experiências e as sensações conscientes (o quie é ter dores, estar triste, etc.). *Vide*: Tim Shallice e Richard Cooper, *The Organisation of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2011)

[55] «I shall argue that an acceptance of inner processes does not entail dualism and that the thesis that consciousness is a process in the brain cannot be dismissed on logical grounds. I want to stress from the outset that in defending the thesis that consciousness is a process in the brain, I am not trying to argue that when we describe our dreams, fantasies and sensations we are talking about processes in our brains, That is, I am not claiming that statements about sensations and mental images are reducible to or analysable into statements about brain processes, in the way in which 'cognition statments' are analysable into statments about behaviour. To say that statements about consciousness are statements about brain processes is manifestly false. This is shown (*a*) by the fact that you can describe your sensations and mental imagery without knowing anything about your brain processes or even that such things exist, (*b*) by the fact that statements about one's consciousness and statements about one's brain processes are verified in entirely ways and (*c*) by the fact that there is nothing self-contradictory about the statement "X has a pain but there is nothing going on in his brain". What I do want to assert, however, is that the statement "consciousness is a process in the brain", although not necessarily true, is not necessarily false. "Consciousness is a process in the brain", on my view is neither self-contradictory nor self-evident; it is a reasonable scientific hypothesis, in the way that the statement "lightning is a motion of electric charges" is a reasonable scientific hypothesis». Ullin T. Place, «Is Consciousness a Brain Process?», *in* Brian Beakley e Peter Ludlow, eds., *The Philosophy of Mind: Classical Problems/ Contemporary Issues* (Cambridge: MIT Press, 1992), pp. 33-34.

[56] Alguns ensaístas afirmam que a teoria teria sido criada por Smart e Place, mas o ensaio a que aludimos de Place aparece cerca de três anos antes do ensaio de Smart, «Sensations and Brain Processes», in *Philosophical Revue*, 68, (1959): pp. 141-156.

[57] Ullin T. Place, *op. cit.*, p. 36.

num ambiente interno misterioso (Place fala de uma tela interna de cinema) que é aquilo que normalmente se chama o campo fenomenal e se toma como tal.[58]

Para que não se alimentem dúvidas, afirmar que a intimidade existe em cada indivíduo, em cada *Homo Intimus*, não quer dizer nem que exista como um estado cerebral idêntico nos outros indivíduos, nem como um estado mental idêntico; os pensamentos que se pode ter a propósito do que é a intimidade certamente não serão idênticos. Embora presente em todos, a intimidade – é bom não esquecer, é potência de relação na sua forma originária, e, como tal, não se estabelecem em dois indivíduos pensamentos idênticos (e muito menos em duas dezenas, em duas centenas…) uma vez que cada indivíduo transporta sempre o conjunto do que lhe foi dado em intimidade.

Naturalmente é-se tentado a dizer que nem todas as formas de fisicalismo são reducionistas. Donald Davidson ao trazer o conceito de superveniência ou também dito sobreveniência (*supervenience*),[59] abriu as portas para formas de fisicalismo não-reducionista, o que significa que os estados mentais, embora físicos, não são redutíveis a propriedades físicas. Donald Davidson diz, assim, no seu monismo anómalo, que os eventos mentais sobrevêm a eventos físicos, o que quer dizer que as propriedades mentais não são idênticas a propriedades físicas (ao contrário de serem reduzidos a eventos físicos).[60] Embora agrade a muitos cientistas uma tal perspetiva (Philip Kitcher e Elliot Sober por exemplo), é um conceito que levanta algumas preocupações. Repare-se que é um conceito que especifica uma relação de dependência entre conjuntos de propriedades, quer dizer, uma propriedade é superveniente em relação a outra propriedade se a sua existência depender dessa outra. Seja a beleza física: se esta é superveniente em relação aos atributos físicos, significa, por exemplo, que se duas pessoas são fisicamente idênticas é impossível que uma seja bonita e outra não o seja.

[58] «A falácia fenomenológica, sobre a qual este argumento se baseia, depende da suposição equivocada de que, dado que a nossa capacidade de descrever coisas em nosso ambiente depende da nossa consciência deles, as nossas descrições das coisas são, em primeiro lugar, descrições das nossas experiências conscientes e, apenas em segundo lugar, descrições indiretas e inferenciais dos objetos e eventos em nossos ambientes. Presume-se que, devido ao facto de nós reconhecermos as coisas no nosso ambiente pela sua aparência, pelo seu som, cheiro e gosto, nós começamos a descrever as suas propriedades fenomenais – as propriedades das aparências, dos sons, dos cheiros e dos gostos – e inferimos as suas propriedades reais a partir dessas propriedades fenomenais. Na verdade, o que acontece é exatamente o contrário. Nós aprendemos a reconhecer as propriedades reais das coisas no nosso ambiente. Nós aprendemos a reconhecê-los, é claro, pela sua aparência visual, pelo seu som, pelo seu cheiro e pelo seu gosto, mas isso não significa que nós tenhamos que aprender a descrever a aparência visual, o som, o cheiro e o gosto das coisas antes de podermos descrever as próprias coisas. De facto, é só após termos aprendido a descrever as coisas no nosso ambiente que podemos aprender a descrever a nossa consciência delas. (…) Assim que nos livramos da falácia fenomenológica, percebemos que o problema de explicar as observações introspetivas em termos de processos cerebrais está longe de ser insuperável. Percebemos que não há nada que o sujeito que realiza a introspeção diga a respeito das suas experiências conscientes que seja incompatível com qualquer coisa que o fisiologista possa querer dizer sobre os processos cerebrais que o levam a descrever o ambiente e a sua consciência desse ambiente da maneira que ele faz». *Ibid.*, p. 38.

[59] Davidson introduziu o termo *supervenience* na filosofia da mente contemporânea na passagem a seguir: «Mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events exactly alike in all physical respects but differing in some mental respects, or that an object cannot alter in some mental respects without altering in some physical respects». Donald Davidson, «Mental Events», in Lawrence Foster e J. W. Swanson, eds., *Experience and Theory* (London, Duckworth, 1970), p. 214.

[60] Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980); *Subjetive, Intersubjective, Objetive* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Claro que também não significa dizer que todas as pessoas bonitas são idênticas. Note-se ainda o seguinte: adotando o conceito de superveniência, isso vai significar que mantendo-se as mesmas propriedades físicas, as propriedades mentais não poderão variar. Assim, partindo do princípio que seria possível que duas pessoas estivessem no mesmo estado cerebral teriam de ter a mesma experiência mental. Por outro prisma, isto não quer dizer que só porque duas pessoas partilham uma mesma experiência mental tenham de ter o mesmo estado cerebral. Isto é tanto mais evidente quanto a compreensão que se tenha da *Intimalogia*. Nunca a existência da intimidade vai implicar a correlação superveniente de um estado mental com um estado cerebral porque, por definição, não há qualquer grau de dependência. A intimidade acontece a nível mental como acontece igualmente a nível neuronal mas isso não implica uma qualquer hierarquia ou dependência. Tal como não se pode admitir nem que duas pessoas possam ser fisicamente idênticas (até à mais pequena célula) e que assim tenham ou estados mentais idênticos ou distintos, também não é plausível admitir que pessoas mentalmente iguais (até ao mais particular estado mental de pensamento) tenham corpos iguais.

A intimidade é, como já se referiu, um novo modelo de abordagem à consciência e à mente. Não há nem pode haver um sujeito X idêntico a um sujeito Y, não há nem pode existir um estado mental de um sujeito X igual a um estado mental como o do sujeito Y, porque a potência de relação difere sempre por definição. Não aparece certamente ao mesmo tempo num sujeito e noutro; as condições em que aparece (eventualmente até a qualidade de como aparece pode ser motivo de discussão) não são iguais; as formas de vivenciar as experiências não são iguais; os neurónios-espelho de um não vão replicar, porque não podem replicar, exatamente as experiências do outro; não sobrevém um estado mental idêntico só porque existe intimidade em todos os homens. Em suma, não há nem pode haver duas intimidades iguais, como não há nem pode haver dois *Homo Intimus* iguais, e isto parece perfeitamente indubitável.

A questão levantada dos *qualia* parece ser relevante para a compreensão dos problemas que se tem abordado. No entanto, Daniel Dennett parece rejeitá-la ao argumentar que o conceito tradicional dos *qualia*, referidos como propriedades intrínsecas, homogéneas e inefáveis, não é compatível com os dados advindos e já disponíveis das neurociências. A proposta de Dennett vai no sentido da eliminação da bagagem teórica trazida pelo termo *qualia* enquanto caracterizador dos aspetos qualitativos das experiências conscientes. A razão parece residir na falibilidade do conceito de *qualia* em explicar todos os aspetos envolvidos no fenómeno da dor.[61]

[61] *Cf.* Daniel Dennett, «Quining Qualia», *in* A. J. Marcel e E. Bisiach, eds., *Consciousness in Contemporary Science* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 42-77.

Na senda de Daniel Dennett, Curado aponta uma possibilidade ao mesmo tempo intrigante e absurda; diz que com o conhecimento disponível é possível fazer «conteúdos da consciência, ou qualia, não naturais, isto é, que nenhum ser humano alguma vez experienciou na história da evolução humana»,[62] o que à luz de uma *Intimalogia* não parece plausível, desejável e é por definição, antinómico. Não parece plausível porque por princípio a intimidade da mente não admite tal possibilidade (como será claro no final deste capítulo); não é desejável porque constitui uma possibilidade, entre muitas outras, de alienação do *Homo Intimus*, e é antinómico uma vez que *qualia* não naturais *per se* não seriam *qualia*, mas outra coisa qualquer.

Se, como se referiu, a intimidade pode compreender-se, entre outras coisas, pela atividade do pensar, isto é, enquanto revelação da intimidade da mente, talvez a colocação da possibilidade da existência de zombis possa aclarar tal problemática.

Um dos filósofos que se serviu desta figura foi David Chalmers, para quem os zombis são uma possibilidade lógica (o que não significa que existam no mundo natural). [63] Uma tal hipótese é contestada sobretudo por Gilbert Harman, negando esta premissa inicial e acrescentando o argumento de que qualquer duplicado físico ou intencional seria um computador corretamente programado e com características fenoménicas.[64] Na compreensão desta perspetiva está implícita uma dualidade que Chalmers teria usado ao assumir acerca da mente dois sentidos: um sentido fenoménico e um sentido psicológico. No que diz respeito a este último, acontece usarem-se diversas noções psicológicas sob a capa da consciência (vigília, introspeção, informatividade, autoconsciência, atenção, controlo voluntário, conhecimento).[65] Inegavelmente são noções funcionais que muitas vezes se ligam a estados fenoménicos (como a atenção ou a introspeção), e talvez por isso Chalmers considere uma proposta natural ver a consciência como o resultado da organização funcional do cérebro. Assim, Chalmers propõe-se a utilizar alguns experimentos mentais para formular o princípio de invariância organizacional que é tematizado da seguinte forma: «dado qualquer sistema que tenha experiências conscientes, qualquer outro sistema que tenha a mesma organização funcional terá experiências qualitativamente idênticas».[66]

---

[62] Manuel Curado, *Luz Misteriosa*, p. 261.

[63] «For a start it is unlikely that zombies are naturally possible. In the real world it is likely that any replica of me would be conscious. (…) But the question is not whether it is plausible that zombies could exist in our world, or even whether the idea of a zombie replica is a natural one; the question is whether the notion of zombie is conceptually coherent. The mere intelligibility of the notion is enough to establish the conclusion. (…) I confess that the logical possibility of zombies seems equaliy obvious to me. A zombie is just something physically identical to me, but which as no conscious experience – all is dark inside». David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 96.

[64] *Cf.* Gilbert Harman, *Reasoning, Meaning and Mind* (Oxford: Clarendon,1999).

[65] David Chalmers, *op. cit.*, pp. 26-27.

[66] *Ibid.*, p. 249

Chalmers, para mostrar que não há uma aplicação imediata dos factos fenomenais, apresenta cinco argumentos, cujo primeiro, da possibilidade lógica de zombis, foi já mencionado. O filósofo admite que possa existir um mundo idêntico ao dos humanos ou seja, os zombis seriam funcionalmente idênticos aos humanos (processariam a mesma informação e teriam as mesmas reações tendo, portanto, comportamentos semelhantes). Seriam também idênticos do ponto de vista funcional psicológico (como a capacidade de introspeção e de controlar voluntariamente o seu comportamento). Este cenário de mundo natural não interessa muito a Chalmers; interessa-lhe apresentar uma conceção do zombi que seja inteligível e coerente, e por isso fornece as seguintes premissas: 1. Os zombis são logicamente possíveis; 2. Qualquer coisa que é logicamente possível é metafisicamente possível. 3. Conclusão: os zombis são possíveis.

Há ainda um outro exercício possível de se pensar a organização funcional: imagine-se a população chinesa organizada de tal modo que poderia simular o cérebro humano (cada pessoa equivaleria a um neurónio estabelecendo assim as sinapses necessárias).[67] Parece coerente pensar que um sistema assim careça de experiência consciente e, no caso do zombi, a sua conduta seria regida por princípios físicos, pelo que se conclui que a existência da consciência não resulta da organização funcional.[68]

Chalmers chama o segundo argumento de espectro invertido, que mais não é que a colocação da possibilidade de um mundo fisicamente idêntico ao nosso em que o que varia são os factos acerca da nossa experiência consciente (isto não significa dizer que estejam ausentes mas são diferentes, ou seja, poderiam estar invertidos). Nesta lógica, é plausível dizer que uma réplica física de nós pudesse ter experiências conscientes invertidas uma vez que a neurofisiologia não afirma que um tipo de processamento tenha de estar acompanhado por uma certa experiência consciente e não possa estar pela sua inversa. Assim, se um facto acerca da experiência consciente pudesse ser válido num mundo idêntico ao nosso, poder-se-ia concluir que a consciência não sobrevém ao físico. Neste caso concluir-se-ia que a consciência tem uma explicação redutiva.[69]

Ao terceiro argumento Chalmers denomina de assimetria epistémica, postulando que mesmo tendo toda a informação sobre a física do universo não se poderia supor a existência da consciência. Se o conhecimento que temos da física provém da nossa

[67] *Ibid*., p. 97 e p. 252.
Na verdade, este argumento foi apresentado anos antes por Lawrence Davies (1974) e depois por Ned Block (1978). Este último, ao contrário de Dennett (em *Consciousness Explained*, 431-455), defende que o "cérebro chinês" nunca teria uma mente. *Vide* Ned Block, «Troubles with Functionalism», *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, 9 (1978): pp. 261–325.

[68] David Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 200.
O argumento do "cérebro chinês" põe um problema para o funcionalismo. A "nação chinesa" de Ned Block apresenta uma versão semelhante à objeção de *qualia* ausentes ao funcionalismo, procurando demonstrar que é possível que algo seja funcionalmente equivalente a um ser humano e ainda assim não ter qualquer experiência consciente. O "zombi filosófico" é essa criatura que funciona como um ser humano, mas não sente nada, não tem à partida, experiências conscientes. Assim, a objeção *qualia* ausentes ao funcionalismo também pode ser chamada de "objeção zombie".

[69] David Chalmers, *op. cit.*, p. 101, p. 250 e p. 264.

experiência consciente e das nossas observações externas, estas teriam apenas um papel secundário, quer dizer, se a consciência fosse logicamente superveniente ao físico, não existiria essa assimetria uma vez que seria detetada nas evidências externas.[70]

O quarto argumento é o da experiência de Mary, a que já se aludiu, em que se conclui que do conhecimento de factos físicos não se pode deduzir uma experiência consciente determinada, pelo que o quinto argumento é o de ausência de análise, isto é, não se apresentou análise alguma a partir de dados físicos.[71] O mais próximo que se conseguiria, segundo Chalmers, seria efetivamente produzir uma análise funcional da consciência que nos diria qual seria o papel causal dela mas, como diz o filósofo, isto seria «mudar de tema ou definir eliminativamente o problema».[72] Para Chalmers uma análise estrutural da consciência também não seria válida porque, se a consciência fosse uma estrutura bioquímica, nada nos diria sobre o que ela significa.

Dennett afirma que os zombis de Chalmers não são coerentes, quer dizer, carecem de sentido fenoménico e teriam com certeza um comportamento distinto do dos humanos. Mas mais: Chalmers não teria dado uma explicação sobre os *qualia*, o que significa em termos práticos que não só nada teria acrescentado com o apelo da irredutibilidade da consciência do humano, como teria criado uma contradição interna na sua argumentação, pois se os zombis se comportassem como os humanos seriam indistinguíveis do ser humano consciente (o que *in extremis* poderia levar à afirmação de se estar na presença de uma pessoa consciente).[73] Acresce ainda algo mais inquietante: do ponto de vista natural/evolucionista, o zombi teria mais hipóteses pois supõe-se que o seu *design* seja mais simples o que, se atentarmos ao que Searle disse e sendo tal correto, significaria que os humanos poderiam ser zombis que insistem que têm consciência, uma vez que «podíamos ter um comportamento idêntico em dois sistemas diferentes, um dos quais é consciente e o outro totalmente inconsciente».[74]

Owen Flanagan chamou a isto o "inessencialismo da consciência", que de modo algum pode ser aceite pela *Intimalogia*.[75] Não pode ser aceite porque não se pode admitir por princípio que qualquer atividade executada conscientemente possa ser identicamente exectuada sem consciência porque, em primeiro lugar, não se está a considerar efetivamente o valor e o significado da palavra "consciência"; em segundo

[70] David Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 108 e sgs.

[71] David Chalmers, *op cit.*, p. 104.

[72] *Ibid.*, p. 120.

[73] *Cf.* Daniel Dennett, *Consciousness Explained*.
Também Stevan Harnad, «Why and How We Are Not Zombies», *Journal of Consciousness Studies* 1 (1995): pp. 164-167.

[74] John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge: MIT Press, 1992), p. 71.

[75] «A ideia de que para qualquer atividade inteligente *I*, realizada em qualquer domínio cognitivo *d*, mesmo que *nós* façamos *I* com acompanhamentos conscientes, em princípio é possível fazer *I* sem esses acompanhamentos conscientes». Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge: MIT Press, 1992), p. 5.

lugar, porque envolve incoerência, pois na eventualidade de ser executada sem consciência, não poderia ser executada identicamente (isso conviria à afirmação cartesiana de uma máquina). De acordo com a *Intimalogia*, dentro de qualquer sistema cognitivo há sempre alguma forma de se estar intimamente consciente e, por isso, a possibilidade de zombis como Chalmers os coloca é inadmissível.

Uma outra forma de se colocar a questão é, como o fazem Christof Koch e Francis Crick, se não haverá já um *zombi* dentro de nós? Posto assim, pareceria que os autores estariam a inserir nesta questão uma componente mística, mágica ou religiosa. Porém, o *zombi* a que se referem encontra a sua correspondência naquilo que é o inconsciente,[76] ou melhor, a manifestação desse inconsciente (de que se vê inúmeras ocorrências na vida quotidiana), como os chamados comportamentos automáticos (*zombie behaviors*) de que talvez o melhor exemplo possa ser o sonambulismo,[77] embora haja doenças que podem fazer questionar todo o aparato científico e filosófico, como é o caso do síndrome de Cotard.[78] Agenda que exige dedicação. Para já, reafirma-se a necessidade de aprofundamento do estudo sobre a correlação neuronal e os estados subjetivos.[79]

Na sequência das múltiplas hipóteses e formulações teóricas, pode acrescentar-se uma outra para se pensar a questão da consciência e da mente: os alienígenas. Questionar se é possível inteligência alienígena é questionar o que é inteligência, como e para que existe. Tal como um filósofo poderá discutir a possibilidade de Inteligência Artificial Forte por motivos de especulação, para entender o conceito sem necessariamente questionar as consequências dessa possibilidade, fazê-lo sobre a possibilidade de inteligências alienígenas poderá servir os mesmos motivos.

Uma das primeiras formulações é dada a partir do ensaio *The 'Mental' and the 'Physical'* de Herbert Feigl.[80] Nesta obra o autor salienta, com base precisamente naquilo que considera serem as características específicas da espécie humana, o fenómeno da consciência, as experiências subjetivas – os *qualia* – como determinantes

[76] «By "unconscious" we mean any neuronal activity that does not give rise to conscious sensation, thought or memory». Christof Kock e Francis Crick, «The Zombie Within», *Nature*, 411 (Jun 2011): p. 893.

[77] «Even more spectacular cases of zombie behavior can occur in patients with complex partial seizures and in sleepwalkers. Both involve complex yet relatively stereotypical motor patterns: wandering around, moving furniture and even driving cars, this automatic behavior follows an internal programme that can be influenced by the environment. In general, neither the epileptic patient nor the sleepwalker responds to commands or remembers anything later. The simplest interpretation is that, although consciousness is shut down by the partial seizure or by deep sleep, enough of the forebrain remains active to subserve online systems. Both syndromes accentuate tha difficulty of assessing the degree of consciousness in the absence of either explicit recall or language». *Ibid*.

[78] «Delirios nihilistas: Creencias también referentes al cuerpo, que se caracterizan por contenidos de negación o inexistencia. El paciente puede creer que uno mismo, los demás o incluso el mundo entero no existe. La creencia de que uno mismo está muerto, vacío, sin vísceras, y por lo tanto carece de cuerpo material, se denomina también *síndrome de Cotard*». J. Vallejo Ruiloba, *Introducción a la Psicopatología y la Psquiatría* (Barcelona: Masson, 2006), p. 193

[79] «Tracking down the neuronal correlates of consciousness in humans, monkeys and mice should illuminate the central mystery of how neural activity in specific feedback circuits gives rise to subjetive states». Christof Kock, e, Francis Crick, *op. cit.*, p. 893.

[80] Herbert Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical': The Essay and a Postscript* (Minnnesota: University of Minnesota Press, 1967). O ensaio apareceu primeiramente em Herbert Feigl, Michael Scriven e Grover Maxwell, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Concepts, Theories, and the Mind-Body Probl*em. Vol II (University of Minnesota Press, 1958): pp. 370-497.

para se assumir o debate possível com um marciano, tal como se questiona (de forma absolutamente natural) o que um homem poderia conhecer dos efeitos de uma piada se não tivessse nenhum sentido de humor. [81] Refere Feigl: considerando que um marciano supercientista se aproximasse de nós e nos estudasse e pudesse mesmo reduzir o nosso comportamento a um conjunto de leis essenciais físicas (ou biológicas), replicar o nosso comportamento, aprender a nossa linguagem, não poderia, contudo, compreender ou aceder ao significado do que é para um humano ter uma consciência ou um determinado estado mental. Segundo Feigl, um marciano para compreender um tal estado mental teria de ter como base o mesmo tipo de experiências estruturantes – *qualia* –, e assimilar os conteúdos das mesmas como forma de descrição e de sensação de algo como ter uma mente ou partilhar de experiências (intersubjetivas) com outros humanos, como a alegria ou a tristeza, a beleza ou a angústia (do que é ser humano com estados mentais proporcionados pelas suas próprias estruturas humanas).[82] Repare-se que um marciano teria em falta precisamente todas as imagens mentais e empatia que se desenvolvem em familiaridade (por "direct acquaintance"), com os *qualia* com os quais se faz essa imagética. Sem um quadro conceptual e teórico a partir do qual se estruturassem os conhecimentos do que é ser humano, um alienígena não poderia aceder a esse horizonte caracterizado pelas experiências subjetivas e intersubjetivas, tal como nós da mesma forma – segundo Feigl –, não poderemos *ainda* aceder a uma descrição puramente física ou neurofisiológica dos fenómenos mentais que caracterizam a nossa vida.[83]

---

[81] «We may ask, for exemple, what does the seeing man know that the congenitally blind man could not know. Or, to take two examples from Eddington (…), What could a man know about the effects of jokes if he had no sense of humor? Could a Martian, entirely without sentiments of compassion or piety, know about what is going on during a commemoration of the armistice? For the sake of the argument, we assume complete physical (…) predictability and explainability of the behavior of humans equipped with vision, a sense of humor, and sentiments of piety. The Martian could then predict all responses, including the linguistic utterances of the earthlings in the situations which involve their visual perceptions, their laughter about jokes, or their (solemn) behavior at the commemoration. But *ex hipothesi*, the Martian would be lacking completely in the sort of *imagery* and *empathy* which depends on familiarity (direct acquaintance) with the kinds of *qualia* to be imaged or empathized». Herbert Feigl, *op. cit.*, p. 64.

[82] «Let us assume that a complete explanation of animal and human behavior can be achieved by reduction to the basic physical laws, and that the structures (initial and boundary conditions) of organisms can be described in purely physical terms; then there is no need for the phenomenal terms – just as there would be no need for typically biological or physiological concepts. They would all be "reduced" to whatever are the concepts of the "ultimate" physics (e.g. something like the concepts of current atomic, quantum, and field physics). The Martian's repertory – if he has a repertory of qualities of immediate experience at all (i.e. if he is not a "mere robot") – may not in any way overlap with that of us earthlings. In that case he would lack altogether any "acquaintance" with the qualities of our "raw feels". He would consequently also lack the sort of "empathy" that humans can have for each other. The physicalist would formulate this, of course, by pointing to essential differences between the Martian and the human central states and processes. The Martian would thus not know "what colors look like"; "what music tones sound like"; "what joy, grief, elation or depression, etc, etc, feel like". Nevertheless he would be able to explain – and possible also to predict – all of human behavior on the basis of his micro-theories. His theories may be expressed in a notation (reflecting concept formation) utterly different from our basic physics –but his physics would nevertheless be completely translatable into ours and vice versa». Herbert Feigl, *op. cit.*, pp. 139-140.

[83] «My point is this: just as the commonsense (direct-realist) concepts of surface color, tone quality, flower fragrance, heat intensity, tangible hardness, etc. are supplanted by the "successor concepts" (a felicitous term used by W. Sellars) in physical theory, such as frequency of electromagnetic waves, frequency, etc. of acoustical waves, chemical structure of "aromatical" compounds, molecular motion, atomic structure (of, for example, the diamond), etc. – so the phenomenal predicates used in the description of after-images, sensations, feelings, emotions, moods, etc. are to be replaced by the (as yet only sketchily known) neurophysiological and ultimately micro-physical characterizations». Herbert Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical': The Essay and a Postscript*, pp. 141-142.
Recorde-se que Richard Rorty também realizou um exercício semelhante com os "antipodeans". Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad.Antônio Trânsito (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995), p. 81.

Questionando de outra forma: com base nas condições básicas para a consciência, pode admitir-se que existem alienígenas com consciência? No seu livro *Matter and Consciousness*, Paul Churchland interroga-se: se a inteligência se desenvolve naturalmente, como mostra o Universo, não pode então ter-se desenvolvido em vários locais além da Terra?[84] Este não deve ser o único planeta na posse da constituição física e circunstâncias energéticas requeridas. Ao que parece, a vida inteligente é apenas a vida que teve tempo e energia para evoluir. Atente-se na seguinte configuração proporcionada pelo artigo de Evan Thompson e Diego Cosmelli «Brain in a Vat or Body in a World?».[85] Para Thompson e Cosmelli a consciência constitui-se como um processo que regula a interação do corpo com o ambiente, pelo que o sistema mínimo exigido para uma consciência é a existência do corpo (a visão enativa da consciência parece ganhar justificação através de fenómenos como a proprioceção ou cinestesia). Esta visão está em tensão com a ideia muito divulgada da neurociência da consciência de que esta é limitada ao cérebro (*braindbound*). Segundo esta postulação, o corpo pode ser estritamente inessencial para a experiência consciente. Ora, Thompson e Cosmelli pretendem argumentar que o sistema biológico para a consciência não se limita ao cérebro, mas que esta é antes um fenómeno do organismo.

A análise começa pela perspetiva "ortodoxa" *brainbound* do autor Ned Block que critica Alva Noë na afirmação: «para perceber como nós…teria de ter um corpo como o nosso».[86] A posição de Ned Block acerca do assunto é clara: o que determina uma certa experiência percetiva é um padrão específico da atividade cerebral. Dizendo de outra forma, se ocorrer um determinado padrão neuronal também ocorrerá a experiência subjetiva, mesmo que a atividade corporal no ambiente seja contextualmente distinta. Perante esta posição fica claro que o objectivo, quer para os neurocientistas quer para os cientistas da mente em geral, deve ser descortinar os Correlatos Neurais da Consciência mínimos - CNC (no original inglês, NCC – *Neural Correlates of Consciousness*).

Ora, perante este tipo de posição, os autores passam ao experimento do "cérebro numa vasilha", admitindo a "consciência de criatura" (e usando os substratos neurais da consciência), como sendo uma criatura fenomenologicamente consciente em que há algo que é ser como ela. A ser verdade o experimento (a ideia filosófica de um cérebro numa vasilha sem corpo) verificar-se-ia que um sujeito teria de ter experiências com o mesmo conteúdo fenoménico que uma pessoa com corpo, se fosse estimulado exata e corretamente por um supercomputador. Em termos práticos isto significaria e ajudaria a

[84] *Cf*. Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness* (Cambridge: The MIT Press, 1984)

[85] Evan Thompson e Diego Cosmelli, «Brain in a Vat or Body in a World? Brainbound versus Enactive Views of Experience», *Philosophics Topics*, 39 (2011): pp. 163-180.

[86] *Ibid*., pp. 164-165.

ilustrar a ideia de que o corpo poderia ser retirado num quadro de interpretação nos CNC mínimos. Ora, para refutar a possibilidade de um cérebro numa vasilha, os autores começam por entrar na imagem filosófica e apercebem-se que, para esta ser possível é necessário considerar três requisitos: 1. manter o cérebro vivo e alerta; 2. a atividade cerebral tem de ser autogerada em conjunto com o corpo; e 3. existirem as condições necessárias para imitar a estimulação do sistema nervoso tal como este receberia informação num corpo e no contacto com o ambiente.[87] Aquilo que está a ser dito é que o sistema teria necessidade de um sistema igual ao existente nos organismos (ou seja, nos sistemas abertos energeticamente, autossustentados e autorreguladores). Este sistema começaria a parecer mais um corpo no mundo do que em uma vasilha. Depois de um sistema possuir os pré-requisitos acima mencionados, seria necessário produzir estados conscientes com conteúdos fenomenológicos como os da perceção normal. Para tal, haveria um aparelho artificial capaz de estimular todas as fibras de um determinado nervo. Porém, Dennett notou que este problema seria intratável a nível computacional.

Um outro requisito seria o de não permitir que a estimulação se intrometesse com o sistema de autossustentação já obtido. O trabalho conseguido pelas neurociências mostra que o comportamento adaptativo chega pela junção entre sistema nervoso e sistemas sensório-motores periféricos. Assim, esta junção teria que existir no aparelho, tendo que adicionar estes últimos sistemas, acabando por haver um agente corporal no mundo.[88] Feitas estas considerações, Thompson e Cosmelli apresentam a "Hipótese Nula" (*The Null Hypothesis*) para esta experiência: nenhuma vasilha seria substituta para o corpo. O sistema de perceção biológico mínimo para a consciência da criatura é, não só o cérebro, como um organismo autossustentável. Apesar do que foi dito, não sabemos quais são, efetivamente, nem os requisitos biológicos mínimos para a "consciência de criatura", nem o que devemos imaginar em um tipo de cenário como o de um "cérebro numa vasilha" tornando-se vazio. Para concluir: um cérebro a passar por uma sequência de estados internos, sem corpo e sem ambiente, não estaria a experienciar nada.

No entanto, são as teorias fisicalistas, marcadamente neuro-biologistas, que ainda vão assinalando a literatura, como é o caso de Gerald Edelman, que no seu livro *Mais Vasta do que o Céu*, parece fundir (e de certo modo, confundir) as características delas quando refere, «a consciência surge como resultado das funções encefálicas e corporais de cada indivíduo».[89] A conceção que se enraizou de que a mente é cérebro continua a

[87] Evan Thompson e Diego Cosmelli, *op. cit.*, pp. 168-169.

[88] *Ibid.*, 171-172.

[89] Edelman define assim a sua posição, relativamente à consciência e relativamente a outras posições: «uma vez que a consciência surge como resultado das funções encefálicas e corporais de cada indivíduo, não pode haver qualquer partilha direta ou coletiva da experiência consciente única e histórica desse indivíduo. [...] Partindo deste ponto de vista, qual é a afirmação mais importante que

marcar culturalmente não só os estudos da mente como da própria sociedade (sendo exemplo disso o critério de morte cerebral). A influência e a fácil concordância que a hipótese fisicalista da mente sugere propaga-se através dos canais informativos que a moderna investigação neurocientífica e a medicina têm vinculado na sociedade, reivindicando a sua legitimidade e autoridade em tais matérias.[90] Ganham justamente eco as palavras críticas de Nayla Farouki quando diz que «a consciência individual não se pode contentar em ser um fenómeno quântico, molecular ou neuronal, em ser uma acumulação de sensações, nem mesmo em estar em perpétuo devir, num tempo que ela gera e que ao mesmo tempo experimenta».[91] Tais palavras não ecoam como deveriam e há projetos absolutamente megalómanos a decorrer (há já alguns anos) como o Blue Brain Project,[92] liderado pelo neurocientista Henry Markram, que procura recriar (até ao mais ínfimo detalhe biológico) um modelo computacional do cérebro, capaz de se emocionar ou vir a produzir consciência (como creem grande parte dos fisicalistas, alguns funcionalistas ou os adeptos da Inteligência Artificial). Tal como o Human Connectome Project, que tem a ambição de mapear todos os neurónios existentes e respetivas ligações.[93] Ou seja, recriar mapas do cérebro mas não da mente.

Alguma da neurofilosofia e muita da neurociência parece de facto esquecer ou querer ignorar noções cruciais para o desenvolvimento e dignificação da pessoa humana. Nós somos testemunhas do aparecimento das coisas no mundo, na realidade

---

pode fazer-se acerca da consciência? É a de que a consciência é um processo, não uma coisa. William James defendeu vigorosamente esta ideia no seu ensaio "Does Consciousness Exist?" Até aos nossos dias, têm-se cometido muitos erros importantes por se ignorar esta realidade. Por exemplo, há trabalhos científicos que atribuem a consciência especificamente às células nervosas (ou "neurónios da consciência") ou a camadas particulares do manto cortical do encéfalo». Gerald Edelman, *Mais Vasta do que o Céu. O Dom Fenomenal da Consciência*, trad. Jorge Falcão Barbosa e Madalena F. Barbosa (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005), pp. 23-24.

[90] Vejam-se, a título ilustrativo, as conclusões de Kandel publicadas num artigo intitulado «A new intellectual framework for psychiatry» in *American Journal of Psychiatry*, 155, 1998, pp. 457-469, para a prática de uma boa psiquiatria científica, e que resumimos no seguinte: todos os processos mentais (mesmo os mais complexos de cariz psicológico) derivam da atividade do cérebro. Aquilo a que se chama mente é o resultado de uma variada gama de funções que o cérebro executa. Todas as ações do cérebro, desde as motoras como andar ou comer, até aos processos cognitivos mais elaborados (conscientes ou inconscientes) como pensar, criar obras de arte, música, são o resultado da atividade cerebral, e como consequência desta visão, os distúrbios comportamentais (caracterizados como doenças psiquiátricas) constituem perturbações da função cerebral.

[91] Nayla Farouki, *A Consciência e o Tempo*, trad. José Luis Godinho (Lisboa: Insituto Piaget, 2004), p. 89.

[92] Entrevista disponível na revista *Science* de novembro de 2011, pp. 748-749, onde se pode ler: «Markram, a neuroscientist based at the École Polytechnique Fédérale de Lausanne in Switzerland, seeks to create supercomputer models of the brain that are accurate down to the last biological detail: from the molecular composition of neurons to their intricately branched dendrites and axons to their billions of connections with one another. (…) Since Blue Brain's launch 6 years ago, Markram has repeatedly claimed that it should be possible within 10 year to model the human brain in silico». À pergunta, qual o maior modelo feito até agora, responde o neurocientista: «We've already at about 100 columns, or a milion neurons and a billion synapses. It's got key pieces missing. we haven´t yet added in the algorithms for synaptic plasticity». Apesar das criticas dos neurocientistas suiços que o acusam de desperdiçar fundos públicos, Makram continua o projeto (produzir computacionalmente o modelo do cérebro com os cerca de 100 biliões de neurónios e um número impossível de determinar de sinapses), embora adotando uma posição mais flexível: «…Now you can imagine that if the system can make simple decisions, the system can learn to make complex decisions and will eventually learn to become aware of its environment to some extent. Whether it would get to consciousness, I don't know».

[93] A *National Geographic* dedicou um número em janeiro de 2014 a este assunto, sob o título «The New Science of the Brain». O termo e o projeto foi criado por analogia com genoma (que descreve a totalidade da informação hereditária de um organismo), e teria como objetivo criar uma base de dados com toda a informação cerebral do ser humano. Tal julga-se ser possível (no entender dos colaboradores) através de um exército de microscópios eletrónicos (que têm uma resolução de seis nanómetros) que analizariam cada neurónio e cada sinapse, de que resultaria uma gigantesca base com imagens tridimensionais. Pressupõe ainda que um dia uma espécie de supercomputador, possivelmente equipado com inteligência artificial, possa sintetizar toda essa informação num único conectoma humano. Ver: http://www.humanconnectomeproject.org/

humana, e uma conceção biológica não responde no seu âmago às questões da condição humana.[94] Alguns cientistas por um lado e filósofos da mente por outro procuram redesenhar o mapa da mente, olvidando que não há consciências desenraizadas do mundo, que não se pode deixar de estar-sendo a todo o instante, e que isso significa viver. A intimidade da mente vem também recordar que o conteúdo estético e cognitivo do mundo (esse mesmo que mundanizamos a todo o instante) dá-se precisamente pela imagem que elaboramos dele, isto é, pela afirmação das imagens que constituímos e damos a constituir como lugar de encontro de consciências.

Nas conceções de Turing ou Dennett, os estados mentais são um conceito operacional (divido entre o realismo e o instrumentalismo) que se atribui a organismos com comportamentos complexos.[95] Assim, para Dennett, um organismo ou um robô para ter consciência não precisa de ter um cérebro biológico (tanto faz que seja de tecido neuronal ou de *chips* de silício), pois a consciência resultará das diferentes combinações que a base física puder estabelecer (no fundo, das relações funcionais), o que é traduzido pela fórmula: se ambos desempenham as mesmas funções então são idênticos. Pode dizer-se que Dennett se encontra num *pandemonium* interior,[96] e que não se encontra na predisposição de reconhecer a subjetividade *per se*, inerente ao ser humano. Se a ontologia zombi permite questionar a subjetividade, não é por mero capricho mas é porque é a razão pela qual a experiência consciente se distingue de qualquer modelo organizacional. A postulação dos zombis como hipótese parece ignorar que nem só de consciência (ou pelo menos da análise) se faz o humano, como demonstram as experiências similares às de Thompson e Cosmelli.

O corpo, o ambiente, o estar-sendo, o fenómeno do enamoramento, entre outros, são constitutivos do *Homo Intimus* e revelam a diferença fundamental que subjaz ao significado do humano. Assim, pode dizer-se sem margem para erro, que a intimidade da mente não é e nunca poderá ser programável. Nem no programa mais fidedigno que possa ser concebido, nem na simulação virtual mais apurada ela o será, porque há sempre uma nova sinapse a produzir-se, uma nova imprevisibilidade, uma nova criação que a intimidade gera, e isso sim, não é concebível.

---

[94] Problema constatado, por exemplo, por Dennett quando refere, «as nossas decisões emergem, não sabemos donde, como bolas na nossa consciência. Não somos testemunhas da sua fabricação, somos unicamente as testemunhas do seu aparecimento». Daniel C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Cambridge: MIT Press, 1984), p. 79.

[95] *Cf*. João de Fernandes Teixeira, *A Mente Segundo Dennett* (São Paulo: Perspetiva, 2008).

[96] Dennett sugere o modelo do *Pandemonium* para procurar explicar a consciência como um produto de um processo fragmentado. Tudo se passaria como se existissem vários sistemas no interior do cérebro que gerariam a todo o instante diversas versões cognitivas recebidas pelos estímulos provenientes dos sentidos. No final deste pandemónio de versões apenas uma ganharia e essa daria a consciência. Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, p. 40, e p. 120.

Capítulo 12

A Natureza Íntima da Mente e as Outras Mentes

Ainda algumas considerações sobre a consciência. Thomas Nagel vs *Batman. A natureza da mente é ser íntima. A intimidade e a resolução do (falso) problema mente-corpo. Questão essencial: existirá uma intimidade coletiva ou apenas um mundo social? E poderá haver intimidade nos animais? Ainda algumas considerações: a consciência e os animais não-humanos.*

Na senda das questões que se tem vindo a analisar e como se verificou, existem visões muito divergentes em relação ao que é a mente, e é de crer que em alguns casos há mesmo posições ambíguas, como na célebre frase de Thomas Buccheim: «penso com o cérebro, mas quem pensa sou eu e não ele». Com a enunciação de frases deste tipo, poder-se-á pender para qualquer um dos lados de uma teoria (fisicalista ou dualista, isto é, ora para uma visão mais cerebral que afirme a imprescindibilidade da atividade neuronal, ora para uma visão mais subjetivista que acentue a individualidade do sujeito (como na famosa frase de Hipócrates: «para a consciência o cérebro é o mensageiro»).[1]

Como visto, para um fisicalista o problema difícil da consciência talvez não seja assim tão difícil, se se considerar que as "manifestações" da alma resultam da atividade biológica. Para estes, como diz Pedro Laín Entralgo, a alma é um simples nome que se refere à atividade biológico-molecular ou cibernética do cérebro, ignorando que a vida em si mesma é sempre algo mais que do que aquilo que essa biologia pode descrever, e que portanto, há um horizonte que os avanços tecnológicos, por mais fascinantes que possam ser, não contemplam.[2] Nesse sentido, Chalmers afirma que todas as formas de Fisicalismo (redutivista ou não), que têm dominado a moderna filosofia e a ciência não são suficientes para provar a existência (presença na realidade) da consciência em si (e por isso propõe como se viu, a sua alternativa dualista). Não podem ser suficientes

[1] Ou «o cérebro é o intérprete da consciência». Hipócrates, *The Sacred* Disease, in *Hippocrates*, trad. e ed. de W. H. S. Jones (London: Heinemann, 1981), cap. XIX-XX, p. 179. A escola hipocrática chegou a elaborar um livro, *Sobre a doença sagrada*, (que era a epilepsia) onde se reportava a perturbação funcional do cérebro. Sob esta temática pode ler-se no "Capitulo I" do *Homem Neuronal* de Changeux, os vários autores com este tipo de abordagem, que vai de Hipócrates, Platão, Galeno, Santo Agostinho, Leonardo da Vinci, Willis, Descartes, a Gall, fundador da frenologia, Flourens, até Broca, Gerlach, Galvani, entre outros. Jean-Pierre Changeux, *O Homem Neuronal*, trad. Artur Jorge Pires Monteiro (Lisboa: Dom Quixote, 1991), pp. 9-45.

[2] Esta referência à atividade cibernética do cérebro surge na sequência da análise que Entralgo faz aos argumentos semelhantes que os fisicalistas e os cibernéticos fazem acerca da atividade mental do cérebro: «ambos modos de incurrir en el orgulloso vicio mental del reduccionismo, el fisicalista y el cibernético – los dos coinciden en la arrogancia de decir ante la realidad, en este caso la del cerebro: "esto no es más que" –, levantan objeciones hoy por hoy claramente insalvables. Complementarias entre sí, tres veo yo. 1ª La conducta y los actos mentales del hombre son descriptiva y cualitativamente distintos de los que estudian la física y la cibernética. Ni siquiera a las notas propias de la conducta animal – tanto menos, a las observables en los procesos que estudia la física – pueden ser lícitamente reducidas las que específicamente caracterizan a la conducta humana: la simbolización, el libre albedrío, la vida en la realidad, la constante ansia de novedad, el ensimismamiento. 2ª Esta diferencia cualitativa reposa sobre una diferencia esencial. Por esencia es irreducible la actividad humana a la que, tal como la física los entiende, manifiestan los procesos materiales. (…) 3ª Las tesis fisicalista y cibernética acerca de la mente y los actos mentales pertenecen a la utopía que Popper llamó "nuevo materialismo prometedor". Lo que la ciencia actual no puede hacer – se cree –, podrá hacerlo la ciencia futura. (…) Será así? Aunque me fascinan las conquistas intelectuales y técnicas de la ciencia, yo no lo creo». Pedro Laín Entralgo, «El problema Alma-Cuerpo en el pensamiento actual», *in* Francisco Mora, ed., *El Problema Cerebro-Mente* (Madrid: Alianza, 1995), p. 22.

porque a experiência consciente ainda não pode ser medida por um conscienciómetro (aparelho que mediria a quali-quantidade das experiências de consciência, que mediria o contacto consciente do indivíduo com a realidade). Em síntese, tais teorias fisicalistas como que sujeitam a vida mental do indivíduo a uma descrição puramente física, e com isso ignoram o caráter subjetivo da mente humana. Assim, pode ser dito que uma análise que os fisicalistas empreendessem sobre a intimidade poderia ser contraditória. Porquê? No caso específico da intimidade haveria uma dificuldade latente, pois não se trata apenas do fenómeno da consciência mas da totalidade da vida do ser consciente, ou seja, aquilo que faz com que ela seja como é e do mundo que faz, isto é, do seu estar-sendo-em-intimidade. É por isso que sob a égide do "ser-se como alguma coisa" ainda se conseguem preservar alguns desafios, como o mistério da consciência, de que o ensaio de Thomas Nagel, «como é ser-se morcego?» se tornou o marco incontornável. Aí revela-se não só o caráter subjetivo da experiência, em contraste direto com as explicações redutoras do fisicalismo, como se abre a possibilidade de novas leituras.[3]

O ponto central de Nagel é o de que existe algo que é ser-se um determinado organismo, particular, individual, único e que, no caso em apreço, corresponde a um morcego.[4] Se não se pode experienciar o que é ser-se um morcego (entre outras coisas não temos membranas nos braços, não apanhamos insetos com a boca, não passamos os dias de cabeça para baixo, e não possuímos um sistema de sonar, de ecolocalização de alta frequência), então isto significa que há dados ou factos da experiência que têm uma natureza específica, que têm uma natureza subjetiva. Também isto revela um ponto de vista particular, o que pode ser traduzido como sendo um ponto de vista subjetivo e de primeira pessoa, como Wittgenstein o fazia no seu *Livro Azul* (*Blue Book*), quando se pergunta: «se aquilo que eu sinto é sempre, e apenas *a minha* dor, que poderá então significar a suposição de que mais alguém sente dor?».[5]

A questão do solipsismo reverte-se na resposta encontrada no altruísmo – a ligação entre o pessoal e o impessoal –, se e somente se, encarado a partir de um ponto

[3] Christof Koch publicou em 2008 um artigo intitulado «What is it like to be a bee?», para discutir o dilema instalado acerca da atribuição da consciência, a que se dedicará atenção no capítulo seguinte.

[4] *Vide* Thomas Nagel, «What is like to be a bat?», *Philosophical Review*, 83: 4 (1974) 435-450.

[5] Citamos o próprio Thomas Nagel a partir do seu livro embrionário, *A Possibilidade do Altruísmo*. A sua explicação para o solipsista é idêntica à dada em "Como é ser um morcego?": «Wittgenstein apresenta o solipsista como aquele que faz a seguinte pergunta: "se aquilo que eu sinto é sempre, e apenas, a *minha* dor, que poderá então significar a suposição de que mais alguém sente dor"? Este consiste, aliás, num problema geral que diz respeito à experiência; a dor serve apenas como exemplo. A posição do solipsista é a de que a ideia de dor consiste na ideia de algo *sentido* ou experienciado – uma conceção que resulta da experiência própria. "A dor é algo como *isto*", poderá ele dizer, referindo-se à sua artrite. "Como pode, então, algo que não é por mim experienciado consistir *neste* tipo de ocorrência"? A resposta segundo a qual o mesmo pode ser experienciado por outra pessoa não nos ajudará a resolver *este* problema. Essa resposta pressupõe uma compreensão do fenómeno que se encontra por explicar: Em que consiste a experiência de outra pessoa, da mesma coisa que eu experiencio? À perspetiva do solipsista subjaz a ideia de que a dor, algo com que ele está familiarizado, não é passível de ser concebido fora da relação que mantém com a sua própria consciência. No entanto, ele poderá sempre conservar toda a abrangência da linguagem psicológica, na primeira e terceira pessoas, bastando para isso conceber o seu uso, aquando da atribuição de "experiências" aos "outros", num sentido diferente (talvez comportamentalista) daquele que se verifica aquando da descrição das suas próprias experiências». Thomas Nagel, *A Possibilidade do Altruísmo*, trad. Diogo Fernandes (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009), p. 112.

de vista duma atitude psicológica vulgar, e em concreto, na possibilidade que se pode obter a partir da "transferência" ou "conversão" da própria experiência do sujeito, isto é, aplicar a outros a possibilidade de sentirem algo semelhante à sua dor de cabeça.[6]

Fora desta possibilidade de análise do comportamento de alguém, mas tomando em consideração uma posição séria como o solipsismo (sobretudo naquilo que pode ser a conceção que temos de nós mesmos e das nossas ideias), deve aqui ser colocada a posição não solipsista – não faria qualquer sentido a defesa de uma tese como a de intimidade se assim não fosse – e admita-se a impessoalidade que se origina a partir de juízos, circunstâncias, experiências partilhadas, etc., em comum com os outros. A derradeira prova está provavelmente na correlação dos nossos múltiplos juízos (im)pessoais que fazem o discurso e o mundo interconectado em que vivemos.[7]

Coloque-se assim a hipótese, *à la* Nagel, absurda, de podermos "encarnar" esse ser da banda desenhada, o Batman, em que aparentemente não seria possível nem transmissível a sensação de o ser, isto é, não seria possível traduzir as sensações do que seria ser o Batman. Ainda que se pudesse assumir que todos poderiam ser como o Batman, nunca se podería dizer o que o Batman A ou o Batman B sentiriam quando voassem entre os prédios. Como é óbvio, isto é igualmente válido mesmo sem sermos o Batman. Assim, o sentimento de "ser-se como algo" deixa desde logo antever a especificidade da experiência subjetiva, o que quer dizer que não parece possível qualquer forma de conceptualização para tal estado. Por outras palavras, a caracterização funcional dos estados mentais parece não ser capaz de explicar como é (*what it is like*) ouvir um som, sentir o sabor de uma comida ou ver uma cor. Pode inclusive assumir-se que, na interioridade da mente, quem dita as regras é ela própria, o que não parece ter sido ainda observado como regra. Não se pretendendo criar alguma espécie de normatividade (até porque tal não parece ser possível), admita-se que sendo a intimidade da mente a ditar as condições e as produções da sua atividade, não será nunca possível estabelecer parâmetros (quaisquer que sejam eles, de qualidade, quantidade ou outros) para a sua inteligibilidade computacional ou robótica. Se se utilizar a metáfora de uma luz interior ao jeito agostiniano, percebe-se o que se acabou de dizer: não seria possível medir a sua intensidade, densidade, etc., pois (embora o

[6] Thomas Nagel esclarece acerca desta questão: «a ligação do solipsismo com a distinção entre os pontos de vista pessoal e impessoal é bastante clara. De acordo com o solipsista, uma descrição impessoal da situação em que ele próprio se encontra envolvido, juntamente com a da sua localização, não pode deixar de parecer radicalmente incompleta. E isto não apenas devido à impossibilidade de se especificar quem ele é, mas também por não descrever aquilo que realmente está a acontecer. Ele poderá equacioná-lo da seguinte maneira; "Eu sei perfeitamente em que consiste, para *alguém*, ter uma dor de cabeça, e consigo saber se isso é ou não verdade, a partir do seu comportamento, etc; mas se for *eu*, então é *isto* que acontece"». *Ibid*., pp. 112-113.

[7] Thomas Nagel di-lo de uma outra forma: «Para nós, o que importa não é apenas o facto de não sermos solipsistas, mas também a ideia de que a rejeição do mesmo envolve a capacidade de nos encararmos, e às nossas circunstâncias, impessoalmente. Todos os nossos juízos pessoais, incluindo descrições psicológicas na primeira pessoa, comprometem-nos com a aceitação de juízos impessoais correspondentes, acerca das mesmas circunstâncias consideradas impessoalmente. De outro modo, não só seria impossível aplicar aos outros, com preservação de sentido, os conceitos operativos, como seria também impossível compreender a suposição de que existem outras pessoas como nós». Thomas Nagel, *op. cit.*, pp. 113-114.

contexto em Santo Agostinho seja o de uma cristologia do conhecimento inteligível), a teoria agostiniana da doutrina da iluminação vem (de certo modo) ilustrar esta noção de interioridade na mente.[8] Um interior que permite aceder à "verdade" da mente e, portanto, à verdade da vida. A interioridade da mente é demasiado íntima para que não a percebamos, diríamos empiricamente, como diz Thomas Nagel: «as tuas experiências estão dentro da tua mente com um *tipo de interioridade* que é diferente da maneira como o teu cérebro está dentro da tua cabeça. Qualquer pessoa pode abrir a tua cabeça e ver o que tens lá dentro, mas ninguém pode abrir a tua mente e olhar para o seu interior – pelo menos não da mesma maneira».[9]

A natureza da mente é ser íntima (e por isso, dificilmente programável). Veja-se esta questão invertendo as posições: em relação à inteligência artificial não se pode sequer colocar uma experiência do género "cérebro numa vasilha", porque não há intimidade na computação, quer dizer, a intimidade não é passível de lhe ser atribuída.

A definição de intimidade vem assim reforçar, no quadro de constituição de uma *Intimalogia*, o papel central que a subjetividade assume na compreensão do humano. Nesse sentido, o problema mente-corpo, se não se dissolve, pelo menos fica fora de análise, quer dizer, no quadro geral de uma *Intimalogia* o problema não só não é difícil como não existe. Não existe tal problema porque a intimidade da mente não permite outra coisa senão que, uma vez ocorrida através do seu nascimento (o acontecer da intimidade) no período compreendido entre X e Y, a sua existência possa ser colocada em questão, na medida em que toda a dimensão do viver passa por ela. Seria o mesmo que perguntar a alguém que nasceu com pensamentos se os tem.

Precisando esta questão: não existe um tal problema porque, se a intimidade é já uma estrutura que acontece quer ao nível mental quer ao nível físico (porque é uma estrutura de potência relacional), isso significa que está já inserida no coração da mente corpórea. Se o humano está sempre a ser sendo, numa dialética de interioridade e exterioridade (as relações com o ambiente, com as coisas e os outros) e está consciente disso e da sua própria intimidade – não se pode negar que o *Homo Intimus* é um ser de intimidade e que se sabe sempre em intimidade pois, caso contrário, não pensaria ou elaboraria pensamentos sobre a sua própria intimidade – então é consciente do que é e

[8] A teoria agostiniana em torno do Mestre interior revela a origem de uma luz interior por meio da qual o Homem racional aprende as coisas inteligíveis. O exercício de aprender depende pois desta luz interior, e não tanto do saber do Mestre exterior. Vejam-se por exemplo a seguinte passagem, *O Mestre*: «Quando, porém, se trata de coisas que vemos por meio da mente, isto é, por meio do intelecto e da razão, falamos realmente de coisas que contemplamos presentes nessa luz interior da Verdade, de que é iluminado e goza aquele que se denomina "Homem interior"». Santo Agostinho, *O Mestre*, cap. XII, 10.
Segundo *A Cidade de Deus*, Cristo é o mediador entre Deus e a humanidade, e na obra *A Trindade*, surge Cristo como o mediador entre o sensível e inteligível, entre mundo interior e exterior, porque no fundo Cristo usou as palavras (sinais sensíveis segundo *O Mestre*) para apelar à interioridade do Homem, concretamente através da prece; veja-se também em *O Mestre*, Cap. XIV: «…com autoridade divina: "não chamemos mestre a ninguém na terra, pois que o único Mestre de todos nós está nos Céus [*Mateus*, 23, 8-19]. O que quer dizer "nos Céus", Ele próprio o ensinará, Ele que também pelos homens, por meio de sinais e de fora, nos incita a que nos voltemos para Ele no nosso interior, para sermos ensinados». *Ibid.*, pp. 15-20.

[9] Thomas Nagel, *op. cit.*, p. 31.

é-o primeiramente do seu corpo e dos seus estados mentais, isto é, da sua mente (e não há aqui qualquer solipsismo porque a mente é sempre relação). Sendo relação, isso significa de algum modo a possibilidade da existência de uma intimidade coletiva?

Já se aludiu que a intimidade dissolve o problema de outras mentes. Desde logo porque colocar uma tal questão parece despropositada, pelo menos no seguinte sentido: aquilo que pode contrariar a sensação das pessoas à nossa volta não serem conscientes é dado pela mente de quem observa. Se se admite que "há pessoas à nossa volta", a que propósito pode advir a imagem de não serem possuidoras de uma mente? Na verdade, a pergunta radica historicamente sobre um fundo epistemológico que esboça as condições para as quais pode haver conhecimento. Poder-se-ia dizer, à partida, que não se procura conhecer as pessoas e que isso não constitui um entrave para que se dê pela sua presença (existência). A questão é obviamente mais elaborada e quer saber se as outras pessoas (essas que existem) podem ter uma mente similar à minha. Naturalmente não tem nem podem ter uma mente similar. Têm a sua mente mas isto não quer dizer que não seja idêntica na sua essência, isto é, que não sejam mentes de intimidade.

A intimidade, por definição, é relação e já se viu que é relação sempre. Serve isto para afirmar que a intimidade da mente pressupõe a evidência de um estado consciente onde essa relação está subentendida desde o seu aparecimento. Tal significa que, se é relação, deve relacionar-se com alguma coisa ou relacionar alguma coisa. Repare-se no seguinte, pois não se vê como se pode duvidar da existência de outras mentes: não se vê porque é sabido que passamos nove meses dentro de uma barriga e que em última análise, não se pode duvidar dessa existência como possuidora de uma mente. O argumento em defesa desta premissa é que, se não fosse possuidora de uma mente, não haveria quem interrogasse pela sua existência, quer dizer, se não houvesse uma mente (da mãe) que pudesse cuidar do sujeito que se irá interrogar pela existência de mente nos outros, não teria sido possível "sobreviver" para o fazer. Parece trivial dizê-lo mas a compreensão da realidade socialmente construída tem sempre origem no indivíduo, e dá-se através da sua mente, de modelos mentais a partir dos quais se confere sentido aos contextos sociais que vamos partilhando.[10]

A construção da realidade social é o lugar cruzado entre a história da vida pessoal de um indivíduo e a do meio onde esta se desenvolve. Confluem duas configurações: uma subjetiva e outra objetiva, de tal modo que se se pode falar de uma base objetiva que constitui o sujeito, e também se pode falar numa configuração social subjetiva. É isto que Berger e Luckman no seu livro *A Construção Social da Realidade* exprimiram ao conceberem um plano de objetivação como o da institucionalização da sociedade e

[10] *Cf.* R. Gunther, C. Colin e Y. Wind, *A Força dos Modelos Mentais* (Porto Alegre: Artmed, 2005).

um plano de subjetividade como o da socialização do indivíduo, o que resultaria que o indivíduo se objetivaria na realidade criando regularidades (hábitos, tradições, etc.) e as instituições fossem subjetivadas (pela socialização).[11] Supõe-se que Searle terá lido bem estes autores (apesar de não os citar uma única vez) ao ponto de reverter o título destes, deslocando os termos para *A Construção da Realidade Social*.[12] Ora, pode falar-se, de alguma forma, de uma intimidade coletiva ou de uma intencionalidade coletiva?

A intencionalidade coletiva de Searle é referida como uma noção que permite a organização social, que sugere o entendimento coletivo, cooperação.[13] Searle apresenta uma distinção entre factos brutos (objetivos) e factos institucionais. Os primeiros dizem respeito a existências que nada devem aos sujeitos que as observam (o ponto mais alto da Serra da Estrela está a 1993 metros) e não depende de nenhum acordo ou linguagem (apenas para as descrever), já os segundos exigem-na (enquanto subdivisão dos factos sociais), exigem intencionalidade coletiva, como refere Searle: «os factos sociais requerem intencionalidade coletiva como parte da sua constituição. Se tudo o que tivéssemos fossem intuições relativas ao eu, então a cooperação seria um milagre».[14]

Nos factos institucionais (que um coletivo decidiu) estão implicados mecanismos de atribuição de funções a um certo tipo de objetos (portanto, essas funções não podiam suceder das características meramente físicas desses objetos), que é ativada pela cooperação continuada desse coletivo. Searle toma assim a realidade institucional a partir de três pilares:[15] o primeiro, a existência da intencionalidade coletiva (para além da intencionalidade individual) exprimível pelas formas "nós tencionamos" ou "nós desejamos" ou, no exemplo da orquestra, como uma ação intencional coletiva em que se toca violino como parte da ação da orquestra. O segundo pilar, as funções do estatuto, ou seja, a capacidade de atribuir funções a objetos como um pau ser uma lança ou um grupo de pessoas usar uma pedra grande como banco para se sentarem (as atribuições

[11] *Cf.* Peter L. Berger e Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966).

[12] John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Penguin Books, 1995).

[13] «Many species of animals, our own especially, have a capacity for collective intentionality. By this I mean not only that they engage in cooperative behavior, but that they share intentional states such as beliefs, desires, and intentions. In addition to singular intentionality there is also collective intentionality. Obvious examples are cases where *I* am doing something only as part of *our* doing something. So if I am an offensive lineman playing in a football game, I might be blocking the defensive end, but I am blocking onle as a part of *our* executing a pass play, if I am a violinist in an orchestra I play *my* part in *our* performance of the symphony». *Ibid.*, p. 23.

[14] «Defende que a intencionalidade coletiva é um fenómeno biológico primitivo e que é uma condição necessária para a existência de factos sociais. Afirmou que as intenções relativas ao nós não são redutíveis às intenções relativas ao eu. Porque é que a partilha de intenções relativas ao eu não é suficiente para a constituição de um facto social?
J.R.S. – Os factos sociais requerem intencionalidade coletiva como parte da sua constituição. Se tudo o que tivéssemos fossem intenções relativas ao eu, então a cooperação seria um milagre. Seria uma situação em que eu estou a tocar violino e você está a tocar viola e acontecia, miraculosamente, estarmos a tocar um dueto de cordas. A vida social não poderia existir se fosse essa a sua base. O que temos de ter é um sentido de cooperação, um sentido de agir, planear, falar, etc., em conjunto. Chamo a isso intencionalidade coletiva. Sem intencionalidade coletiva não há organização social. Sem organização social não há sociedade». Mafalda Eiró Gomes, *op. cit.*, p. 101.

[15] *Cf.* John R. Searle, «Social Ontology: Some Basic Principles», *Anthropological Theory*, 6 (2006): pp. 12–29.

funcionais são feitas sendo irrelevante as características físicas dos objetos). O dinheiro é o melhor exemplo da função do estatuto. O dinheiro como função não depende do suporte físico (notas, moedas, cartão eletrónico, aplicações de telemóvel, etc.) mas do estatuto que lhe foi atribuído coletivamente, o que significa que os factos institucionais e instituições são criados dessa forma através de atos de intencionalidade coletiva. A forma geral de atribuição de função é «*X* conta como *Y* no contexto *C*».[16] O casamento ilustra bem esta fórmula: o casamento funciona como instituição em que certas palavras, ditas pelas pessoas envolvidas nas circunstâncias previstas, valem como um certo tipo de relação contratual entre os envolvidos (no caso de um casamento religioso tem de ser o padre e só ele a celebrar o casamento); as palavras que "casam" ditas por uma pessoa sem o poder de as dizer não resultam em casamento. O que está a ser dito é que as características do termo *X* não criam o estatuto.

O terceiro pilar, os poderes deônticos. As funções de estatuto são um veículo de poder social. Aceitando funções de estatuto aceita-se um conjunto de normas que obrigam ou permitem (mas não para agir segundo os desejos). Como é óbvio, estas funções não existem no mundo animal (mesmo a existência de um macho alfa, por exemplo, é uma relação de poder mas não resulta de funções de estatuto que exigem a atribuição coletiva e simbólica delas).

Assim, as formas de socialização são o resultado desta combinação entre funções de estatuto, poderes deônticos e razões para agir independemente dos desejos, que no fundo são a combinação assente na intencionalidade coletiva,[17] e que Searle pretende que seja a construção da sua ontologia social.[18] Searle distingue a intencionalidade individual com expressões como "Eu tenciono", das expressões da intencionalidade coletiva como "Nós tencionamos", ou seja, de uma "intencionalidade-eu" e de uma "intencionalidade-nós". No entanto, se se atentar ao individualismo de Searle – a sociedade é um conjunto de indivíduos –, não só não fica claro o conceito como parece encetar alguns problemas. Desde logo porque o conceito de intencionalidade aplicado ao coletivo parece encerrar uma certa incoerência que se revela na não atribuição aos grupos. Quer dizer, só os indivíduos têm intenções-nós (os grupos não). Ou seja, parece

[16] John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, p. 24.

[17] John R. Searle, «Social Ontology: Some Basic Principles», p. 19.

[18] «Numa tal conceção de filosofia social, a ontologia da realidade social seria a matéria de estudo principal, do mesmo modo que na filosofia da mente a ontologia do mental, e a relação dos fenómenos mentais com outros tipos de fenómenos, são os assuntos principais. Se a aproximação for esta, então assuntos como a filosofia política e a filosofia das ciências sociais parecem bastante diferentes. A natureza da metodologia apropriada para as ciências sociais proviria então naturalmente da consideração da sua ontologia. Trabalhei naquilo que considero serem as características básicas dessa ontologia em *The Construction of Social Reality*. Uma questão mais fascinante, que não trabalhei, é a de saber quais seriam as implicações disto para a filosofia política. Posso apenas dizer que no Ocidente a filosofia política teve sempre uma qualidade irreal, tipo *Alice no País da Maravilhas*, com as suas descrições de uma utopia ideal, ou as suas caracterizações de contratos sociais imaginários, etc. O que gostaria de ver na filosofia da sociedade era um conjunto de mecanismos teóricos satisfatórios de apreciação, consideração, avaliação, crítica e finalmente melhoria das instituições sociais humanas existentes». Mafalda Eiró Gomes, *op. cit.*, p. 102.

haver uma espécie de supermentalidade onde cabem as intenções-nós, por exemplo, aquilo que o sujeito crê é parte daquilo que todos os sujeitos creem. A questão pode ser colocada do seguinte modo: não é plausível aceitar que se possa compreender uma intenção-nós individual se ela estiver desligada de uma intenção de grupo, ou seja, não se compreende como se pode ter uma intenção-nós sem ter a respetiva crença de que nesse "nós" esteja implicada a intenção coletiva com o mesmo objeto. Como refere Margaret Gilbert, essa crença pode ser verdadeira ou falsa, ou mesmo uma alucinação «mas, se eu não tiver a crença de que a minha orquestra tenciona tocar a Quinta Sinfonia de Beethoven, não posso ter, como indivíduo, a intenção-nós expressa pela enunciação sincera de "Nós tencionamos tocar a Quinta Sinfonia de Beethoven"».[19] Porfírio Silva pergunta a este respeito como compreender o "nós", pois isso requer que

> a estrutura da intencionalidade de qualquer indivíduo seja independente da eventualidade de ele estar radicalmente enganado acerca do que realmente está a acontecer: em "nós tencionamos..." o "nós" pode não ter nenhum nós como referência. De acordo com este solipsismo metodológico, a intencionalidade-nós é intencionalidade exclusivamente de agentes individuais, eventualmente alucinados: pode ser intencionalidade de um cérebro numa cuba. Assim, tanto a intencionalidade-nós como a intencionalidade-eu são intencionalidades de indivíduos, embora diferentes: a intencionalidade coletiva, e só essa, contém a intenção de agir cooperativamente com outros.[20]

Neste contexto, o que resultaria perguntar pela "intencionalidade-eles", a que corresponderia a expressão, "Eles tencionam tocar"? Estaria-se a referir uma coleção de intenções-nós dos membros da orquestra, ou estará a referir-se com isso a uma intenção da orquestra como grupo que Searle diz não existir? E se não for sequer um membro da orquestra a proferir uma tal expressão? Margaret Gilbert diz, por isso, que na abordagem de Searle as intenções de um grupo não podem ser fenómenos mentais, quer dizer, não são algo acerca de um conjunto de cérebros encerrados em vasillhas. Por outras palavras, a intencionalidade coletiva tem de admitir que existem compromissos, comunicações, acordos entre agentes para que tal seja possível. É isto que Michael Bratman diz acerca da "intencionalidade partilhada": tem de incluir interação e articulação entre todas as intenções (pelo que os "outros" tem de existir) para que haja uma atividade conjunta.[21]

---

[19] Margaret Gilbert, «Searle and Collective Intentions», *in* S. L. Tsohatzidis, ed., *Intentional Acts and Institutional Facts* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 40.

[20] Porfírio Silva, «Intencionalidade: Mecanismo e Interação», *Principia*, 14 (2010): p. 267.

[21] A conceção de Bratman para a intencionalidade assenta na ideia de que ela é um elemento que permite delinear a ação conjunta cooperativa. Para isso têm de existir três características cumulativamente necessárias: 1. a prontidão mútua para agir em resposta à ação; 2. o compromisso nessa atividade conjunta; 3. o compromisso de apoio mútuo. Assim, para existir atividade cooperativa partilhada todas estas características têm de estar reunidas e apresentarem-se como prática do ponto 1., ou seja, estando centradas sob o compromisso de uma rede de intenções cooperativas ou partilhadas. *Cf.* Michael E. Bratman, «Shared Cooperative Activity», *The Philosophical Review* 101(1992): pp. 327–341.

Torna-se desde logo evidente que a aplicação do conceito de intencionalidade não parece ser o melhor conceito para traduzir as dinâmicas que se geram na sociedade. A sua forte conotação com a consciência individual remete para a inevitabilidade de um solipsismo metodológico. Repare-se que ter a intenção de fazer alguma coisa em grupo, remete ou manifesta a vontade precisamente desse grupo em realizar uma ação conjunta, o que do ponto de vista da intencionalidade coletiva parece ficar ignorado.

Pode então perguntar-se se existirá uma intimidade coletiva? A resposta é negativa pois o que existe é um mundo (partilhado, vivido, incorporado) que por definição é o lugar da socialização. De forma clara: não é a intimidade que é coletiva (nem podia ser) mas é a intimidade que é coletiva a todos os seres. Como refere Harris, os significados e perspetivas do mundo compartilhados estão vinculados a mapas ou modelos mentais que orientam pensamentos, ações e comportamentos no quotidiano,[22] o que para a *Intimalogia* corresponde à intimidade enquanto dialética continuada entre íntimo/extimo. O *Homo Intimus* é um ser social e a intimidade é a sua razão.

Como já se afirmou, o problema mente-corpo não existe numa *Intimalogia* e, por correlação temática, o problema das outras mentes também não se deve colocar.

Uma primeira razão para a incontestável existência das outras mentes está na própria afirmação da sua definição como potência de relação. Imagine-se a intimidade como se fosse uma estrutura fractal, em que se espelha a relação presente em *X* como presente em *Y*. Concebida como tal, torna-se inevitável a sua extensão existencial às outras mentes, uma vez que haveria sempre o reflexo de tal estrutura. A existência da intimidade *per se* é algo que se reconhece no outro de tal forma que todo o *Homo Intimus* aceita ou poderá aceitar como universal: se o *Homo Intimus* não tivesse intimidade seria impossível não só reconhecer-se como *Homo Intimus* como reconhecer o seu significado implícito.

Em relação a ser indubitável a presença da intimidade nas outras mentes, deve ainda afirmar-se que tal presença é o que permite identificar o outro como tendo essa mesma característica. Uma forma de se compreender este fenómeno baseia-se na forma como as crenças se aceitam coletivamente como "válidas", isto é, como se adquirem através da comunicação com os outros (independentemente da sua validade) e formam-se sem experiência direta (como, por exemplo, aceitar que sexta-feira 13 é dia de azar). Ou seja, não é o indivíduo W que criou a crença de que Z, mas essa crença já existia, o que significa que pelo menos houve alguém, em algum momento, que atribuiu ao evento K a superstição Z (que Heidegger diria constar nas estruturas existenciais). Isto não significa que exista uma intimidade coletiva – que seria traduzível como todos os

[22] *Cf.* G. S. Harris, «Organizational Culture and Individual Sensemaking: a Schema-based perspetive», *Organization Science*, 5 (1994): pp. 309-321.

outros creem em Z (o que seria um absurdo por natureza, pois não é possível determinar isso) –, mas que há intimidade em todos os indivíduos que lhes permite conceber Z como uma superstição. Naturalmente, a comunicação de uma crença (ou de qualquer outro facto) valida a identificação da existência de um mundo social onde as pessoas interagem em intimidade. A prova reside precisamente na intimidade enquanto *I= Pr.Ic*: é por ter a imagem de que a superstição Z é crível para algumas pessoas que eu posso ter ou não essa crença, quer dizer, o facto de ter na intimidade da mente uma tal crença confere legitimidade para inferir não só da existência do mundo como da existência da intimidade da mente nos outros (que têm a superstição Z no caso). Se os outros não tivessem em si a intimidade da mente, não existiria a crença Z, pelo que se reconhece nela a existência de outras mentes.

O autor de *Grand Theories and Everyday Beliefs*, Wallace Matson, define a crença como um conjunto de «representações internas, consentidas, de como as coisas são, eram ou serão».[23] Classifica-as em "crenças baixas" (*low beliefs*) e "crenças altas" (*high beliefs*); as primeiras são crenças que podem ser atribuídas a qualquer organismo que pense (o que no dizer de Matson inclui gatos, cães e outros animais que tenham "vida interior") e são desenvolvidas indutivamente através da experiência e do encontro com os outros; as "crenças altas" são adquiridas pela comunicação com os outros e sem experiência delas.[24] Em relação a estas crenças, Matson afirma que geralmente são crenças falsas que se estruturam a partir de boatos ou histórias anedóticas (em vez de terem qualquer suporte empírico ou científico). Uma questão que surge imediatamente é: se as "crenças baixas", que são materialmente úteis e contribuem para melhorar a aptidão mental, como é que as "crenças altas" persistem? Matson está consciente desta questão e a divisão das crenças em "baixas e altas" permitiu-lhe desenvolver a sua teoria evolucionista com base na seguinte hipótese: a capacidade de interiorizar as "crenças altas", permitiu suportar os valores sociais na pré-história humana, que lhes deu coesão e capacidade de sobrevivência. Esta capacidade de formar "crenças altas" é um facto natural da condição humana para Matson (é assim que o autor entende o sobrenatural como um mito e classifica todas as crenças religiosas como crenças altas).[25]

Para Andrew Whiten a tese de uma "mente social profunda" procura explicar não só a sobrevivência da espécie como a própria natureza humana, o que ao mesmo tempo justifica a existência e coesão das outras mentes humanas. Baseando-se em estudos de índole histórica, psicológica e antropológica,[26] o autor reconhece que o que

[23] Wallace Matson, *Grand Theories and Everyday Beliefs* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 32.

[24] *Ibid*., p. 47 e sgs.

[25] Wallace Matson, *op. cit.*, p. 182.

> falta é uma série de adaptações na forma como a mente funcionava socialmente, que não foram menos críticas para a transição "milagrosa" no estilo de subsistência dos primeiros hominídeos. Estas adaptações incluíam formas de transmissão cultural, coordenação mental e cooperação que permitiam que o grupo agisse como um caçador/ recolector grande e superinteligente, explorando aquilo que seria mais bem descrito como um "nicho sócio-cognitivo" distinto.[27]

A teoria de Andrew Whiten procura descortinar o nível especial de interação cognitiva ou mental entre indivíduos humanos, que os terá distinguido como um grupo social. Esta coesão é dada por um conjunto de quatro elementos que formam um "complexo adaptativo" e que constituem a "mente social profunda", a saber: a "leitura da mente", a cultura, a linguagem e a comunicação, e a cooperação. Olhando-se para estes quatro elementos em si mesmos percebe-se desde logo que são percorridos pela intimidade. Diga-se que, por "leitura da mente", o autor não está a falar propriamente de mentalismo ou telepatia mas de uma disposição em que se «preveem e explicam as ações dos outros relativamente a um sistema complexo de "psicologia quotidiana", construções fundamentais nas quais se encontram os estados mentais, como pensar, querer e acreditar».[28] Tal como nas crianças que parecem ler as mentes de outras crianças quando estas expõem crenças face à realidade, Whiten acredita num certo reconhecimento de vários estados de perceção, de desejos e intenções que os indivíduos expressam e que podem ser lidos, como quando o sujeito A lê as intenções de B se declarar a C.[29] O elemento cultura surge como apanágio da existência das outras mentes, quer dizer, ele é o resultado da acumulação e produção de conhecimento a partir de outras mentes;[30] significa também que as mentes são moldadas por aquisições culturais e, por conseguinte, deve «haver uma relação importante entre o modo como a transmissão cultural e a leitura da mente ilustram a mente social profunda: a "epidemia"

---

[26] Alguns desses estudos são: I. Tooby, e, I. DeVore, «The reconstruction of hominid behavioral evolution through strategic modeling», *in* W. G. Kinzey, The *Evolution of HumanBehavior: Primate Models* (New York: Sunny Press, 1987), pp. 183-227; R. Potts, *Humantity's Descent: The Consequences of Ecological Instability* (New York: 1992, Avon Books); D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Oxford: Blackwell, 1996); D. Erdal, e, A. Whiten, «Egalitarianism and Machiavellian Intelligence in Human Evolution», *in* P. Mellars e K. Gipson, eds., *Modeling the Early Human Mind* (Cambridge: McDonald Inst. Monographs, 1996), pp. 139-150; H. Thieme, «Lower Paleolithic Hunting Spears From Germany», *Nature*, 385 (1997): pp. 807-810; P. Kinderman, R. Dunbar e R. P. Bentall, «Theory-of-mind deficits and causal attributions», *British Journal of Psychology*, 89 (1998): pp. 191-204; e M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

[27] Andrew Whiten, «A posição da "mente social profunda" na evolução da natureza humana», *in* Charles Pasternak, ed., *O que nos torna Humanos*, p. 135.

[28] Andrew Whiten, *op. cit.*, p. 136.

[29] «Contudo, mesmo que nos limitássemos ao mentalismo agora bem conhecido de crianças em idade pré-escolar, o sentido em que isto representa uma faceta da mente social profunda seria muito claro. As crianças desta idade conseguem penetrar profundamente nas mentes dos outros, podendo reconhecer quando os outros são orientados por crenças que não correspondem à realidade e, de facto, criando elas próprias intencionalmente essas crenças por atos de engano. De forma similar, a interpenetração mental profunda ocorre também em interações mais amistosas, como a que existe entre o professor e o aluno. As coisas tornam-se mais complexas quando terceiros tentam ler o que se passa nessas trocas, como quando "Maria suspeita que João quer que Carla pense que Maria não acredita nela" (…). A rede destas múltiplas interpenetrações mentais numa comunidade humana torna-a profundamente social num sentido sem precedentes no mundo natural». *Ibid.*

[30] «Assim, as mentes humanas são também profundamente sociais no sentido em que grande quantidade de conhecimento que acumulam (o "saber como" e o "saber que") é adquirida socialmente, a partir de outras mentes». *Ibid.*, p. 136.

de Sperber refere-se ao modo como os conteúdos de uma mente são lidos noutra (ou, no caso do ensino e doutrinação, deveríamos talvez dizer "escritos" noutra mente).[31]

Andrew Whiten sabe que existem imensas teorias que falam dos elementos "linguagem e comunicação" como elementos diferenciadores pelo que apenas enfatiza a "eficiência" com que são conseguidas (como a linguagem e a comunicação conseguem operar no mundo humano). Ou seja, a forma como uma mente humana é capaz de passar a outra mente uma ideia ou uma intenção (muitas dessas intenções, ideias, conhecimentos, são a base da transmissão cultural). Isto supõe o quarto elemento, a cooperação, que Andrew Whiten explica do seguinte modo:

> na minha exploração inicial da ideia de mente social profunda (Whiten, 1999), distingui dois aspetos diferentes (embora relacionados) da cooperação, cada um com formas distintas nos humanos. O primeiro, é essencialmente a coordenação de que os grupos humanos são capazes, de tal modo que o grupo como um todo age como um organismo bem coordenado. (…) O segundo aspeto da cooperação humana está relacionado com a coordenação, mas deve ser distinguido desta; tem a ver com as capacidades que emergem em determinados contextos sociais para agir de maneira igualitária, como distribuir recursos e relações de poder de forma equitativa.[32]

Assim, para Andrew Whiten, a natureza humana ao ter esta componente sócio-cognitiva demarcou-se das restantes espécies pela sua profunda sociabilidade. Ora, um dos pontos essenciais de uma *Intimalogia* é permitir a compreensão das relações intersubjetivas – e por que não afirmá-lo, da afirmação da existência de outras mentes –, pela forma como a intimidade tem de se dar na mente de cada um.

A formulação da intimidade como *I= Pr.Ic*, no quadro de construção de uma ontologia social, abre precisamente para existência nos nossos conteúdos mentais. Assim, a estimulação da intimidade e a expansão (pós-nascimento) da sua atividade, em relação ao sentido de autoidentidade e ao "ambiente", abre para a possibilidade de admissão dos estados mentais serem partilháveis, comunicáveis, isto é, através da simulação íntima que se opera no indivíduo. Como sugere Marc Jeannerod, o facto

> de um indivíduo ter estados mentais (intenções, etc.) permitir-lhe-ia ler e compreender os dos outros, fazendo o sistema utilizado para detetar os estados mentais dos outros parte do sistema que utilizamos para produzir os nossos próprios estados mentais. Conseguimos saber o que pensam os outros (aquilo em que acreditam, o que desejam) porque somos capazes de simular em nós próprios os mesmos estados de espírito e de nos colocar no lugar dos outros: suma, compreendo o outro porque sou capaz de fingir que sou o outro.[33]

---

[31] *Ibid.*.

[32] Andrew Whiten, *op. cit.*, p. 137.

[33] Marc Jeannerod, *A Natureza da Mente*, 133.

Nos estudos de Stein Bråten e Colwyn Trevarthen, são distinguidas três camadas ou níveis de intersubjetividade, através da comunicação e perceção consciente das intenções dos outros que são, segundos os autores, detetadas desde muito cedo, mas que permanecem operativas durante toda a vida.[34] Assim, temos, (I) a intersubjetividade primária (desde os primeiros meses): estabelecimento de simpatia direta com pessoas reais, expressão de sentimentos em íntimo contato recíproco sujeito-sujeito, o que implica um jogo do tipo proto-conversa;[35] (II) a intersubjetividade secundária (a partir de cerca dos nove meses): objetos de atenção conjunta e referenciamento emocional são trazidos para dentro do jogo, estabelecendo relações de companheirismo e, às vezes, convidando à aprendizagem imitativa (e também orientada a objetos);[36] (III) a intersubjetividade terciária (alcançada entre os 3 e os 6 anos): de conversação simbólica com companheiros reais e virtuais, ligados às habilidades de identificação e usando ideias de objetos e eventos, e levando a habilidades de segunda ordem para simulação mental da mente de companheiros de conversação.[37] É preciso notar que o *Homo Intimus* não vive nunca encerrado numa redoma (nem mesmo durante a gestação) num qualquer solipsismo metafísico. Pode entender-se isto dizendo, *grosso modo*, que os estados mentais dos outros estão de alguma forma dentro de nós, como diz Jeannerod «os nossos estados mentais dirigem-se para outros indivíduos que, por sua vez, constroem estados mentais que nos digam respeito. Portanto, os estados mentais já não devem ser descritos apenas do ponto de vista do sujeito que os produz mas sim do ponto

[34] «Tracing the growth of communication of purposes and concerns through the first two years has brought a richly nuanced account of how the child uses negotiation with other persons' awareness and intentions in the world to grasp meaning. The following summarizes the key steps that prepare the way for and support the elaboration of higher-order competences in communication and thinking, including conversational speech, creation of narrative explanations and sharing myths, beliefs and scientific ideas afforded by the ambient parental culture». Stein Bråten e Colwyn Trevarthen, *op. cit.*, p. 22.

[35] « I. The *primary intersubjective dialogues* of protoconversation and reciprocal sympathetic imitation exhibited in the first weeks of life lead to more lively *jokes and games* rich in emotions of 'other awareness'. Initiatives are tested in a teasing and provocative way. Affectionate attachments are strengthened by this play and build friendships around habitual 'formats' or 'rituals' of baby songs and action games in which the infants learn to take an ative part, for example, by an 11-days-old on the nursing table in a dance-like interplay with her mother (recorded 1990 by Bråten). An exchange of imitations and expressions of emotion may be elicited in the first hours after birth, the infant showing initiative as well as copying movements, which reveals that imitation to reproduce a movement made by another is but one element in the innate capacity for mutual engagement in two way expression of sympathetic interest». *Ibid*., p. 22.

[36] «II. *Secondary intersubjective attunement* in a *triangular* subject-subject-object format in which objects of joint attention and emotional referencing are brought into play as occurrences of mutual attention within trusting relations of companionship. The infant displays to others of knowledge and skill learned by sharing intentions and interests are animated by emotions of 'pride' and 'shame'. Others' object-oriented acts elicit participant perception or reenactment, for example by infants who learn to reciprocate their caregivers' spoon-feeding before their first birthday (e.g. as recorded by Bråten 1996), and sometimes help-oriented comovements realizing the other's (failed) intention, as in Trevarthen and Hubley's example of Tracy under 12 months 'helping' her mother move an object aside out of the way. In the final months of the first year the words people use to label people, objects or actions attract attention and invite imitation, then after 14 months or so the gestures and vocalizations of 'protolanguage' give way to clear speech. Toddlers soon begin to combine words to predicate linguistically, e.g. "Doggy Wet"; "Ball Roll" giving voice to shared topics and meanings found in joint and mutual awareness». *Ibid.*, p. 23.

[37] «III. *Tertiary intersubjective understanding* in conversational and narrative speech, entailing predication and a sense of verbal or narrative self and other in first-order modes of symbolic communication, and (from 3 to 6 years) second-order understanding of others' minds and emotion (theory or simulation of mind) opens for perspetive-taking and emotional absorption, even in fictional others, for self-other dialoguing in dramas of narrative imagination, for simulation of conversation partners' minds, and for listeners completing the speaker's aborted statements by virtue of other-centered participation (Bråten 2002)». Stein Bråten e Colwyn Trevarthen, *op. cit.*, p. 23.

de vista das propriedades que os tornam comunicáveis e compreensíveis por outros».[38] Está aqui a aludir-se à possibilidade de as mentes se "aperceberem" dos possíveis estados mentais de outros, o que não é uma ideia assim tão absurda se se pensar na existência dos memes. O reconhecimento do outro vai muito mais além do que o seu aspeto físico, e é por isso que se disse que a intimidade não é programável (o *Homo Intimus* pode mesmo distinguir entre o que é do domínio do humano do que não é).[39]

Hoje há estudos suficientes no campo da neurociência que justificam essa espécie de comunicação de estados mentais entre as pessoas,[40] e que vão no sentido de reconhecerem e admitirem (na falta de outra justificação para tais eventos), o papel dos processos intersubjetivos que se desenvolvem intimamente.[41] De acordo com Dean Radin é possível pensar-se numa espécie de rede de circuitos mentais (o que explicaria por exemplo os fenómenos paranormais), tal como se pensa em circuitos neuronais; é de crer que para Dean Radin uma *Intimalogia* poderia ser perfeitamente aceitável.[42]

O *Homo Intimus* no seu estar-sendo (em sociedade) manifesta sempre a profunda natureza íntima da mente. Se a natureza da mente se revê na relação, então o agir do homem é sempre o resultado dessa condição. É por isso que o *Homo Intimus* não só não pode deixar de conceber os outros, como de viver na sua dependência, que é assegurada pela mesma visão (dada pela intimidade da mente) que têm uns dos outros, anulando assim qualquer problema em torno das outras mentes. Não tendo a mente bases estritamente biológicas, metafísicas, espirituais, a *Intimalogia* admite a sua interligação e, portanto, não se concebem os homens como um «aglomerado de impulsos de base

---

[38] Marc Jeannerod, *op. cit.*, p. 172.

[39] «Sabemos, por exemplo, que o sujeito humano distingue facilmente um movimento biológico (produzido por outro ser vivo) de um impulso produzido por um sistema mecânico, mesmo se dispõe apenas de um pequeno número de índices. É em parte graças a esta faculdade particular e a partir dos índices da observação dos congéneres que cada um de nós constrói a sua própria teoria sobre a mente dos outros e o seu conteúdo». *Ibid.*, p. 174.

[40] «Human infants are motivated for social interactions and suggest that the development of an awareness of other minds is rooted in the implicit notion that others are like the self. We then marshal evidence from functional neuroimaging explorations of the neurophysiological substrate of shared representations between the self and others, using various ecological paradigms such as mentally representing one's own actions versus others actions, watching the actions executed by others, imitating the others actions versus being imitated by others.». Jean Decety e Thierry Chaminade, «When the self represents the other: A new cognitive neuroscience view on psychological identification», *Consciousness and Cognition*, 12 (2003), p. 577.

[41] «However, the mechanisms involved in intersubjectivity cannot be reduced to this common mapping, neither at the neurophysiological level nor at the cognitive level. This system is interwoven with self-consciousness, as well as with the phenomenological experience of agency. Thus one highly relevant issue, both in neuropsychology but also from an evolutionary perspetive, concerns how the self-versus-other distinction operates within these shared representations and which neural mechanisms are engaged in integrating and discriminating the representations activated by the self and those are activated by external agents. Our work suggests the inferior parietal cortex in conjunction with prefrontal areas plays an important role in how the self relates to other, as well as in the sense of agency. Finally, it is interesting to note that our ability to represent one's own thoughts and represent another's thoughts are intimately tied together and may have similar origins within the brain. (…) It is interesting to note that our ability to represent one's own thoughts and represent another's thoughts are intimately tied together and may have similar origins within the brain. Thus it makes sense that self-awareness, empathy, identification with others, and more generally intersubjective processes, are largely dependent upon the right hemisphere resources, which are the first to develops». Jean Decety e Thierry Chaminade, *op. cit.*, p. 591.

[42] «Minds are entangled with the universe, so in principle minds can nonlocally influence anything, including a collection of other minds or physical systems. Individual neurons in the brain combine into networks of neurons, giving rise to complex brain circuits and conscious awareness (or correlates of awareness). By analogy, individual minds may combine into networks of entangled minds, giving rise to more complex "mind circuits", forms of awareness, and collective psi effects beyond our conception». Dean Radin, *Entangled Minds*, p. 270.

física, mas como sendo moldados por, e inevitavelmente inseridos em, uma matriz de relações com as outras pessoas, procurando não só manter os nossos laços com os outros, como também diferenciarmo-nos deles».[43]

Perante isto, outra questão surge: e em relação aos animais, terão eles intimidade?

Hoje sabe-se que aquilo que separa o animal humano do animal não humano não é assim tão claro, pelo que a pergunta pode ser reformulada e reconduzida no sentido de saber se a intimidade pode ser um dos critérios para essa separação.

Em termos biológicos, em termos de código genético, a diferença entre humanos e não humanos é relativamente pequena, e não podemos de forma nenhuma afirmar que o animal humano é o único "animal" que dispõe de linguagem.[44] Ninguém duvidará certamente, e sem margem para qualquer dúvida, que há diferentes linguagens, que há diferentes formas de comunicação; sabe-se que mesmo dentro da dimensão humana as linguagens são muitas e se apresentam de diferentes formas, e é nesse registo que se entende o animal simbólico como produtor de signos e significados. É legítimo considerar-se que possam existir outras linguagens noutros seres e que, infelizmente, o homem pode não lhes ter acesso. Diferença reconhecida há muito tempo, mas pouco considerada. Leonel Ribeiro dos Santos, a propósito da diferença entre animais humanos e não humanos, recuando aos pensadores renascentistas refere que

> são refutadas as razões apresentadas pelos pensadores do Humanismo (embora estas não sejam expressamente nomeadas) para marcar a diferença humana relativamente aos animais: a razão, a linguagem, a sociedade, os costumes, a cultura. Que sabe o homem dos animais para se julgar acima deles? Cai assim aquele que era um tópico predileto da retórica antropológica dos humanistas: o confronto entre *humanitas* e a *animalitas*. Desse confronto o que ressalta é por certo um saldo positivo, mas agora a favor dos animais. Montaigne pratica um descentramento da perspetiva para poder ter uma adequada perceção e formular um juízo acerca do que não é humano. Desse modo ele não só consegue encontrar pertinência nas formas de vida animal, como sobretudo aprende a relativizar as formas de comportamento e de vida dos humanos.[45]

Não se pode deixar de reconhecer o caráter de legitimidade com que a *humanitas* vingou nos séculos da razão – nem se vê como poderia ser posicionada de outra forma, pois a razão era medida da *humanitas*. Vingou de tal forma que muitas das discussões em torno dos direitos dos animais, ainda hoje, parecem assentar nesse modelo de

[43] S. Mitchel, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration* (Harvard: Harvard University Press, 1988), p. 3.

[44] «Ssomos constituídos por mais de 30 000 genes com os seus 3000 milhões de pares de base, sabemos que os humanos e os chimpanzés partilharam um antepassado comum há cerca de seis milhões de anos e que, com eles, temos em comum 99,4% dos nossos genes. Por conseguinte, estamos ligados a todas as criaturas vivas e partilhamos, por exemplo, quase 40% dos nossos genes com as alfaces». Richard Harries, «Meio símio, meio anjo?», *in* Charles Pasternak, ed., *O que nos torna Humanos?*, p. 73.

[45] Leonel Ribeiro dos Santos, «O Humano, o Inumano e o Sobre-Humano no Pensamento Antropológico do Renascimento», *in* Pedro M.S. Alves, José Manuel Santos e Alexandre Franco de Sá, eds., *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, p. 78.

racionalidade. Contudo, nem todas as discussões são vãs, e a procura de determinação do estatuto de ser vivo e a atribuição de consciência podem servir, ao mesmo tempo, os intuitos de uma ontologia animal e de uma *Intimalogia*.[46] Uma ontologia (geral) animal desperta a misteriosa e enigmática questão de saber o que é ser animal.

Em termos genéricos, parece haver traços ou invariantes que formam a estrutura básica de toda a vida animal. Tais invariantes estão inevitavelmente ancoradas a um nível elementar que podemos designar como um nível pré-racional. Segundo Maria da Luz Pintos-Peñaranda parece ter sido a este nível que Husserl sugestiou que se pensasse,[47] um certo *a priori* biológico como fundamento ontológico para a interconexão entre animais humanos e animais não humanos, o que segundo a ensaísta acaba por revelar o horizonte e vínculo originário de interconexão intersubjetiva.[48] Para ela a "empatia" é um mecanismo natural de inter-relação espontânea e imediata entre todos os animais, e daí que a revisitação do conceito de sujeito se torne fundamental para a sua construção de uma ontologia animal no seguimento de Husserl.[49]

---

46 Recuando à Antiguidade Clássica, vemos que em Aristóteles o animal não humano assume o estatuto de ser vivo sem função deliberativa – algo característico dos seres racionais (que se dão vínculos de direito entre si), pelo que o homem pode dispor deles como bem lhe aprouver. São Tomás de Aquino e Kant aproximam-se do pensamento aristotélico: apenas os animais humanos têm direitos morais, o que significa também que os animais não teriam consciência de si (e, portanto, não poderiam ser seres morais). Adotando assim a racionalidade kantiana, dir-se-ia que são apenas meios para um fim (sendo o fim estar ao serviço do homem).
Para não se cair no erro e na tentação de se fazer uma história da filosofia animal, é de referir apenas algumas conceções mais relevantes para a conceção do animal. Descartes que tem uma conceção mecanicista do organismo, de que é sobejamente conhecida a animalidade que reveste os espíritos que animariam o humano. Acaba por negar a condição consciente aos organismos vivos não humanos, dado que só o homem teria pensamento e, portanto, capacidade para expressá-lo.
Renascentistas como Ficino, Carolus Bovillus, Nicolau de Cusa, Pietro Pomponazzi ou Pico della Mirandola, embora tentando harmonizar uma posição intermédia para o homem (no seio de todas as criaturas), perante a dificuldade em determinar a natureza ou lugar natural que ocupariam na Criação, obriga-os a remeterem-se para um discurso revestido de enormes artifícios linguísticos (senão mesmo de dificuldades na expressão do seu pensamento, de que se conhece a razão de tal cuidado), de que são bons exemplos o *Tractatus de Immortalitate Animae*, de Pietro Pomponazzi, (*Tractatus de Immortalitate Animae*, edição de B. Mojsisch (Hamburg: F. Meiner, 1990, pp. 224-226), ou a *Oratio de Hominis Dignitate* de Pico della Mirandola, que citamos: «Tomou o homem como obra de imagem indeterminada e tenho-o posto no meio do mundo assim lhe falou: não te demos nem um lugar certo, nem um rosto próprio, nem uma função peculiar, para que tenhas e possuas o lugar, o rosto e as funções que tu mesmo escolheres, segundo o teu desejo e a tua decisão. Para os outros seres a sua natureza está definida e limitada entre leis que por nós forma prescritas. Tu, porém, não limitado por nenhuns constrangimentos, definirás a tua natureza segundo o teu arbítrio, em cujas mãos te coloco. Pus-te no meio do mundo para que mais comodamente possas comtemplar o que há no mundo. Não te fizemos nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal para quebte representes a ti mesmo na forma que preferires, quase como se fosses teu arbitrário e digno escultor e inventor». Pico della Mirandola, *Oratio de Hominis Dignitate*, *in* O. Boulnois e G. Tognon, eds., *Oeuvres Philosophiques* (Paris: PUF, 1993), pp. 4-6.

47 É esta a posição que María da Luz Pintos-Peñaranda adota para a sua reflexão e fundamentação fenomenológica acerca da conexão entre espécies: «mais a cuestión que aqui se trata de pensar é se os próprios textos de Husserl podem axudar nesta reflexión. A tese que vou defender é que si, xa que en Husserl non só temos unha boa apoiatura para isto, senón que, mais ainda, áchase nel toda unha mensaxe ecolóxiva de caráter sorprendentemente audaz que hoxe pode ser pra nós todo *un modelo* a descubrir e a seguir: *os seus textos ofrecen a fundamentación, a nível ontolóxico, dunha actuación de respeto mútuo entre humanos-con-humanos e, tamén, entre humanos-con-non humanos*. (…) E ata onde eu alcanzo a ver, trátase da fundamentación mais radical e comprometida de todas cantas hai no âmbito da filosofia». María da Luz Pintos-Penaranda, «Humanos, inhumanos e non humanos. Fundamentación fenomenolóxica da conexión interespecies», *in* Pedro M.S. Alves, José Manuel Santos e Alexandre Franco de Sá, eds., *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006), pp. 253-254.

48 Segundo a autora podemos ver isto no «Apéndice XXIII à *Krisis* na nota de rodapé: «Isto que compartimos dase ao nível do aprori biolóxico, que é o nível básico no que todos os animais constituímos sentido (prerracional) e, polo tanto, o nível onde se assenta a subxectividade transcendental (non esquenzamos que ésta non tem nada que ver co razoamento intelectual!); e son este nível e esta constituición de sentido os que nos vinculan e ligan aos indivíduos dunha mesma especie *e* a unhas especies com outras dun modo tan orixinario e profundo que podemos decir que entre todos os animais formamos una grande e *transcendental intersubxectividade* en canto que todos somos "suxeitos" constitíntes de sentido (prerracional). Hai, pois, para Husserl un vínculo natural e, polo tanto, orixinario, interconectándonos a todos os animais; ou, por decilo dendê a nosa perspetiva humana, *forma parte da propria natureza dos humanos un vínculo orixinario e trascendental de interconexión intersubxectiva, prerracional, coas outras espécies animais*». *Ibid.*, pp. 254-255.

49 *Vide* Maria da Luz Pintos-Peñaranda, «Los derechos de todos los seres vivos a la Luz de la Fenomenologia», *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenologia*, 4 (2005): 99-115; «La recuperación de la animalidad.

A questão é delicada, e por exemplo no pensamento heideggeriano, o animal (não humano) não pode ocupar, de forma alguma, um lugar na sua ontologia. Isto é óbvio uma vez que o animal está privado de acesso ao ser enquanto tal. Dir-se-ia que o animal não humano está desprovido da capacidade "funcional" e privilegiada de se colocar e colocar o questionamento ontológico (só possível e acessível ao *Dasein* como *Dasein*). O *Dasein* enquanto ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) quer operar a superação clássica entre sujeito e objeto, entre *humanum* e *natura*. A destinação (e finitude) do ser humano na sua demanda ontológico-interpretativa é mais originária que qualquer forma determinante de essencialidade (a sua *ek*-sistência dá-se sempre como *homo humanus* num *mundus humanus*). O lugar de somenos importância conferido ao animal revela uma espécie de inacabamento da ontologia heideggeriana, no que concerne à possível configuração aglutinadora das manifestações dos "viventes" no mundo. A ser verdade que um cão não tem mundo, numa aceção puramente fenomenológica, não é menos verdade que é um ser vivente e que configura ou ajuda a configurar o mundo humano, e portanto, deveria ter assegurado um lugar nessa ontologia geral do "vivente".

María da Luz Pintos-Peñaranda redefine (a partir da leitura de Husserl) o universo do vivente que é marcado pela corporalidade somática, o que significa viver na imersão do mundo.[50] A configuração de possibilidades percetivas do vivente alarga inegavelmente o leque da ontologia animal e a autora, consciente desse alargamento, incita a pensar o "mundo" integralmente como lugar de perceção em que se situam os viventes.[51] Assim, Husserl teria, segundo a autora, fornecido uma justificação ontológica para se pensar o paradigma ecológico do nosso tempo, segundo duas direções ou objetivos: a primeira, argumentando que está na essência do humano uma ligação transcendental com os não humanos, e a segunda, modificando ou redefinindo o conceito tradicional de sujeito (através de um processo educacional dirigido à

Utilidad y aplicabilidad de la fenomenología a los cien años de su surgimiento », *in* César Moreno Márquez e Alicia Maria de Mingo, eds., *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología* (Sevilla; Sociedad Española de Fenomenologia/Univ. Sevilla, 2005), 369-388.

[50] «Isto significa, por un lado, que, como seres vivos, teñen o seu lado psíquico, a súa atividade psíquica, no sentido de que non viven dunha forma vexetativa como sí viven as plantas, "senón que viven – afirma Husserl – constantemente en atos dun eu (en atos" yoicos", diríamos en idioma Castelán)", en atos dun suxeito-eu cuia vida é intencionalide vivente e fluinte. E significa, por outro lado, que só se pode ter unha *vida intencional* sendo unha *corporalidade vivente* e, como tal, continuamente *percetiva* e, polo tanto, *práxica* en relación ao exterior, *en permanente experiencia de contacto* co seu mundo, co seu mundo entorno vital; e vivir un individuo no seu mundo vital vaille xa supoñer estar en permanente interacción com outros seres, conxéneres e tamén animais non conxéneres. Ser un ser vivente é, por própria definición, un ser interrelación corpóreo-percetivo-práxica constante com todo o que lle rodea ou a el chega dun modo direto ou indireto». María da Luz Pintos-Penaranda, «Humanos, inhumanos e non humanos. Fundamentación fenomenolóxica da conexión interespecies», pp. 255-256.

[51] «Todo animal experimenta, en canto corporalidade viva que é (*Leibkörper*) o seu próprio corpo somático (…) Todo o animal percebe o mundo que lle rodea non todo á vez, senón que se lle vai dando en distintas e sucessivas perspetivas. Nunca ningún animal pode estar en todas as perspetivas posibles ao mesmo tempo porque ser unha corporalidade viva, en movimento, supón *estar situado no seu corpo* e isto implica unhas possibilidades percetivas e de acción mais, támen, unhas inevitables limitacións percetivas e de acción. Por exemplo, se un individuo animal está situado dentro de una cova, nese momento percibirá o mundo *dende esa situación do seu corpo estando dentro da cova*, e dende aí percibirá aquelo que – segundo a espécie de que se trate – perceba nesse momento e situación; mais n on pode estar à vez tendo eas determinadas percepcións e aquelas que tería no caso de estar situado fisicamente fora dessa cova». *Ibid.*, p. 257.

sociedade), contemplada que esteja a inserção duma igualdade num horizonte originário (pré-racional) e transcendental comumente repartida em que todos os indivíduos sejam "sujeitos".[52] A solução apontada não só não é nova como permanece difícil de aplicar.

Prova disso é a experimentação com animais que é a bestialidade do humano posta em prática. O desrespeito para com os animais (não humanos) é marca do nosso próprio destino: desritualizámo-los para desviarmos o centro da razão humana e inscrevê-lo no coração da diferença entre o humano e o bestial, e isso justificou toda e qualquer "experimentação" *a priori*, justificou toda uma nova trajetória para um destino racial (supostamente) superior do ser humano.[53] Aqui a História fez nascer as suas ironias e provocou as suas lições (tantas vezes ignoradas) em relação às experimentações com seres humanos, desde as experiências macabras da Idade Média, às feitas com os povos colonizados, até aos campos de concentração nazis ou às experiências com as vítimas de Hiroxima (muitos dos sobreviventes foram objeto de estudo sobre os efeitos das radiações). A que se deve isto? Sem mais, pode dizer-se: à não compreensão do poder da intimidade em si mesma e da relação interespécies.

Como se sabe, Peter Singer sugeriu a necessidade de se alterar o pensamento em torno dos animais não humanos de acordo com a capacidade que eles teriam de sentirem emoções e de sofrerem (leia-se, sentir dor). Substituindo a pergunta se são racionais, o filósofo quer estabelecer a questão se eles serão capazes de sentir, colocando assim a senciência como critério moral fundamental.[54] Critério que não só se torna difícil de apurar como é restritivo para os restantes seres que ficam desprovidos de consideração moral (se se considerar que mais de 90% dos animais do planeta são invertebrados).[55]

Também Tom Regan se manifesta contra uso e abuso dos animais por parte dos seres humanos (no seu discurso de teor kantiano), defendendo que o animal é um fim em si e por si mesmo, no seu breve mas esclarecedor ensaio «Gaiolas vazias. Os direitos

---

[52] Esta conceção é deveras importante e interessante para a autora porque, «se eles som meros "obxectos" para nós, non teremos problemas de conciencia para tratalos como tal no nosso vivir de cada día, nin para facer com eles o que o nosso prexuicioso antropocentrismo siga promovendo. Mais, en vez disto, se cambiamos o concepto que temos en Occidente dos animais non humanos, e cambiamos as nosas valoracións para com eles, e pasamos a velos num primordial plano de igualdade por seren todos "suxeitos" nesse nível orixinario, biolóxico, transcendental e comúnmente compartido, estaremos moi perto de cambiar, tamén, a nossa actuación práxica para com eles e, plo tanto, de evitar, na medida en que isto sexa posible, as condicións de *vida indigna* ás que os estamos sometendo na meirande parte dos casos». *Ibid.*, p. 260.

[53] É ainda Baudrillard que serve de guia nesta discussão: «Animais de carga tiveram de trabalhar para o Homem. Animais de intimação são intimidados a responder ao interrogatório da ciência. Animais de consumo tornaram-se carne industrial. Animais de somatização são obrigados a falar hoje a língua "psí", a responder pelo seu psiquismo e pelos malefícios do seu inconsciente. Aconteceu-lhes tudo do que a nós nos acontece. O nosso destino nunca esteve separado do deles, e isto é uma espécie de amarga vingança sobre a Razão Humana, que foi usada para edificar o privilégio absoluto do Humano sobre o Bestial. Os animais não passaram, de resto, ao estatuto de inumanidade senão no decurso dos progressos da razão e do humanismo. Lógica paralela à do racismo. Não existe "reino" animal objetivo senão desde que existe o Homem». *Ibid.*, p. 164.

[54] «A aplicação do princípio de igualdade à inflição de sofrimento é, pelo menos em teoria, bastante fácil de entender. A dor e o sofrimento são maus e devem ser evitados ou minimizados, independentemente da raça, sexo ou espécie do ser que os sofre». Peter Singer, *Ética Prática*, trad. Alvaro Augusto Fernandes (Lisboa: Gradiva, 1993), p. 81.

[55] Na obra *Animal Liberation*, Peter Singer manifesta-se contra a realização de experimentos com animais, contra a caça e o comércio daí resultantes, contra as atividades de recreio que envolvem animais e, portanto, a favor do vegetarianismo. Contudo, ao estabelecer a senciência como critério moral, na sua tentativa de determinar a fronteira entre seres sencientes e não-sencientes, sugere que a mesma se possa situar algures entre o "camarão e a ostra".

dos animais e a vivissecção», onde é revelador a defesa que o autor faz dos direitos dos animais.[56] Manifesta-se contra o argumento dos benefícios que faz eco do uso e abuso dos animais não humanos em experimentação laboratorial (com efeitos danosos):[57] a vivissecção traz benefícios para os seres humanos e vivemos melhor devido a ela. Tom Regan reconhece que há defensores do "argumento dos benefícios" que não são indiferentes ao modo como os animais são utilizados, o que não o impede de prosseguir na revelação daquilo que esse argumento "omite". Segundo Tom Regan há três insuficiências nos defensores desse argumento: 1. os progressos relativos à saúde humana devem-se, não à prática da vivissecação mas às melhorias nas condições de vida (por exemplo, a instauração do saneamento básico); 2. a incapacidade em reconhecer e ignorar os milhões de mortes infligidas devido à prescrição de medicamentos testados em animais (extrapolando do modelo animal para o humano e não assegurando resultados fidedignos); 3. a incapacidade dos defensores em explicar o modo como se deve comparar os benefícios e danos entre espécies diferentes.[58] Neste texto, a longa lista de "objeções e réplicas" do autor em relação aos direitos dos animais fala por si mesma. De realçar que para Tom Regan, os seres que têm dignidade inerente são aqueles que têm consciência de si, o que implica possuírem as capacidades de desejar e crer (e mesmo de constituírem alguma projeção futura). Sob esta conceção recaem naturalmente os mamíferos mais evoluídos (o que permite que os adeptos da ética biocêntrica ou ecocêntrica o possam acusar de desrespeitar o ser vivo).

Em face da posição de Tom Regan, e evitando esse reducionismo, Paul Taylor afirma que qualquer organismo tem valor intrínseco (animais, plantas e mesmo micro-organismos). Funda esta posição (ética biocêntrica), argumentando que deve ser considerado todo o ser orgânico que possua "um bem próprio" (que revele um sistema de autopreservação e autorrealização), e por isso se deve assumir que «uma atitude de respeito para com a natureza consiste em encarar as plantas selvagens e os animais dos ecossistemas naturais terrestres como portadores de dignidade inerente».[59]

---

[56] Tom Regan, «Gaiolas vazias. Os direitos dos animais e a vivissecção» *in* Cristina Beckert e Maria José Varandas, Orgs., *Éticas e Políticas Ambientais* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004), pp. 95-108.
Ensaio publicado inicialmente em *Animal Experimentation: Good or Bad?* (London: Hodder & Stoughton, 2002), pp. 19-36.

[57] «Nenhuma pessoa razoável nega que a investigação pode causar sofrimento aos animais. Entre os procedimentos experimentais inclui-se o afogamento, a asfixia, a inanição e queimaduras; cegar animais e destruir as suas capacidades auditivas; danificar-lhes os cérebros, amputar-lhe membros, destruir-lhes órgãos; induzir ataques cardíacos, úlceras, paralisias a apoplexia; obrigá-los a inalar fumo de tabaco, a beber álcool e a ingerir diversas drogas, como a heroína e a cocaína». Tom Reagn, *op. cit.*, p. 96.

[58] Tom Reagn, *op. cit.*, pp. 87-88.

[59] Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 76.
Veja-se o caso de uma planta: cresce, reproduz-se, tenta preservar-se, pelo que a sua vida constitui um valor intrínseco uma vez que tem um sistema de espontâneo de vida (autopreservação e autorrealização). Partindo desta perspetiva centrada na "vida", Paul Taylor afirma que «temos *prima facie* obrigações morais que são devidas às plantas e aos animais, enquanto membros da comunidade biótica terrestre. Somos moralmente obrigados a proteger ou a promover o seu bem por si próprios». Paul Taylor, «The Ethics of Respect for Nature», *in* M. E. Zimmerman e J. B. Callicot (eds), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology* (New Jersey: Prentice Hall, 1998), p. 72.

Os estudos sobre as capacidades intelectuais dos animais não são novos, mas eram dirigidos de acordo com a etologia (o que condicionava muito a pesquisa pois significava identificar no comportamento animal alguma forma de cognição ou senciência, o que à partida dirigia a investigação num só e mesmo sentido). A experiência pioneira de Gordon Gallup feita com chimpanzés (nos anos 70), procurava demonstrar o reconhecimento do *Self* (refletido) num espelho fornecendo a evidência de alguma forma ou estado de consciência. O chimpanzé demonstra estar consciente de que aquele reflexo no espelho corresponde a si – foi-lhe colocada uma mancha de tinta na cabeça –,[60] quando ele a inspeciona.[61] Note-se que outros primatas com a mesma experiência não demonstraram essas capacidades.[62] Tais conclusões são difíceis de aceitar para o ser humano que sempre esteve no centro do universo. Uma questão interessante é verificar, pela não existência de linguagem humana, a atribuição da existência da consciência animal. Neste sentido, fornecer um argumento ao contrário pode ser uma boa forma de aclarar o assunto.

Carlos João Correia parte da análise do livro de António Damásio, *O Sentimento de Si*, para fornecer uma ilustração similar do problema: Emily sofre de "agnosia facial", não reconhece rostos, e no caso, nem mesmo o seu rosto frente ao espelho.[63] Emily vai a uma consulta médica, pede um espelho e coloca-se em frente dele mas é incapaz de se reconhecer; sabia, no entanto, que tinha sido ela a pedir o espelho e, como está consciente de si, chega à conclusão que aquela imagem no espelho deve ser ela. Tomando esta descrição, Carlos João Correia acrescenta algo mais para ir ao encontro do argumento, imaginando «que Emily, o que não é o caso, sofria de uma outra lesão, que a impedisse de comunicar com outras pessoas. Provavelmente, diríamos que ela não tinha "consciência de si" e alguns mais apressados até afirmariam que não tinha

[60] «Behavior including social behavior such as bobbing, vocalizing, threatening and so on),was sampled every 30 seconds and recorded in selected categories for one 15-minute session each morning and afternoon. Two observers recorded data and periodically compared results. The social stimulus properties of the reflected image are initially very much in evidence, but social responsiveness declines rapidly over a period of days. Conversely behaviors ostensibly direct toward the self with the aid of the mirror increase in all animals over a period of days. Such self-directed responding took the form of grooming parts of the body which would otherwise be visually inaccessible without the mirror, picking bits of food from between the teeth while watching the mirror image, visually guided manipulation of anal-genital areas by means of the mirror, picking extraneous material from the nose by inspecting the reflected image, making faces at the mirror, blowing bubbles, and manipulating food wads with the lips by watching the reflection. In all instances of self-directed behavior, the self is the referent through the reflection, whereas in cases of social behavior the reflection is the referent». Gordon G. Gallup, Jr, «Chimpanzees: Self-Recognition», *Science* [New Series], 167: 3914, (1970), p. 86.

[61] «On occasion, mark-directed behaviors also took the form of direct visual inspection of the fingers which were used to touch marked areas even though the dye had long since dried and was not transferable to the fingers». *Ibid.*, p. 87.

[62] «Such a decisive difference between monkeys and chimps is particularly interesting in view of the fact that most investigators have found only relatively slight quantitative differences on other, more traditional, behavioral tasks. Recognition of one's own reflection would seem to require a rather advanced form of intellect; it is know, for example, that at least some mentally retarded children apparently do not have the capacity to recognize themselves in mirrors. Moreover, insofar as self-recognition of one's mirror image implies a concept of self, these data would seem to qualify as the first experimental demonstration of a self-concept in a subhuman form». *Ibid.*

[63] «Trata-se de uma senhora chamada Emily que sofre de uma doença neurológica conhecida por "agnosia facial". No caso específico de Emily, a sua doença é causada por uma lesão nos córtices de associação visual localizados na transição dos lobos occipital e temporal do cérebro. Ela padece de uma doença neurológica que lhe impossibilita o reconhecimento de rostos, em particular do seu». Carlos João Correia, «Para lá do Espelho-Reflexões sobre a Consciência nos Animais», p. 87.

consciência nenhuma, que seria apenas uma "zombi", isto é, um organismo que responderia automática e instintivamente a um conjunto de sinais».[64]

Recuperando os estudos de Gordon Gallup, e se se coordenar com o caso "Emily", parece estar-se perante um (aparente) paradoxo, pois Emily é alguém capaz de

> ter *plena consciência de si* e, no entanto, não ser capaz de se reconhecer numa imagem sua, seja ela num espelho ou numa fotografia. Em termos conceptuais, podemos concluir que a "consciência de si" não exige a *aperceção de si* numa *imagem exterior*. Emily pode mesmo ver uma fotografia sua e até desconfiar que está em face de uma pessoa hostil, pois se há algo que a paciente não perdeu foram as emoções e o sentimento de si.[65]

Parece que ninguém duvidaria de que Emily não seria um ser consciente, pelo que é legítimo considerar-se que também não se deva duvidar dos animais não humanos (a quem se tenham reconhecido a senciência, a consciência, a perceção de cores, odores, sons, etc.), pelo facto de estes não se reconhecerem ao espelho. Para Carlos João Correia este é o ponto fundamental e sublinha que vai ao encontro (segundo o autor) de uma das teses de António Damásio, de que «a consciência gera, no próprio ato de produzir-se, *o sentimento de si*. Não se trata de identificar consciência e si [*self*], mas sim de mostrar que estamos perante dois fenómenos indissociáveis».[66]

Carlos João Correia refere ainda o caso da gorila Koko que é estudada há vários anos na "California Gorilla Foundation" (estudo sobre a capacidade de linguagem dos primatas).[67] Analisada na obra de Jeffrey Masson e Susan McCarthy, *When Elephants Weep*, estes referem que Koko além da consciência de si, exprime também vergonha.[68] António Damásio estabelece não só que a consciência de si pode ser gerada por seres não humanos,[69] como é gerada por todos os seres que têm sistema nervoso central.

As pesquisas lideradas por Philip Low revelaram que nos mamíferos havia também o (neo)córtex cerebral, ainda que mais pequeno, e que nos primatas se encontrava mais desenvolvido (pensava-se que o ponto de diferenciação entre os animais e os humanos seria a estrutura do córtex cerebral, em concreto o neocórtex, que

---

[64] Carlos João Correia, «Para lá do Espelho-Reflexões sobre a Consciência nos Animais», p. 87.

[65] *Ibid*., p. 88.

[66] Carlos João Correia, *op. cit.*, pp. 88-89.

[67] *Cf*. Marc Hauser, *Wild Winds. What Animals Really Think* (Harmondsworth: Penguin, 2000).

[68] Carlos João Correia, «Para lá do Espelho-Reflexões sobre a Consciência nos Animais», p. 90.
A obra e passagem mencionadas encontram-se em Jeffrey Moussaief Masson e Susan McCarthy, *When Elephants Weep. The Emotional Lives of Animals* (New York: Delacorte Press, 1995), pp. 182-183.

[69] «Em resumo, a consciência nuclear é um fenómeno biológico simples; possui um único nível de organização; é estável ao longo da vida do organismo; não é exclusivamente humana; e não está dependente da memória convencional, da memória de trabalho, do raciocínio ou da linguagem. Por outro lado, a consciência alargada é um fenómeno biológico complexo, possui vários níveis de organização, e evolui ao longo de toda a vida do organismo. Embora acredite que a consciência alargada também se encontra presente de forma elementar em alguns seres não humanos, ela só atinge o seu auge nos seres humanos». António Damásio, *O Sentimento de Si*, 36.

teria aparecido filogeneticamente mais tarde). A "Francis Crick Memorial Conference", na Universidade de Cambridge divulgou muitos desses estudos e foi aí que se redigiu e proclamou a "Cambridge Declaration on Consciousness".[70] Assinaram a declaração treze neurocientistas de várias instituições (do Caltech, do MIT e do Instituto Max Planck),[71] onde ficou admitida a existência de "consciência" em diversos animais (como gatos, cães e pássaros e outros)[72] através de estudos de análise de ondas cerebrais.

Em face destes estudos têm surgido outros que alargam a pesquisa, nomeadamente aos insetos. Neles já não se procura determinar o grau de inteligência,[73] mas determinar algum grau de consciência neles. O ensaio de Christof Koch, «como é ser uma abelha?» (2008), na tradição ensaística de Thomas Nagel, é disso exemplo.[74]

Sabendo-se que estes insetos estabelecem uma boa comunicação entre eles, sabendo-se da sua capacidade de perceção de cores e cheiros (comunicação realizada através da libertação de feromonas), sabendo-se da sua capacidade de adaptação e navegação (que é segundo os cientistas, reveladora da memória associativa), entre outras características e, apesar do reduzido tamanho de tecido cerebral – cerca de um milímetro cúbico –, revelar contudo, uma densidade neural dez vezes mais elevada que os mamíferos,[75] pode ser que estes seres mais pequenos possam ter alguns estados subjetivos como sugere Christof Koch. Naturalmente esta é uma posição que levanta inúmeras e variadas questões e não é de fácil aceitação.[76] A consciência só é ou só

[70] Conferência realizada em 7 de julho de 2012, na Universidade de Cambridge, onde se lê no final da declaração: «We declare the following: "*The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates*». Declaração disponível em acesso aberto e acedido em dez. 2015: http://fcmconference.org/ img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf

[71] A "Cambridge Declaration on Consciousness [in Non-Human Animals]" foi publicamente proclamada por Philip Low, David Edelman e Christof Koch, na Universidade de Cambridge em 7 de julho de 2012, na conclusão da conferência. Redigida por Philip Low e editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, Bruno Van Swinderen e Christof Koch. Assinada na presença de Stephen Hawking.

[72] Ficou ainda assinalada a possibilidade de existir consciência nos invertebrados como o polvo. As pesquisas têm demonstrado que estes animais têm a capacidade de perceberem a sua própria existência e o mundo à sua volta. Um dos contributos importantes para estas conclusões tem sido dado pela neurociência que ao mapear as áreas do cérebro, descobriu que as áreas cerebrais que nos distinguem dos outros animais não são as que produzem a consciência.

[73] *Vide* Martin Giurfa, *et al.*, «The Concepts of "Sameness" and "Difference" in an Insect», *Nature*, 410 (Apr 2001): pp. 930-933; Robert Brandt, *et al.*, «Three-Dimensional Average-Shape Atlas of the Honeybee Brain and Its Applications», *Journal of Comparative Neurology*, 492 (Nov 2005): pp. 1-19.

[74] Christof Koch, «What is it like to be a bee?», *Scientific American Mind*, (Dec.2008/Jan 2009): pp. 18-19. Em acesso aberto em: https://christofkoch.files.wordpress.com/2013/12/cr-bees09.pdf
Nota: Brian D. Earp escreveu um artigo com o mesmo nome que publicou na revista *Think* mas nada adianta em relação aos estudos ou à reflexão filosófica.

[75] «Although these experiments do not tell us that bees are conscious, they caution us that we have no principled reason at this point to reject this assertion. Bees are highly adaptive and sophisticated creatures with a bit fewer than one million neurons, which are interconnected in ways that are beyond our current understanding, jammed into less than one cubic millimeter of brain tissue. The neural density in the bee's brain is about 10 times higher than that in a mammalian cerebral cortex, which most of us take to be the pinnacle of evolution on this planet. (…) Bees live in highly stratified yet flexible social organizations with group decision-making skills that rival academic, corporate or government committees in efficiency. Bees can fly several kilometers and return to their hive, a remarkable navigational performance. Their brains seem to have incorporated a map of their environment. And a scent blown into the hive can trigger a return to the site where the bee previously encountered this odor». Christof Koch, *op. cit.*, pp. 18-19.

[76] Christoph Koch escreve em conclusão: «The trouble is that bees are so different from us and our ilk that our insights fail us. But just because they are small and live in colonies does not mean that they can't have subjetive states, that they can't smell the fragrance of the golden nectar or experience the warm rays of the sun or maybe even have a primitive sense of self. I am not a

parece ser importante para os humanos. A consciência desempenha um papel efetivamente relevante e complexo nas vidas humanas e nas relações que permite estabelecer. Para Nicholas Humphrey, o facto de o humano estar sujeito a uma "maior pressão pela seleção natural" ter-lhe-ia permitido evoluir e estar ciente do que é ter uma consciência fenoménica (aquilo que o autor chama de diferenças evolutivas de qualidade fenoménica).[77] Contudo, o autor reconhece que as qualidades da consciência fenoménica «continuam a ser as mesmas em toda a espécie consciente existente»:[78]

> o que podemos ver são as consequências comportamentais, e estas não têm necessariamente um mapeamento único para os estados mentais internos que as produzem. Retomando uma analogia já apresentada anteriormente, o mesmo sorriso pode ser produzido por muitas piadas diferentes.
> No fim de contas, talvez só haja uma maneira de saber, que consistiria em entrar na cabeça do sujeito – armados de leis neurofenomenológicas corretas para proceder à tradução entre atividade cerebral e representações conscientes.[79]

Talvez não seja necessário entrar na cabeça dos sujeitos como sugeriu Humphrey; talvez baste apenas uma mudança de mentalidade e com isso uma mudança de atitude, pois esta não muda sem aquela. Ecoam as palavras de Baudrillard: «a nossa sentimentalidade relativamente aos animais é o sinal particularmente seguro do desprezo que lhes votamos. (…) A sentimentalidade não é mais que a forma infinitamente degradada da bestialidade».[80]

A recusa, ainda muito vigente na sociedade, de aceitar a atribuição de características tradicionalmente imputadas ao homem, é reveladora da nossa própria "animalidade" especista, reveladora da nossa tentativa de superar a animalidade evolucionista. Agamben refere que o humano, o "aberto" (seguindo a reflexão heideggeriana) é apenas a apreensão do não-aberto animal, e talvez por isso o homem

---

mystic. I am not arguing for pan-psychism, for the notion that anything is conscious. Nor am I assuming that bees can reason or can reflect on their fate as animated cartoon bees. What this dilemma highlights is that there is no accepted theory of consciousness, no principled theory that would tell us which systems, organic or artificial, are conscious and why. In the absence of such a theory, we must at the very least remain agnostic about consciousness in these creatures». Christof Koch, *op. cit.*, p. 19.

[77] «Parece haver dois cenários possíveis. Por um lado, poder-se-ia dar o caso de a consciência fenoménica, tendo evoluído sob a influência de outros factores, tal como o simples amor à vida e o valor de ter um eu nuclear substancial, ter atingido um ponto alto muito antes de os seres humanos e a reflexão intelectual terem entrado em cena. Nesse caso, a qualidade da consciência já seria uma espécie de acessório – e hoje continuaria a ter aproximadamente o mesmo papel onde quer que exista consciência na Terra. Embora a consciência contribuísse para a sobrevivência humana de maneiras que nunca se verificaram com outros animais – e embora isto pudesse ter produzido modificações na maneira como os humanos têm acesso à consciência, como por exemplo, quando sonham – não se teriam registado modificações na qualidade básica. Por outro lado, pode ter-se dado o caso de os novos usos que os humanos faziam da consciência terem criado oportunidades para fazer o trabalho ainda melhor "aperfeiçoando" a qualidade da experiência fenoménica enquanto tal: especificamente, de modo a desencadear o medo do nada, a aumentar o sentimento de temor, a acentuar a solidão e a individualidade, a encorajar os pensamentos sobre a imortalidade, e assim sucessivamente». Nicholas Humphrey, *op. cit.*, pp. 245-246.

[78] *Ibid.*, p. 247.

[79] *Ibid.*, p. 252.

[80] «É proporcional a este desprezo. É à medida da sua relegação para a irresponsabilidade, para o inumano, que o animal se torna digno do ritual humano de afeto e de proteção, como a criança à medida da sua relegação para um estatuto de inocência e infantilidade. (…) Comiseração racista, com isto ridicularizamos os animais até se tornarem eles próprios sentimentais». Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 166.

moderno tente por meio da técnica governar essa animalidade latente.[81] Com alguma ironia, a animalidade está enraizada não apenas biológica e metafisicamente, mas também culturalmente, e nesse sentido pode servir muitos propósitos.[82]

Hoje, sacrificam-se animais não por respeito (como nos rituais divinos) mas porque foram domesticados e se fizeram deles seres racialmente inferiores (a "raça" tem justificado toda uma série de crimes), submetidos à dimensão da justiça, da moral e da ética dada pelos humanos.[83] **A** misteriosa trajetória traçada aos animais não deixa de ser intrigante, imprevista e impregnada de uma sentimentalidade perdida: da adoração dos altares aos cemitérios de cães, dos sacrifícios divinos à venda em *petshops*, dos matadouros – haverá nome mais arrepiante para um lugar? –, à *passerelle* dos zoos, expôs-se a fragilidade e vulgaridade (do próprio estatuto) do ser vivo e do homem.

Regressando à questão: existe intimidade nos animais e com os animais? A resposta é sim embora condicionada. Desde logo porque se exige mais aprofundamento sobre o universo animal: se parece aceitar-se que um chimpanzé ou um golfinho demonstrem um registo próximo à intimidade, já uma lesma ou uma cigarra não o parece. Se se retomar e reinventar um sentido originário de uma ontologia animal de base igualitária, em que se possa reconhecer a existência de uma ligação metafísica que une humanos e animais; sim, se se admitir que se partilha uma corporalidade carnal, de que em muitas espécies há sujeitos somáticos (independentemente dos diferentes graus de complexidade), e que está presente no mesmo mundo. É possível ter intimidade com alguns animais na medida em que enquanto humanos lhe atribuímos estatuto moral e os admiramos pelas suas características, reconhecendo neles a sua senciência.[84] Se atentarmos no seu comportamento social, e considerando que muito desse comportamento revela sinais de empatia e de preocupação tal como nos humanos (e

[81] *Cf.* Giorgio Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. Joël Gayraud (Paris: Payot et Rivages, 2006).

[82] Como refere António Fernando Cascais: «a imaturidade animal crónica do homem, produto de um nascimento cada vez mais prematuro, faz com que o seu fracasso no seu ser animal e em manter-se animal o precipite para fora do seu ambiente e logre adquirir um mundo no sentido ontológico. Esta revolução antropogenética faz-se acompanhar, desde o início, pela epopeia paralela dos animais domésticos cuja vinculação às casas dos homens não é apenas uma questão de amassamento, mas também de adestramento e de criação. (…) Acontece que a antropotécnica política em que, quer oculta quer declaradamente, se verte a filosofia política ocidental desde o seu dealbar, tem por objetivo não apenas conduzir pelo caminho da mansidão um rebanho já de si manso, mas antes empreender uma nova criação sistemática de exemplares humanos mais próximos dos arquétipos». António Fernando Cascais, «A Bioarte na Encruzilhada da Arte, da Ciência e da Ética», *in* Palmira Fontes da Costa, ed., *Ciência e Bioarte. Encruzilhadas e Desafios Éticos* (Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2007), p. 89.

[83] Utilizemos as palavras de Baudrillard: «os que outrora sacrificavam os animais não os tomavam por animais. E mesmo a Idade Média que os condenava e os castigava nas formas estava com isto bem mais perto deles que nós, a quem esta prática causa horror. Eles consideravam-nos culpados: era fazer-lhes uma honra. Nós temo-los na conta de nada, é sobre esta base que somos "humanos" com eles. Já não só os sacrificamos, já não os castigamos, e orgulhamo-nos disso, mas é simplesmente porque os domesticámos, pior: porque fizemos deles um mundo racialmente inferior, mais digno da nossa justiça, justamente do nosso afeto e da caridade social, mais digno do castigo e da morte, mas também da experimentação e da exterminação, como carne de talho». Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 166.

[84] «Eu usaria o mesmo critério que se aplica a um animal para decidir se é consciente ou não. Um bebé recém-nascido olha em redor, procura a fonte de um novo som, reage de maneira diferente à voz da mãe e quando tem fome procura o seio, certamente através de sinais olfactivos, gustativos e tácteis, deixando-o quando está saciado e adormece. Pensa que enquanto não tiver categorias linguísticas na cabeça a criança não é consciente?» Zara Houshmand, Robert B. Livingston e Allan Wallace, *op. cit.*, 40.

aqui incluem-se outros seres para além de primatas), então é possível que alguns animais tenham intimidade (enquanto *I= Pr.IC*) se considerarmos que possam existir ou diferentes graus de intimidade (tal como Damásio sugeriu para a consciência de *Si*) ou diferentes formas de aceitação do conceito de intimidade aplicados a eles.[85] Alguns animais não humanos podem ter um certo grau de intimidade que pode revelar-se como uma consciência afetiva. Em qualquer dos casos, é aceitável que a intimidade possa revelar princípios filosóficos que permitam essa atribuição, uma vez que a intimidade, acima de tudo, se relaciona primeira e originariamente com a vida.

Antes das perspetivas eticistas, Albert Schweitzer, no princípio do século XX, já alertava as consciências para a "reverência pela vida".[86] A sua defesa dos seres vivos estabelece-se na declaração da "vontade-de-viver", que seria existente em todos os seres vivos,[87] e que se estrutura a partir de pressupostos filosóficos, místicos e espirituais.[88] Assim, esta veneração pela vida é transcendente e imanente ao mundo. Esta sacralização dos seres vivos, com quem se partilha o mundo, determina a responsabilidade em relação a todo o ser vivo,[89] implicando um maior conhecimento e uma mudança de mentalidade. Albert Schweitzer reconhece a inevitabilidade de alguns comportamentos dos seres humanos (por exemplo, ter de matar animais para alimentação, etc.), mas isso não invalida, segundo ele, que se pare a mudança de comportamentos ou de hábitos.

Recuperando o sentido implícito da vida como bem maior, os animais humanos podem e devem atribuir estatuto moral aos animais não humanos, pois muito daquilo que é a vivência da intimidade foi construída com eles ou a partir deles (seja o medo suscitado pela presença do tigre-dentes-de-sabre ou do cão como fiel companheiro).

---

[85] Veja-se a experiência realizada com ratinhos em que estes revelaram socialização e partilha da comida (em condições de não-recompensa ou treinamento): «Whereas human prossocial behavior is often driven by empathic concern for another, it is unclear whether nonprimate mammals experience a similar motivational state. To test for empathically motivated prossocial behavior in rodents, we placed a free rat in an arena with a cagemate trapped in a retainer. After several sessions, the free rat learned to intentionally and quickly open the retainer and free the cagemate. Rats did not open empty or object-containing restrainers. They freed cagemates even when social contact was prevented. When liberating a cagemate was pitted against chocolate contained within a second retrainer, rats opened both restrainers and typically shared the chocolate. Thus, rats behave prossocially in response to a conspecific's distress, providing strong evidence for biological roots of empathically motivated helping behavior». Inbal Bem-Ami Bartal, Jean Decety e Peggy Mason, «Empathy and Prossocial Behavior in Rats», *Science*, 334: 6061 (Dec 2011): pp. 1427-1430.

[86] Por exemplo: Kenneth E. Goodpaster, «On being morally considerable», *Journal of Philosophy*, 75 (1978): pp. 308-325; Nicholas Agar, *Life's Intrinsic Value* (New York: Columbia University Press, 2001); Robin Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century* (London: Polity-Blackwell, 2003); *Creation, Evolution and Meaning* (London: Ashgate, 2006); e Nicholas Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge: the MIT Press, 2010).

[87] *Cf.* Albert Schweitzer, «The Ethics of Reverence for Life», *in* Marvin Meyer e Kurt Bergel, *Reverence for Life, The Ethics of Albert Schweitzer for the Twenty-First Century* (New York: Syracuse University Press, 2002), p. 129.

[88] «Another commentary: a universal ethic has great spiritual significance. Ordinary ethics is too narrow and shallow for spiritual development. Our thought seeks ever to attain harmony with the mysterious Spirit of the Universe. To be complete, such harmony must be both ative and passive. That is to say, we seek harmony both in deed and in thought». *Ibid.*, p. 132.

[89] «The belief that elemental thought can lead us today to an affirmative ethic of life and the world, for which it has searched in the past in vain, is no illusion. The world does not consist of phenomena only; it is also alive. I must establish a relationship with my life in this world, insofar as it is within my reach, one that is not only passive but ative. In dedicating myself to the service whatever lives, I find an activity that has meaning and purpose. The idea of reverence for life offers itself as the realistic answer to the realistic question of how humankind and the universe are related to each other. (…) the only possible way of giving meaning to his existence is to raise his physical relationship to the world to a spiritual one». *Ibid.*, p. 133.

Capítulo 13

O Tempo em Intimidade.

O tempo vivido em intimidade. O tempo exige a consciência ou como sem consciência não há tempo. Espaço para o tempo? As dimensões do tempo na intimidade. A intimidade que se vê no tempo e o tempo como registo da intimidade.

Pensar o tempo da intimidade parece ser em si mesmo uma tarefa impossível. Já pensar a intimidade do tempo pode ser uma reflexão possível. As dificuldades são imensas e assolam imediatamente à ponderação pois a assunção de que a intimidade teria um tempo não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma questão perturbadora e desafiante. Por mais que os físicos nos digam que medem o tempo (através de fórmulas matemáticas muito elaboradas), pensar algo como o tempo requer a habilidade de pensar "coisas", de pensar sobre as vivências – pois é nelas que se vive e por conseguinte é com elas que se tem a experiência da temporalidade –, sobre as quais a humanidade, tal como a conhecemos, se erigiu. A questão a colocar é assim: como se pode medir algo que os sentidos não parecem captar senão pelo uso de aparelhos? Por outro lado, poderá perguntar-se se se pode medir o tempo sem sentidos? Residirá aqui o estranho paradoxo de só a consciência sentir o tempo ainda que esse sentir seja dado pelos sentidos? É certo que a visão possibilita as imagens do mundo, e pode observar-se se o nosso amigo de infância envelheceu ou não, se o carro ganhou ferrugem com o tempo, se o iogurte passou do prazo de validade, mas é a consciência que fornece esse entendimento, não a visão. A não perceção do tempo é indiscutível. Contudo, se se prestar a devida atenção, um minuto não se pode ver nem sentir, nem tão pouco escutar, saborear ou cheirar, mas isso não significa que não se tenha, de alguma forma, uma noção da presença do tempo. A verdade é que o tempo partilha com a intimidade dessa mesma configuração que é a invisibilidade, e assim é razoável considerar-se que pode haver um fundo de verdade na afirmação de que quanto mais invisível é uma realidade, mais concreta ela se torna. Uma *Intimalogia* não descura, não pode descurar o tempo porque o homem é, não apenas o seu medidor, mas aquele que sente o tempo. Através da intimidade da mente deve procurar-se pensar o que é essa coisa a que se chama tempo, essa coisa que parece deixar a sua marca na existência.

Dir-se-ia que os relógios medem o tempo – ninguém parece duvidar disto – e por isso se sabe as horas e os minutos do dia. No entanto, tal afirmação esconde uma formulação que foge à dimensão da caracterização do tempo, e por isso pode ser considerada, de algum modo, incorreta. Os relógios não medem exatamente o tempo; medem alguma coisa é certo, mas não se sabe ao certo o quê. Medem um dia de

trabalho, a duração de um discurso político, o horário de trabalho, as horas de estudo numa dissertação de doutoramento e muitas outras coisas. Medem as coisas que passam como diriam os filósofos de Mileto (Tales, Anaximandro entre outros). Não há qualquer novidade aqui, Heraclito sabia que tudo fluía, que havia mudanças que se observavam na *Physis* e que eram inegáveis, do nascimento, ao crescimento e à morte.[1] Os relógios de Sol acentuavam a ideia de movimento, de mudança, do inexorável devir. A ideia de movimento é precisamente aquilo que leva a que Aristóteles pense a essência do tempo correlativamente ao movimento (e por isso é definido como o "número do movimento", segundo o "antes" e o "depois", implicando assim a sucessão).[2]

Os relógios parecem medir, pois, algo que todos aceitam como válido desde que se procura medir o tempo. Tais aparelhos são no fundo medidores sociais normativamente aceites das intervenções humanas no mundo, são um meio de orientação social para a convivência.[3] Se se considerar este assunto do ponto de vista de uma antropologia cultural, estes medidores seriam um bom exemplo da evolução dos símbolos e dos códigos sociais estabelecidos ao longo do crescimento da humanidade, mormente na gestão do tempo da existência das coisas, na necessidade humana de coordenar, comunicar e sincronizar as atividades naturais e as atividades posteriormente desenvolvidas de forma mecânica ou automatizada.

Como compreender, então, a inevitável conexão entre intimidade e tempo? A resposta parece residir na determinação do fluxo dos acontecimentos que o *Homo Intimus* experiencia. Esta determinação, na sua forma mais básica significaria a comprovação de uma transformação (ou não) que poderia ocorrer antes, depois ou ao mesmo tempo que outra sentida em intimidade. Está aqui implicado algo de fundamentalmente humano: a capacidade humana de elaborar quadros mentais de sínteses que são possibilitadoras da perceção da sucessão, da perceção das sequências temporais de acontecimentos, e, nesse sentido, a perceção das regularidades ou irregularidades num *continuum* (conceito mais ligado à área científica e que se pode prestar a incorreções).[4] Paul Ricoeur via em Santo Agostinho (a partir da conhecida

[1] Michael F. Wagner refere precisamente o modo como os antigos filósofos olhavam para o tempo e para a mudança: «three associations were axiomatic to classical Greek thinking about our universe, or *cosmos*: (A) The natural universe is the temporal universe. / (B) The natural universe is the universe of motion and change. / (C) The natural universe is the real universe. The obviousness of (A) and (B) to the Greek mind is one reason why Eleaticism was so shocking and troubling. Parmenides did, however, remain faithful to (C)». Michael F. Wagner, *The Enigmatic Reality of Time. Aristotle, Plotino and Today* (Boston: Brill, 2008), p. 167.

[2] É isso que é transmitido em Aristóteles, *Física* (Livro IV, a partir de 219 a). Disponível em: http://producaom.wikidot.com/anexo-3-13-fisica-de-aristoteles-livro-iv (acedido em dezembro de 2015).

[3] Norbert Elias dá esta perspetiva sobre a relação tempo-relógios: «sea esto lo que fuere, un hecho es indiscutible: los relojes, aun considerados como meros procesos naturales con la misma función social, sirven a los individuos como medios para orientarse en la sucesión de los procesos sociales y naturales en que se encuentran inmersos. De múltiples maneras, les ayudan como medios para regular su conducta, coordinándola con la de los demás y con los procesos naturales, donde el hombre no interviene directamente». Norbert Elias, *Sobre el Tiempo*, trad. Guillermo Hirata (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1989), p. 12.

[4] «El concepto de tiempo puede cambiar, como lo demostró Einstein corrigiendo el concepto newtoniano del tiempo. Einstein puso de manifiesto que la concepción newtoniana según la cual el tiempo es un *continuum* unitario y uniforme sobre el universo físico, no

obra *Confissões*)[5] e em Aristóteles (na *Física*) as duas grandes fontes da pensabilidade sobre o tempo, a primeira mais subjetiva (uma dimensão da *ânima*) e a segunda, mais objetiva (o tempo objetivo da ciência).[6]

O tempo, essa entidade misteriosa que nos faz sentir novos ou velhos, que nos faz sentir apressados ou atrasados, surge à intimidade da mente na sua plenitude, o que significa que, para além de se dar na sua dimensão de revelação, é uma das dimensões em que a consciência está sempre presente. A verificação do tempo exige a consciência, isto é, só um ser consciente tem a dimensão da temporalidade, o que corresponde a dizer que o tempo é a dimensão fundamental que acompanha a vida da consciência. Assim, pode dizer-se que sem consciência não há tempo, não há qualquer forma de captação da dimensão da temporalidade, tal como Aristóteles já o sugerira no Livro IV da *Física*.[7] É a partir deste momento inaugural do Estagirita que se apoiarão as sucessivas reflexões sobre o tempo, desde a interiorização do tempo, à intuição e correlação com a consciência e com o ser-aí do homem.

De acordo com os pressupostos de uma *Intimalogia*, a Intimidade enquanto *Pr.Ic* afirma a existência do tempo e fornece os indicadores da temporalidade humana. As imagens conscientes que se tem na mente, são imagens que se fazem no tempo, ou melhor, são imagens construídas temporalmente. Como se obtém esta síntese?

Como se sabe, desde Descartes e Kant difundiu-se a teoria de que os homens estão dotados por natureza de uma forma de entendimento da temporalidade. O inatismo, as "sínteses *a priori*" implicam que homens tenham uma capacidade de estabelecer vínculos, que tenham uma disposição ou uma pré-disposição para estabelecer nexos causais específicos, para relacionar sinteticamente acontecimentos. Esta capacidade de síntese de sequências temporais como que informaria a perceção

---

podía ya sostenerse. Cuando nos tomamos el trabajo de volver la mirada hacia estadios anteriores en el desarrollo de las sociedades humanas, encontramos numerosas pruebas de otras transformaciones en la experiencia y la captación conceptual de aquello que hoy en día llamamos "tiempo". Para nosotros, "tiempo" es un concepto de un alto nivel de generalización y síntesis, que presupone un acervo de saber social muy grande sobre métodos de medición de secuencias temporales y sobre sus regularidades». Norbert Elias, *op. cit.*, p. 50.
Umas páginas adiante, vê-se de novo esta interpretação e a crítica de base social à noção de tempo: «en último término, Einstein tuvo que confirmar su tesis, según la cual el tiempo es una forma de relación y no, como lo creyó Newton, un flujo objetivo, parte de la Creación, como los ríos y las montañas; aunque aquél sea invisible, tiene al igual que éstos una existencia independiente de los hombres que li miden. Sin embrago, Einstein no profundizó lo bastante en este tema; no se libró tampoco del todo del fetichismo de las palabras y, a su modo, dio nuevo pábulo al mito del tiempo objetivo, cuñado, por ejemplo, habló del tiempo como si pudiera, bajo ciertas condiciones, encogerse o extenderse. Reflexionó sobre el problema del tiempo, pero sólo en el ámbito limitado del físico». *Ibid.*, p. 54.

[5] Santo Agostinho enfatiza o papel da "interioridade" e arruína o papel da "exterioridade", quer dizer, não atribui ao tempo uma realidade objetiva. Assim, as dimensões presente, passado e futuro coexistem na alma, ou melhor, existem (não como três tempos) mas como o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. *Vide* Santo Agostinho, *Confissões*, Livro XI.

[6] *Cf.* Sobretudo nos capítulos 1 e 2 de Paul Ricouer, *Temps et Récits*, Tomo 1 (Paris: Seuil, 1983); Aristóteles, *Physique*. Tomo 2 (Paris: Les Belles Lettres, 1961); e Santo Agostinho, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1990).

[7] «Porém se nada que não seja ou a alma, ou a inteligência da alma, pode numerar por natureza, resulta impossível a existência do tempo sem a existência da alma, a menos que seja aquilo que quando existe o tempo existe, como seria o caso se existisse o movimento sem que exista a alma», Aristóteles, *Física*, em 223a20.

humana antes de toda e qualquer experiência e, por isso, não dependeria de nenhum saber acumulado socialmente (e supostamente nem dependeria de nenhuma aprendizagem). Não sendo algo que se deve deixar de considerar (até pelas inúmeras reflexões que suscitaram e ainda suscitam),[8] não deixam contudo de pecar pela incapacidade de compreender a noção de experiência que o tempo vivido sugere, e, mais em concreto, a noção de experiência de intimidade do *Homo Intimus* considerado enquanto espécie capaz de viver e sentir o tempo.

Ek-sistir é, acima de tudo uma projeção para fora de si, é projetar-se para o mundo em abertura. Uma tal abertura é medida pelo tempo, pelo que não se erra quando se diz que existir é viver no tempo. Naturalmente viver no tempo e viver o tempo fundem-se na dimensão existencial do estar-sendo, do estar a existir. Heidegger percebeu esta dimensão do *Dasein* em que o próprio existir (*ek-stasis*), é um estar sempre e simultaneamente dentro e fora de si, isto é, de ser ao mesmo tempo aquele que está em relação com o passado, presente e futuro.

Nesse sentido, o viver no tempo é sempre uma construção de sentido dada pela recuperação do passado (através da memória) e antecipação do futuro (pela imaginação), em que o presente se anima como dimensão dinâmica, isto é, em que há consciência de sucessão.[9] Foi isso que Husserl deixou de legado: a consciência do tempo é aquilo que permite distinguir entre a imaginação (cujo fluxo não contém indicação alguma de uma presença) e uma lembrança (em que se experimenta uma sensação de presente, ainda que reconstruído total ou parcialmente). Na fenomenologia da temporalidade da consciência de Husserl percebe-se claramente a importância de se pensar na intimidade como fenómeno mental. Repare-se que, se não houvesse intimidade com a consciência, a essência temporal que a caracteriza não teria o poder de encontrar o ausente, significando isto que eventos passados ou futuros (passados, imaginários ou inacessíveis a outros) nunca seriam retidos e, portanto não os teríamos em nós. Diz Rudolf Bernet:

> longe de coincidir com ela mesma, a consciência está já sempre afastada do seu ponto de emergência num agora. Embora não fazendo mais do que passar, a consciência tem o poder de "reter" o seu passado e de regressar ulteriormente a ele num ato de lembrança. Retendo com uma

[8] Embora Norbert Elias não coloque exatamente a questão em relação à intimidade, coloca-a no que diz respeito à noção de experiência e ao mesmo tempo critica a perspetiva individualizante que serve o nosso propósito: «Ahora bien, todos los nexos específicos que ellos establecen, así como los conceptos correspondientes que utilizan en sus discursos y reflexiones, son el resultado del aprendizaje y la experiencia. Y no se trata simplemente de un individuo humano, sino de una larga cadena de generaciones de hombres que trasmiten, de miembro, el saber aprendido. En efecto, una vida individual es demasiada corta ante el proceso de aprendizaje requerido para adquirir el conocimiento de nexos específicos, tales como los que se representan mediante conceptos como "causa", "tiempo" y otros que dependen de un nivel de síntesis de parecida altura». Norbert Elias, *op. cit.*, p. 49.

[9] «A *consciência de sucessão* é uma consciência originalmente doadora, ela é "perceção" desta sucessão». Edmund Husserl, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, trad. Pedro M. S. Alves (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994), p. 7.

> mão as suas experiências passadas e estendendo ("protensão") a outra mão para experiências futuras ainda por vir, a consciência, na sua presença passageira, é sempre herdeira de uma consciência passada que ela não cessa de ultrapassar abrindo-se a novas experiências.[10]

Viver autenticamente em intimidade é ter a noção da construção do futuro, pelo que o perigo está na não realização dessas dimensões pela evidente e constante alienação em que o *Homo Intimus* vive. Na verdade, a mesmidade do tempo é sentida como absorção quando se persuade a consciência para a sua regularidade, como se se aceitasse a fatalidade de viver existindo, durando, simplesmente. É como se tempo e espaço se fundissem numa mesma dimensão – aquela marcada pelo compasso dos relógios que, segundo a segundo se faz ouvir. Aí ganha força a mesmidade do tempo e tudo se regula, as horas, os dias, as semanas, os meses, sempre iguais ou diferentes, numa aparente indiscernibilidade.

Na verificação consciente mas ilusória do tempo, seja como angústia ou contentamento, como arrependimento ou saudade, como dor ou prazer, dá-se aí sim, a evidência de que o tempo se faz consciente, pois é na vida quotidiana que ele é medido e vivenciado, determinado na sua duração. O tempo vivido é aquilo que geralmente se diz do tempo psicológico.[11]

Henri Bergson diz que o tempo pertence à consciência, quer dizer, é na intimidade da mente que se revela o tempo; o presente estende-se ao passado e ao futuro, tendo uma duração que simultaneamente se dá no presente.[12] Bergson refere a memória e a expectativa, passado e futuro respetivamente, o que equivale a dizer que o presente é simultaneamente sensação e movimento (ou, como lhes chama, sensório-motor). Na verdade, o filósofo está apenas a referir o que já se sabe: que o tempo é constituído por uma duração irreversível que fornece ao mesmo tempo a distinção entre o tempo vivido como experiência interna (dado na sensação e memória) e o tempo cronológico (dado na expectativa do tempo que virá).[13] Dizendo de outra forma, o presente passará muito pela consciência corporal que se sente do tempo (se é que se pode dizer nestes termos), o que equivale a dizer que o tempo é vivido pelo sujeito. Percebe-se por que viver é habitar o tempo. Naquilo que é a capacidade humana de conceptualizar, facilmente se aceita e se lida com conceitos elementares como "antes" e "depois", e esta simples apreensão

[10] Rudolf Bernet, «Edmund Husserl» *in* Jean-François Pradeau, ed., *História da Filosofia*, trad. Jorge Pereirinha Pires (Lisboa: Dom Quixote, 2010), p. 512.

[11] «O tempo psicológico é mais do que uma simples perceção. Trata-se de uma componente importante da consciência de si e desempenha um papel-chave na coordenação das outras funções mentais. As distorções dos sentidos, como a visão ou a audição, mesmo que elas sejam desestabilizadoras, não criam nunca um tal choque psicológico como o que é induzido pelas distorções do tempo». F. T. Melges, «The Study of Time», *in* J. T. Frazer, N. Lawrence e D. Park, eds., *Proceedings of the Fourth Conference of the International Society*, Vol. 4 (Berlim: Springer-Verlag, 1981), p. 100.

[12] *Cf*. Henri Bergson, *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, trad. João da Silva Gama (Lisboa: Edições 70, s/d.).

[13] Henri Bergson, *Matéria e Memória* , trad. P. Neves (São Paulo: Martins Fontes, 1999), p. 199.

permite a determinação temporal daquilo que é vivido. Ou seja, a visualização dada na intimidade da mente de tais conceitos – e aqui a memória desempenha um papel fundamental ao rememorar as experiências do passado vivido –, permite operar a distinção temporal e, portanto, fazer com que a captação da temporalidade seja dada sempre em intimidade e nunca fora dela. Só na intimidade está contida a possibilidade de imaginar como presente algo que não está e, relacionar em realidade, num aqui e agora aquilo que está ou não está. Se assim não fosse, o "ontem" e o "amanhã" seriam conceitos vagos, desprovidos de sentido, pois não encontrariam eco na mente, e tudo se resumiria à ausência de "tempo" ou a uma sucessão de instantes de que não haveria sequer consciência (pois não haveria intimidade entre eles, a ligá-los).

Assim, os conceitos que se usa frequentemente, como "passado", "presente" e "futuro", revelam a intimidade estabelecida nos processos mentais. É bom relembrar que a consciência é a entidade que vive estes momentos. A consciência enquanto responsável pelo conhecimento dessa sucessão (do devir) como que traz consigo a noção de um tempo. Repare-se que é por a intimidade se dar como potência de relação de imagem que a capacidade de ver conjuntamente o que sucedeu, sucede ou poderá suceder em tempos diversos se torna possível. Mais, é pela sua existência que a duração não surge como um problema (seria insustentável um presente "estendido") mas como uma forma de recuperar pela memória os eventos que nos vão constituindo. Ou seja, o tempo fenomenal que se dá à consciência permite que se encontre a unidade do sujeito que o perceciona (a unidade da consciência é sempre e ao mesmo tempo a unidade que acompanha a identidade pessoal e a tomada de consciência do tempo). Foi Kant quem percebeu claramente esta unidade: «como a consciência associada à diversidade das suas representações, constrói para si a sua própria unidade através das suas capacidades sintéticas e temporais».[14]

Assim os conceitos de "passado", "presente" e "futuro" – que mais não são do que a constatação de três modos de se referir o tempo –, são conceitos que se partilham cultural e socialmente. Permita-se dizer isto de outra forma: as estruturas do tempo, emboras vividas subjetivamente (são sempre "vividas" na intimidade da mente), não deixam de ser necessariamente partilhadas, pois o homem encontra-se sempre no mundo, numa teia de relações.[15]

[14] Nayla Farouki, *op. cit.*, 75.

[15] «Un momento determinado en un flujo continuo adquiere un carácter de un presente, frente a otros que se presentan como pasado o futuro, únicamente en relación a un hombre que lo experimenta. Como símbolos de unidades temporales vividas, estas tres expresiones no sólo representan una secuencia, como lo hacen "año" o "causa y efecto", sino también la presencia simultánea de las tres unidades temporales en la vivencia humana. Se diría que "pasado", "presente" y "futuro", aunque son tres palabras distintas, constituyen un concepto único». Norbert Elias, *op. cit.*, pp. 87-88.

Poder-se-ia pensar, numa abordagem superficial, que não há intimidade com o tempo. Bastaria afirmar "há tempo", ao jeito heideggeriano, pelo que, procurar descortinar uma certa interioridade do tempo enquanto tal seria uma tarefa impraticável. Mas sê-lo-á de facto? Repare-se no seguinte: a intimidade como imagem relacional que caracteriza o estar-sendo acolhe em si a dinâmica do mundo em que o homem vive. Tais vivências são a marca da *ek*-sistência do homem, isto é, da sua *ex*-posição no mundo temporalmente determinado-se. A intimidade do tempo é, pois, captada nesse estar consciente dado na transmutação temporal das vivências, na vida em que se é dado viver. Como refere Ilya Prigogine, «a vida exprime melhor do que qualquer outro fenómeno físico algumas leis essenciais da natureza. A vida é o reino do não-linear, a vida é o reino da autonomia do tempo, é o reino da multiplicidade das estruturas».[16] Subentende-se que nesta "autonomia do tempo" existe uma consciência que o capta enquanto tal e é por isso que é na vida que adquire o seu significado.

Assim, o presente é uma parte elementar do tempo e a mais misteriosa: a consciência da existência do presente é dada pelo "agora". O agora emerge no presente e nele se finda. É como que um tempo extemporâneo, quer dizer, é transitório nesse seu aparecer (como se fosse o último instante do passado e o primeiríssimo momento do futuro, sem no entanto não ser nenhum deles). Assim, o "agora" está no presente, dinamiza-o mas deixou de ser presente.

Sartre, lendo Husserl (nas *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*),[17] referiu-se a essas intenções particulares: intenções que a partir de um "agora" vivo e concreto se dirigem sobre o passado imediato para o reter e sobre o futuro imediato para o "agarrar" (sob as designações de *retenção* e *protensão*). A "retenção" e a "protensão" constituem o sentido da impressão visual presente; são relações concretas e individuais que a sensação atual mantém com as impressões, também concretas e individuais, que a precederam e que lhe seguirão.[18]

---

[16] Ilya Prigogine, *O Nascimento do Tempo*, trad. M. Amaral (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 26.

[17] «Mas certamente podemos e devemos dizer : uma certa continuidade de aparição, a saber, a que é a fase do fluxo constitutivo do tempo, *pertence* a um agora, a saber, ao que ela *constitui*, e pertence a um antes, a saber, enquanto ela é (não podemos dizer: era) constitutiva para o antes. (…) Deve ainda notar-se que, ao falarmos de "ato percetivo" e ao dizermos que ele é o ponto de percecionar propriamente dito, a que se agrega uma sequência contínua de "retenções", não descrevemos com isso quaisquer unidades temporais imanentes, mas sim precisamente momentos do fluxo». Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 101.

[18] Explica assim Sartre os conceitos husserlianos: «Cette *rétention*, qui constitue à elle seule la continuité du mouvement n'est pas elle-même une image. C'est une intention vide qui se dirige vers la phase du mouvement qui vient de s'anéantir; nous dirions, en langage psychologique, que c'est un savoir centré sur la sensation visuelle présente, et qui fait apparaître ce *maintenant* comme étant aussi un *après* d'une certaine qualité, un *après* qui ne suit pas n'importe quelle sensation mais précisément celle qui vient de s'évanouir. La protention de san côté est une *attente* et cette attente donne la même sensation comme étant aussi un *avant*. Naturellement celle-ci n'est pas aussi rigoureusement déterminée comme 'avant' que comme 'après' puisque – sauf dans le cas privilégié où nous exécutons un mouvement préalablement défini – la sensation qui va suivre n'est pas entièrement connue; mais cette sensation ultérieure est déjà prétracée par une attente assez précise: j'attends une *sensation-visuelle-produite-par-un-mouvement-de-mon-index* à partir d'une *position définie*». Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940), pp. 149-150.

Por isso, em Heidegger, o modo autêntico de temporalização, o "instar" (*im Augenblick sein*) tem sempre em consideração o todo do Dasein, pois considera o ser-sido como algo que é passível de ser transportado para o presente (que pertence ao *Dasein*) e que ajuda na construção do seu ser. Entenda-se que as temporalizações são consideradas autênticas quando consideram a totalidade de todas as vivências e decisões que o *Dasein* assumiu e que vão ser recrutadas para as futuras vivências. O presente no seu modo inautêntico, dado o presentificar (*gegenwärtigen*) é algo que é incapaz de conferir sentido porque não tem um fio condutor (é o que fica esquecido, não retido, não consolidado na consciência).[19]

O chamado "campo da consciência" é normalmente aceite como sendo o conjunto de fenómenos presentes a uma consciência individual num dado momento. Tal conceção expõe não só o caráter temporal como evidencia os fenómenos à consciência que se fazem presentes. Vergílio Ferreira diz, «mas o tempo não existe senão no instante em que estou». E questiona: «que me é todo o passado senão o que posso ver nele do que me sinto, me sonho, me alegro ou me sucumbo? Que me é todo o futuro senão o agora que me projeto? O meu futuro é este instante desértico e apaziguado».[20]

O futuro é "vivido" sob a atenção da identidade do sujeito. Projeta-se no futuro, sob a égide do desejo, da esperança, da atividade, é a identidade do sujeito que se vê projetado noutro tempo. É o tempo do amanhã que se quer viver de forma imediata. Contudo, aquilo que define o *Homo Intimus* é o seu estar-sendo. Conciliação entre o fim do agora mesmo vivido com o presente que está a ser dado. Ou seja, o viver enquanto está-a-ser, enquanto estar-sendo, leia-se também enquanto experiência atual, é por si mesmo um acesso à intimidade do tempo, uma vez que, seja recordando ou projetando, se acede sempre a essa interioridade timbrada do tempo. Uma recordação é sempre uma marca íntima de um tempo vivido que se arrasta até ao presente, e que estrutura o nosso modo de estar-sendo nessa interioridade.[21] Nesse sentido, a vivência unitária do tempo agrega-se à identidade do sujeito que o experiencia. Deve notar-se que o ser humano não é uma entidade estanque, uma espécie de mónada fechada em si mesma que se "estabelece" no fluxo temporal como se fosse imutável. Na verdade, o ser humano parece ver o tempo a passar, como se o tempo mudasse (pelas suas modalidades) o próprio ser humano. O humano é dominado por uma pergunta que interroga pelo reconhecimento identitário de um certo "Eu" seja de há vinte anos atrás ou daqui a vinte

[19] Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, p. 328 e sgs.

[20] Vergílio Ferreira, *Aparição*, p. 190.

[21] Como enfatiza A. Schutz acerca da experiência percebida reflexivamente: «(…) é no tempo interior, ou na *durée*, que as nossas experiências atuais são ligadas ao passado por meio de lembranças e retenções e ao futuro por meio de protensões e antecipações». Alfred Schutz, *Bases da fenomenologia*, *in* H. Wagner (org.), *Fenomenologia e Relações Sociais: Textos Escolhidos de Alfred Schutz* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979), p. 69.

anos, e, como tal, imputa-se ao tempo a responsabilidade por uma constância que pode não existir. Reformulando: para se evitar equívocos de interpretação, todo o homem sente e tem consciência do seu "Eu" como sendo Ele (eu sei que sou eu desde sempre), e tem-se a noção de uma constância que o acompanha. Ora, do ponto de vista químico-biológico, essa constância não existe integralmente, e estamos de facto em constante mutação, em constante metamorfose, morremos e nascemos continuamente (e não se trata de usar aqui qualquer metáfora) apesar de continuarmos a ser humanamente os mesmos de sempre.[22] Ou seja, a constância, a consistência e densidade que filosoficamente se interroga é assegurada pela intimidade e não por qualquer outra ilusão que a mente humana possa gerar. Por isso, a relação entre intimidade e tempo é sempre de densidade e solidez. Repare-se que o individuo é "real" em todos os momentos da sua vida, e em todos esses momentos, há uma "atualidade" desse tempo vivido. Conseguimos identificar – quer dizer, assegurar a identidade de alguém em diferentes tempos e diferentes lugares – sem que isso seja uma questão de compreensão do fenómeno tempo. Dito de outra forma, em cada momento da nossa vida, ele foi, é ou será atual. Que quer isto significar então? Significa que todos os "tempos" vividos estariam ao mesmo nível? Ou que todos eles seriam reais? A ser verdade, não faria sentido a distinção entre passado, presente e futuro. Aquilo que caracteriza a relação entre intimidade e tempo é bem mais simples: identificamos uma mesma pessoa ao longo da sua vida como sendo ela mesma (apesar do aparecimento de rugas, cabelos brancos, etc.) porque o que pode ser afirmado com relevância e veracidade acerca do presente pode também ser afirmado acerca de outros tempos. Ora, tal só é possível pelo reconhecimento íntimo que estabeleci com tal pessoa ao longo do tempo. É preciso não esquecer que a relação íntima que desenvolvemos com o tempo é da mesma ordem que a que estabelecemos com a intimidade: identidade, consistência e integridade.

A relação do *Homo Intimus* com o tempo é de relação imediata: a consciência está sempre no tempo, por assim dizer. O tempo e a intimidade mantêm uma relação de profunda proximidade, na exata medida em que ambos se permitem constituir. O *Homo Intimus* caracterizado como um estar-sendo patenteia essa relação ontológico-temporal, ou seja, o "sendo" é uma afirmação de existência continuada. Dito de outra forma, o "sendo" carrega essa carga temporal de um passado que se cola ao presente e que se deixa ler nessa forma do gerúndio. O "sendo" narra a continuidade do ente que aí está

[22] «Felizmente, poderia exclamar, existem as minhas células. Essas, pelo menos, fazem com que eu reste igual a mim mesmo, inalterado. Terrível engano! O meu corpo opera, sem que disso eu tenha a mínima consciência, um incessante e imperceptível trabalho de substituição. Aquele que tenho à minha frente quando ouso olhar para o espelho, nunca é o mesmo. Contemplo, por mais perturbador que isso possa parecer, as minhas células mortas, ou pelo menos as que me vão abandonar no próprio duche (…) Assim, para viver, preciso de morrer um pouco a todo o momento e de ressuscitar sem descanso. O milgare do meu corpo, sem que lhe preste atenção, é permanente. A cada minuto, duzentos milhões das minhas células, unidades de base que formam o mais profundo da minha carne e tecem a trama do meu ser, sucumbem irremediavelmente». André Giordan, *O Meu Corpo*, p. 97.

temporalmente a ser determinado (o uso do gerúndio indica uma ação em andamento, um processo verbal ainda não finalizado). O sendo é sempre uma *ex*-posição, é sempre uma afirmação de existência e, portanto, não podemos deixar de ser para os outros. Estamos (colocados) num mundo repleto de sujeitos, e se estamos sendo, o outro inevitavelmente sentirá a nossa *ek*-sistência (não pode deixar de sentir pois o homem está sempre em abertura no mundo). Assim, é o estar-sendo do *Homo Intimus* que revela a sua *ex*-posição, a posição em que o Homem sempre está no exterior que é o mundo. A biografia de um sujeito é o percurso feito por si na exteriorização do mundo e captada pelos outros desse mundo. Semelhante categoria – estar-sendo –, patenteia incontestavelmente a sua conotação temporal. É a partir da consciência que se definem as diferentes vivências, é a partir da vivência da consciência da intimidade que se definem os diferentes tempos ou disposições temporais.

Ora, nada numa biografia é reversível, e isso constitui a característica do tempo. A irreversibilidade do tempo parece ser uma constante, de tal modo que não questionamos a veracidade dos factos que nos são presentes na vida diária; fulano de tal envelhece como nós envelhecemos, e isto apenas significa que a direção da seta do tempo é uma e mesma.[23] Não sendo possível pois, suspender esta irreversibilidade do tempo, é contudo possível vislumbrar um horizonte a partir do qual a consciência de permite uma outra vivência relativa aos estados de coisas do mundo, ou deveria permitir, que é a vivência plena em intimidade. Mas será isso de facto possível?

Percebe-se hoje com alguma clareza que os *tempos* que o *Homo Intimus* teria para viver a sua intimidade estão reduzidos a uma pequena parcela do seu tempo livre, não permitindo sequer uma conciliação com os tempos da história que ele próprio está a viver. Gianni Vattimo alerta precisamente para a simultaneidade avassaladora com que tudo é vivido e que conduz a uma des-historicização da experiência.[24] José Jiménez aponta para uma des-identificação da experiência, porque «somos *muitas coisas* ao mesmo tempo, mas nem sempre em continuidade umas com as outras, com frequência de maneira diluída ou *dispersa* e, usualmente, não de um modo pleno mas *fragmentário*. Este é o tempo da *pluralidade, do descontínuo, da dispersão, do fragmento*.»[25]

[23] «É necessário sublinhar que a irreversibilidade é uma propriedade comum a todo o universo: todos envelhecemos na mesma direção. Também se pode conceber que um meu amigo rejuvenesça enquanto envelheço, ou que eu rejuvenesça enquanto ele envelhece. Mas isto não se verifica: parece que existe uma flecha do tempo comum a todo o universo, e é por isso que não poderemos evitar falar de cosmologia». Ilya Progogine, *op. cit.*, p. 33.

[24] «A história contemporânea […] é, em termos, mais rigorosos, a história daquela época em que tudo, mediante o uso dos novos meios de comunicação, sobretudo a televisão, tende a esbater-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade produzindo também desse modo uma des-historicização da experiência». Gianni Vattimo, *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, trad. Maria de Fátima Boavida (Lisboa: Presença, 1987), pp. 14-15.

[25] José Jiménez, *A Vida como Acaso*, trad. Manuela Agostinho (Lisboa: Vega, 1997), p. 22.

A consciência requer tempo de assimilação, de digestão para um mundo povoado de imagens e sons e estímulos. A superabundância de imagens e meios de controle, está bem visível nos nossos dias: da retenção da nossa imagem nas câmaras de vigilância, uma espécie de *big brother* autorizado por todos e por ninguém, sob o pretexto da segurança ou prevenção do terrorismo, ao raio-x das bagagens, aos códigos de barras e bandas magnéticas que identificam o homem naquilo que é e consome, tudo parece orquestrado para gerar e gerir essa imagem que acontece na «vertigem da instantaneidade».[26] A falta de tempo para a intimidade (de modo mais prosaico, para se estar com a sua consciência) redunda numa fabricação extemporânea de espaços que gera um clima de vazio intimista na sociedade contemporânea. O homem não é vítima do tempo mas da técnica e da cultura que gerou.

Pode acontecer que Heidegger tivesse razão já na época quando afirmou que o desenvolvimento da técnica a par da metafísica ocidental proporcionou uma certa alienação do sujeito, um esquecimento originário do ser que nos colocaria numa apatridade (falta-de-pátria),[27]que como que traz um outro alienado de mim. As próprias tecnologias passaram a "consumir" o tempo (do sujeito) com uma voracidade que o sujeito parece não ter já um espaço para que o seu Eu possa desabrochar. Verifica-se por exemplo, no próprio tempo que era dedicado na infância ao brincar que se parece ter transmutado numa noutra coisa (já se ouviu e até viu que mais rapidamente uma criança aprende a mexer numa consola de jogos ou num *smartphone* do que a falar).

O tempo já não é vivido como era e a dimensão temporal do presente certamente se ressentirá disso (se não há retenção das vivências, o presente fica suspenso e o futuro possivelmente hipotecado). As tecnologias invadiram o «espaço-tempo mais íntimo» como diz Lyotard:

> as novas tecnologias invadem agora o espaço público e o tempo comum (invadindo-os sob a forma de objetos industriais de produção e de consumo inclusivamente 'culturais'), a nível planetário; é, deste modo, o espaço-tempo mais "íntimo", digamos assim, nas suas sínteses mais "elementares" que é "assaltado", perseguido e, sem dúvida, modificado pelo estado atual da consciência.[28]

Naturalmente o tempo da pluralidade é enganador: de facto, pode não chegar assim a criar qualquer "aflição" no *Homo Intimus* se estiver já alienado. É preciso consciência para se sentir o tempo. Se não souber que está a viver num tempo

[26] Refere Jiménez: «Hoje sentimo-nos esmagados num mundo em que a redundância informativa e o desdobramento envolvente das comunicações de massas nos arrastam continuamente para a vertigem da instantaneidade». *Ibid.*, p. 9.

[27] «A apatridade que assim deve ser pensada reside no abandono ontológico do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, trad. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães, 1998), p. 62.

[28] Jean-François Lyotard, *O Inumano. Considerações sobre o Tempo*, trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre (Lisboa: Estampa, 1997), p. 55.

fragmentado, nada o afligirá. Desse modo, a realidade até pode ser considerada extemporânea (a realidade em que vive parece ser moldada não pela sua decisão e nem pela sua intuição, mas por alguém que irá gerir o seu tempo e, logo, a sua realidade). Há aqui qualquer coisa de muito bergsoniano: é que a intuição (bergsoniana) é a garantia de sanidade mental que permite escapar à tentação de pôr problemas a si próprio, que como refere o filósofo, «fazem vertigens porque nos põem perante a presença do vazio».[29]

Aquilo que aflige, os tempos que se vive, a perspetiva de finitude, a escassez de tempo útil para a vivência interior e, portanto, para a conquista da intimidade, passam despercebidos (não há tempo para reflexões). A medida da temporalidade gera-se no instante, e o que há é uma coleção de instantes (não ao jeito cartesiano) que define o "agora". Este "agora" – um *carpe diem* sem dia – é simultaneamente o tempo e o espaço daquilo que acontece na vida. O agora gere a vida tal como gere um qualquer negócio, num imediatismo galopante

Esta dimensão da temporalidade, que se torna insustentável para cada um de nós, curiosamente, pode permitir alguma antecipação, uma *pré*-visão das oportunidades para a sua vida. Só o *Homo Intimus* com a consciência da sua intimidade pode gerar um tempo no tempo para si. Se quiséssemos ser mais fenomenólogos que os fenomenólogos, diríamos: só há consciência quando há consciência de ou para alguma coisa. O sujeito que não sente, que não perceciona no seu íntimo a consistência e a existência do tempo, julga esquivar-se à duração e, portanto, ao exercício da memória. Assim, haverá como que uma espécie de simultaneidade de tempos que geram uma não-contemporaneidade, para utilizarmos um termo de Bloch,[30] a que o homem moderno não é imune. O disperso, o descontinuo, o desfragmentar dos instantes, das emoções, das vidas, empobrece o ser humano e gera um tempo sem memória, e acaba por enredar o homem, com o seu modo de ser com os outros numa espécie de empobrecimento generalizado. A memória para ele, tal como a História, é algo de distante. É um passado longínquo inacessível, pois ele vive na afirmação da novidade do presente.

Lamentavelmente, é-se levado a concluir que o ideal de Kant, de que a humanidade num estado de "cidadania mundial" tenderia para a perfeição, apresenta-se (ainda mais) nos dias de hoje, como uma profunda utopia.[31] É por isso que Georg

---

[29] *Cf.* Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres* (Paris: PUF, 1959), pp. 1303-1304.

[30] Ernst Bloch teoriza esse desnível existente entre diferentes tempos, o tempo interior, o tempo exterior, a época em que o homem moderno viveria. Refere Bloch: «nem todos existem no mesmo presente. Estão só exteriormente, porque podem ser vistos no dia de hoje, mas nem por isso vivem o mesmo tempo dos outros». Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), p. 104.
O filósofo italiano Remo Bodei na interpretação da conceção de Bloch, utiliza a expressão 'multiversum' por contraposição à conceção do mundo como um 'universo' (plural). *Cf.* Remo Bodei, *Multiversum – Tempo e Storia in Ernst Bloch* (Nápoles: Bibliopolis, 1982).

[31] Immanuel Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», in *Filosofía de la Historia*, trad. E. Imaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), pp. 60-61.
Ideal baseado na crença de progresso que geraria uma cidadania mundial onde fosse possível desenvolver-se todas disposições do ser humano, coincidindo então com o fim último da natureza (*Cf. Crítica da Faculdade de Julgar*, e *A Paz Perpétua*.

Simmel de modo bem mais sensato, diga-se, percebeu claramente que a organização da vida humana nas cidades é conduzida pela vida da economia monetária e por uma certa razão consensual (leia-se, por um modelo de racionalidade dominante). Esta organização alheia, inconsciente, incontrolável pelo cidadão comum, do habitante da urbe, submete-o a sucessivas e insuspeitas alterações involuntárias dos seus canais, redes e ritmos percetivos, representativos e emocionais.[32] Hoje não há tempo para o tempo. Aquilo que a artista Louise Bourgeois fazia quando recolhia o pó da sala para no fundo recolher a passagem do tempo nas coisas, na ruína das coisas, a sentir a temporalidade que decorre no mundo (é possível que se decifre aqui um pensamento místico relacionando com a passagem bíblica do ser humano como pó da terra, Génesis, 3, 19), hoje é impraticável. Não só o é como não é desejável: ninguém quer sabiamente envelhecer. Na verdade, o gesto da artista de preservação do pó prende-se, dir-se-ia, com uma certa aceção mágica que subsiste nessa consciência de finitude e morte, isto é, na consciência temporal que medeia a existência humana. Jean Chaline propicia a visão de que nesta preservação dos mortos se subentende não apenas uma preocupação em cuidar dos mortos mas a abertura para uma dimensão temporal e existencial do Além que configuraria uma outra vivência.[33]

A consciência esteve presente no passado e fundou-o, fundamentou-o enquanto presente que era. Dessa vivência permite-se recriar o presente e a partir daí gerar projeções. Que significa isto então? Significa que a intimidade só pode ser por isso o fundamento do futuro, na medida em que a intensidade das vivências passadas, marcadas pela essencial e estruturante intimidade, darão o horizonte a partir do qual se representarão, o valor e a dimensão das possibilidades que se configurem.

A recuperação da dimensão do tempo é e será um factor decisivo para a intimidade da mente. A sua não inquirição é um dos maiores perigos para a própria forma em que o *Homo Intimus* está no mundo: sendo. Sem a perceção real do presente abre-se uma cratera de inqualificável ruína para isso que significa estar no mundo. Se o homem se limitar à mera constatação de um tempo objetivo, sem perceber que o tempo fenomenal é a dimensão da sua própria subjetividade, pode acabar por se tornar num

[32] *Cf.* Georg Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», in *El individuo y la libertad*. *Ensayos de crítica de la Cultura*, trad. S. Mas (Barcelona: Península, 1986), pp. 248-249.

[33] Recordem-se as palavras do historiador a propósito deste tema e da relação com as sepulturas: «tais imunações revelam, pela primeira vez na história da humanidade, a preocupação do Homem em preservar os mortos. Sabemos que as populações atuais que vivem em condições mais próximas das dos homens do Paleolítico acreditam numa vida futura. A morte reveste-se, para elas, de uma significação mágica e o cuidado que manifestam nos enterramentos é, amiúde, uma forma de se protegerem do morto, que, em seu entender, sobrevive no túmulo e em seu redor. A amarração dos mortos poderia muito bem ter como finalidade impedi-los de voltarem para atormentar os vivos; quanto às ofertas de mobiliário e de alimentação, elas implicam a conceção de que, na sua vida futura, os mortos têm necessidades idênticas às dos vivos. A presença de depósitos funerários, a complexidade dos enterramentos apontam para a existência de ritos particulares desconhecidos e de crenças relativas ao além». Jean Chaline, *A Evolução Biológica Humana*, trad. José D'Encarnação (Lisboa: Editorial Notícias, 1984), pp. 101-102.

personagem semelhante ao de Faulkner em *O Som e a Fúria*,[34] um personagem neurótico que um dia deu conta da passagem do tempo e das vivências que não reteve na sua intimidade.

Em conclusão, pode dizer-se que o tempo da intimidade é compacto e íntegro. A intimidade não admite dilacerações no tecido do tempo. O *Homo Intimus* está sempre sendo continuamente, embora a sua perceção do tempo esteja abalada. O tempo, embora seja a garantia da impermanência do ser no mundo, não deixa de ser também a condição da sua existência, diante da qual todos os homens são responsáveis, e, por isso, se pode sempre alimentar a ideia de que «no decorrer do nosso existir caminhamos, a cada dia, para viver mais plenamente, assim como morrer mais proximamente», como declarou Forghieri.[35]

[34] O personagem Quentin Compson, irmão mais velho de Benjy, tem uma personalidade passional e neurótica. Anda numa inquietação constante marcada pelo sentido niilista da vida, pela preocupação com a irmã Caddy (que contra a pureza que o irmão lhe atribuía entra numa vida de promiscuidade sexual), e pelo apelo do tempo e da morte. A inquietação do tempo é deveras perturbadora para Quentin, pois o tempo parece resistir à racionalização que se quer que ele tenha: «saí, fechei a porta e os tic-tacs ficaram lá dentro. O Homem observava-me, por detrás do vidro. Havia cerca de doze relógios na montra, todos com horas diferentes, cada um com a mesma certeza afirmativa e contraditória que o meu também tinha, mesmo sem ponteiros. Contradiziam-se uns aos outros. Ouvia o meu a trabalhar dentro do bolso, mesmo que ninguém o visse, mesmo que não pudesse dizer nada, se alguém o pudesse ver. Por isso, disse para mim mesmo que tinha de levar aquele. Porque o Pai dizia que os relógios matam o tempo. Dizia que o tempo está morto enquanto se for esgotando no tic-tac de minúsculas rodas de engrenagens; só quando os relógios param é que o tempo ganha vida». William Faulkner, *O Som e a Fúria*, trad. Ana Maria Chaves (Porto: Público Comunicação Social, 2002), p. 77.

[35] Y. H. Forghieri, *Psicologia Fenomenológica: Fundamentos, Métodos e Pesquisa* (São Paulo: Pioneira, 1993), p. 52.

IV

MODOS DO *HOMO INTIMUS*

Capítulo 14

Do *Homo Intimus*: "Estar-Sendo", *Ex*-posição e Dialética Íntimo/Extimo

A exteriorização da intimidade. A compreensão dos conceitos de "estar-sendo" e "ex-posição" a partir da fenomenologia. O Homo Intimus só está sendo em ex-posição. O conceito de extimo. Da relação do íntimo e do extimo ou o Homo Intimus e o jogo íntimo/extimo.

O mundo é o lugar do *Homo Intimus*. O mundo é o lugar "público", o lugar de manifestação e *ex*-posição do *Homo Intimus*. Lugar de encontro das múltiplas manifestações de cada um e de todos os homens. Nesse sentido, pode ser afirmado: tudo no mundo é manifestação da intimidade humana.

O *Homo Intimus* só pode estar sendo na exata medida em que, expondo-se, convive. Este conviver no mundo – que é um *com*-viver –, é ao mesmo tempo a salvaguarda da sua socialidade e aquilo que se interpõe entre um sujeito e a sociedade de homens onde está inserido. Interpõe-se no sentido em que lhe fornece a dimensão e a fronteira entre aquilo que o *Homo Intimus* é e aquilo que pode ser no espaço público, e que se definirá a partir do modo como "vive" a sua autenticidade (como se verá no capítulo seguinte). Contudo, porque todos os homens se "reconhecem" na sua humanidade – que, na verdade quer dizer, estarem a reconhecer-se na e pela intimidade que todos partilham – a esfera pública enquanto mundo é um fenómeno de relacionação e confraternização, é, se se preferir a expressão de Hannah Arendt, o mundo onde nos reunimos na companhia uns dos outros.[1]

O *Homo Intimus* caracteriza-se como um estar-sendo, e apresenta uma dupla dimensão temporal e espacial. O estar-sendo exibe uma relação ôntico-temporal, em que o "sendo" denota uma afirmação de existência (no modo continuado). Ou seja, o "sendo" (forma do gerúndio), narra a continuidade do ente que aí está temporalmente determinado e, portanto, em *ex*-posição. O "vivido" configura-se através dessa duração que foi estar-sendo, tal como o "a viver" se vive estando-sendo. O "estar" do *Homo Intimus* assevera existencialmente a sua posição no mundo ("estar" é neste sentido, existir), e só se pode "estar" sendo, isto é, configurando essa posição numa continuidade que é sendo. O *Homo Intimus* só existe sendo, quer dizer, como uma constante

[1] «O termo "público" significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Tem, antes, a ver com o artefacto humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo Homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se sentam em seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo, ao mesmo tempo, separa e estabelece uma relação entre os homens. A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer». Hannah Arendt, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo (Lisboa: Relógio D'Água, 2001), p. 67.

afirmação do seu estar-sendo no mundo. Sente-se o eco de Heidegger em fundo e é a partir da sua obra maior que se conduzirá agora a construção do texto.

Sendo o homem o ser capaz de compreensão do ser (tanto o ser em si como o seu próprio ser), que, segundo Heidegger, marca a diferença em relação a todos os outros entes, isso significa que a sua constituição fundamental assenta no seu estar-no-mundo, isto é, fenomenologicamente, ser no mundo é uma estrutura fundamental de estar aí, lançado, projetado no mundo. Este modo de existência é a sua constituição essencial – estar no mundo para ser no mundo. Heidegger parte do "estar" para o "ser" no mundo, como resultado das estruturas existenciais do *Dasein* que o aproximam ontologicamente do ser. Revisite-se os lugares heideggerianos a este propósito.

Se se olhar para o parágrafo 12 de *Ser e Tempo*, a análise do filósofo ao estar-no-mundo faz-se através da compreensão de três questões, ou, para se ser mais exato, dir-se-ia, faz-se da desconstrução de cada um dos termos que compõem o "estar-no-mundo", isto é, do mundo ou da mundaneidade, de quem é que está no mundo e da partícula que medeia o estar ou ser no mundo, isto é, o ser "em".[2]

Heidegger afirma a relação privilegiada do Homem com o ser, uma relação pré-ontológica, que é criadora da própria possibilidade da interrogação ontológica. Esta relação de intimidade do *Dasein* – aquele que é o "ser da presença" –, ao ser, descobre-se como existência humana. A análise desta relação põe a descoberto a evidência dos existenciais pela analítica existencial (*existentiale*),[3] em que se dá a determinação do sentido do ser, exibindo a estrutura essencial na vida quotidiana que é ser-no-mundo.[4] No entanto, diga-se, este ser-no-mundo pressupõe a existência de coisas e de outras pessoas e, portanto, a sua existência pressupõe um aqui, um estar aqui a ser, mas como um "poder-ser", quer dizer, como referido a possibilidades. O *Dasein* nada mais é que o "estar-aí", inserido num mundo de possibilidades, em que vai sendo.

---

[2] Lê-se no Capítulo II, em que se afirma que ser no mundo é a estrutura fundamental do estar aí, parágrafo 12: «el fenómeno indicado con esta exprésion permite, en efecto, que se le mire por três lados. Si lo recorremos, después de fijar la vista en él en su integridad, se destacan: 1. El "en *el mundo*"; relativamente a este elemento brota el cometido de preguntar por la estructura ontológica del "mundo" y de definir la idea de la "mundaneidad" como tal (…). 2. El *ente* que es en cada caso en el modo del "ser en el mundo". Lo que se busca es aquello por lo que preguntamos cuando décimos "quién?" Se trata de determinar fenomenológicamente quién es el "ser ahí" en el modo de la cotidianidad del término medio (…). 3. El "ser en" como tal; se trata de poner de manifiesto la constitución ontológica del "en" (…). Todo destacar uno de los elementos estructurales significa destacar con él los demás, es decir, ver en todos los casos el fenómeno entero». Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, pp. 65-66.

[3] Uma breve ressalva para esclarecer a terminologia empregue pelo filósofo alemão, pois surgem frequentemente dois termos muito próximos, a saber, o *existential*(*e*) diz respeito à descrição formal das estruturas do *Dasein*, isto é, enquanto único ser com existência (*Existenz*), e, o *existentiel*(*le*) que diz respeito à realização da facticidade própria do existir.

[4] Pierre Trotignon adverte que nessa analítica existencial, «a existência surge como lugar da determinação do sentido do ser, pois não pressupõe que o ser deva conceber-se sobre o modelo da subsistência das coisas dispostas no espaço sob o nosso olhar, e muito menos como subjetividade absoluta que construísse as coisas segundo a sua essência. (…) Heidegger leva a analítica existencial até ao limite, mostrando que a estrutura essencial da vida factual e quotidiana é o ser-no-mundo, e que esta relação ao mundo, fundamento de toda a significação, é temporal e histórica, isso permitirá aceder, partindo da compreensão da temporalidade do Dasein, à apreensão do tempo como "horizonte" da manifestação do ser». Pierre Trotignon, *Heidegger*, trad. Armindo José Rodrigues (Lisboa: Edições 70, 1982), p. 17.

O filósofo ao ver o mundo pela lupa da fenomenologia descobre que a maior parte da vida é vivida de forma insólita. Na mundaneidade do mundo circundante (onde estão os entes intramundanos),[5] age-se pre-refletidamente, estando as coisas e as circunstâncias do ambiente disponíveis à manipulação, à instrumentalização. As coisas são utensílios (*Zeug*) que se manejam facilmente e que, inseridos na rotina diária, se tornam intimamente familiares; estando de tal modo familiarizados com eles, descobre-se o ser destas coisas pela sua finalidade e utilidade, por estarem "à mão" (*Zuhandenheit*),[6] eles são "pragmata" na vida quotidana.[7]

As coisas estando aí "diante dos nossos olhos", dispostas aos nossos sentidos, estando "à mão de semear" (expressão portuguesa que se crê estar muito aproximada à do sentido requerido por Heidegger), assumem, no âmbito da nossa vida quotidiana, primeiramente a sua utilidade (função), o que significa que estabelecem um complexo sistema de remissões significativas;[8] embora não se estruturando tematicamente, geram um conhecimento que provém do facto de o mundo pragmático estar já "num estado de aberto", isto é, provém do facto de se estar já dentro de um mundo de entes intramundanos em que as "coisas" presentes são dadas em si mesmas,[9] como sinais que

[5] Parágrafo 14: «"Mundaneidad es un concepto ontológico y mienta la estructura de un elemento constitutivo del "ser en el mundo". Pero ya sabemos que éste es una determinación existenciaria del "ser ahí". La mundaneidad es, según esto, ella misma un existenciario. (…) El término derivado "mundano" mentará, entonces, una forma de ser del "ser ahí" y nunca una de los entes "ante los ojos" "en" el mundo. A éstos los llamamos pertenecientes al mundo o "intramundanos"». Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 77-78.

[6] «El "andar" en cada caso hecho a la medida del útil y lo único em que éste puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con le martillo, no *aprehende* este ente temáticamente como cosa que se ofrece, y menos aún el usar sabe de la estructura de útil en cuanto tal. El martillar no se limita simplesmente a tener un saber del caráter de útil del martillo, sino que se ha "apropriado" este útil como más adecuadamente no es posible. (…). El martillar mismo es el que descubre la específica "manejabilidade" del martillo. A la forma de ser útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser a la mano". (…) Lo "a la mano" ni es aprehendido teoréticamente, ni es ello mismo inmediatamente tema "visto en torno" para el "ver en torno". Lo peculiar de lo inmediatamente "a la mano" es el retraerse, por decirlo así, en su "ser a la mano", para ser justa y propiamente "a la mano". Tampoco aquello cabe lo cual se detiene inmediatamente el cotidiano "andar" son los útiles mismos para obrar, sino que es la obra, lo que hay que producir en cada caso, aquello "de" que primariamente "se cura" y por ende es también primariamente "a la mano". La obra es lo que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil». *Ibid.*, p. 80.

[7] Lê-se no parágrafo 15: «Los griegos tenían un adecuado término para "cosas": πράγματα, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el "andar" que "se cura de" (πράξις). Pero dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el caráter específicamente "pragmático" de los πράγματα y los definieron "inmediatamente" como "meras cosas". Nosotros llamamos al ente que hace frente en el "curarse de" "útil". En el "andar" se encuentra uno con el útil para escribir o el palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un útil un útil, del "ser útil"». *Ibid.*, p. 81.

[8] Refere no parágrafo 16: «La estructura del ser de lo "a la mano" como útil está determinada por las "referencias". El peculiar y de suyo comprensible "en sí" de las cosas inmediatas hace frente en aquel "curarse de" usándolas sin fijar la atención expresamente en ellas que puede tropezar con lo inusable. Un útil es inempleable, implica: la constitutiva "referencia" del "para" a un "esto" está perturbada. Las "referencias" mismas no son objeto de consideración, sino que son "ahí" en el someterse, "curándose de", a ellas. Pero en una *perturbación de la "referencia"*, en la inempleabilidad para…, se vuelve la "referencia" expresa. (…) Igualmente es la falta de lago "a la mano" cuyo cotidiano estar ahí enfrente era tan comprensible de suyo que ni siquiera nos dábamos cuenta de él, una *rutura* de los plexos de "referencia" descubiertos en el "ver en torno". Éste tropieza con el vacío y ve ahora por primera vez *para qué y con qué* "era a la mano" lo que falta. (…) Es en el "ahí" antes de toda constatación y consideración. Es incluso inaccesible al "ver en torno", en cuanto que éste se dirige siempre a entes, pero es en cada caso ya abierto para el "ver en torno". "Abrir" y "ser abierto" se usarán en adelante como términos técnicos con este significado». Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 88-89.

[9] «Que el mundo no "consiste" de lo "a la mano" se muestra entre otras cosas en que, con el destellar del mundo en los modos del "curarse de" de los que se ha hecho la exégesis, coincide una "desmundanación" de la "a la mano", de tal suerte que en esto se hace visible el "ser no más que ante los ojos". (…) Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser "abierto". Con la accesibilidad de entes "a la mano" dentro del mundo para el "curarse de" "viendo en torno", es en cada caso ya "previamente abierto" el mundo. Éste es, pues, algo "en que" el "ser ahí" en cuanto *ente*, *era* en cada caso, algo a lo que el "ser ahí" en ningún *ir* expreso puede hacer sino *volver*. "Ser en el mundo" quiere decir, según la exégesis hecha hasta aquí: el absorberse, no temáticamente, sino "viendo en torno", en las "referencias" constitutivas del "ser a la mano" del todo de útiles. El "curarse de" es en

se mostram e se tornam mais acessíveis à manualidade e à circunvisão com que o *Dasein* vive o quotidiano (um exemplo banal como o do sinal indicador de mudança de direção para o motorista).[10]

O *Dasein* lidando naturalmente com os entes intramundanos, estabelece uma ligação essencial que confere sentido não só à própria existência humana como atribuí significado aos próprios entes. A significância da mundaneidade é crucial para a captação do sentido do ser dos entes, que só vem à presença pelo projeto que o *Dasein* configura e vive enquanto tal, identificando a prestabilidade e a referencialidade, isto é, identificando pelos signos a «essência de toda a coisa intramundana».[11]

O "estar-aí" não está apenas num mundo aberto mas participa ativamente dessa abertura, conferindo sentido a essa mundaneidade, e por isso ela não se constitui como um entrave ou uma oposição ao estar-aí; as coisas que se encontram no mundo não são meras presenças, pois como refere Gianni Vattimo na *Introdução a Heidegger*:

> a prestabilidade (*Zuhandenheit*) das coisas ou, em geral, o seu significado em relação à nossa vida (ameaça, prazer, indício de algo diferente, etc., em suma, todos os modos em que as inserimos na nossa existência e de alguma maneira as referimos aos nossos fins) não é algo que se acrescente à "objetividade" das coisas, mas é o seu modo de dar-se mais originário, o modo em que, em primeiro lugar, se apresentam na nossa experiência. Que as coisas sejam antes de mais instrumentos, não quer dizer que sejam todas meios que empreguemos efetivamente, mas sim que as coisas se nos apresentam, antes de mais, dotadas de certo significado relativamente à nossa vida e aos nossos fins. Este resultado corresponde ao que já tínhamos descoberto sobre a existência entendida como característica essencial do Dasein. O Homem está no mundo sempre como ente referido às suas próprias possibilidades, isto é, assumindo-as, num sentido amplo, como instrumentos.[12]

Consequentemente, o *Dasein* no contacto com os entes intramundanos encontra-se submergido numa compreensão original do ser que nada tem de reflexivo ou descritivo do mundo, mas que é dada pela familiaridade com a significação que se descobre na

---

cada caso ya como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad puede el "ser ahí" perderse en lo que hace frente dentro del mundo y ser captado por ello». *Ibid.*.

[10] Parágrafo 17: «La precedente exégesis de la señal debía simplemente suministrar el punto de apoyo fenoménico para la caracterización de la referencia. La relación entre señal y referencia es triple: 1. El señalar, como posible concreción del "qué" de un "servir para", está fundado en la estructura del útil en general, en el "para" (referencia). 2. El señalar de la señal es inherente, como carácter de útil de lago "a la mano", a una totalidad de útiles, a un plexo de referencias. 3. La señal no es sólo "a la mano" con otro útil, sino que en su "ser a la mano" se vuelve el mundo circundante en cada caso expresamente accesible para el "ver en torno"». Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 96-97.

[11] Explica Vattimo a propósito do signo e da relação com os entes intra-mundanos: «No signo, a utilidade coincide com a "capacidade de referência", o signo não tem outro uso senão referir-se a algo. Assim, no signo revela-se de maneira particularmente clara o que em geral é próprio de todas as coisas intramudanas, isto é, a referência, no sentido da conexão com outra coisa. Enquanto instrumentos, as coisas remetem constitutivamente para algo que não são elas próprias. Mas, no signo, este constitutivo estar-em-relação apresenta-se em primeiro plano na identidade da prestabilidade e referibilidade. Por isso, o signo manifesta a essência de toda a coisa intramundana». Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, trad. João Gama (Lisboa: Instituto Piaget, 1998), p. 31.

[12] Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 28.

presença instituída, isto é, como condição ôntica para a possibilidade de revelação dos entes no seu "estar à mão".[13] Permita-se dizer que não há aqui nada de estranho; na verdade é algo que pode ser comprovado por qualquer pessoa a qualquer momento na sua vida. Isto significa assim que esta presença já se refere a um mundo cuja referencialidade advém ao seu próprio ser, pelo que a «abertura da significância é, como constituição existencial do "ser-aí", do seu "ser-no-mundo", a condição ôntica da possibilidade de se descobrir uma totalidade conjuntural».[14]

O ser-aí enquanto ser no mundo descobre pela mundaneidade o espaço aberto onde os entes se lhe oferecem (quase sempre na sua "instrumentalidade"). O mundo é assim para Heidegger, não o

> espaço formal de Kant, carregado com a matéria sensível dos fenómenos, mas o mundo das coisas e dos outros sujeitos, e mais precisamente, a maneira como o *Dasein* mantém o comércio com o conjunto organizado dos objetos e das pessoas, vendo os seus projetos voltar a si como possibilidades, através da mediação deste conjunto ordenado em ser redor. Na nossa existência quotidiana, esta modalidade do *Dasein*, que é o mundo, é a do ambiente, do meio, no qual os entes são abordados como utensílios que, pelas suas ligações ao *Dasein* e pelo sistema dos reenvios mútuos no seio da atividade (encadeamento dos meios com vista a um fim), determinam o meio da existência quotidiana como domínio fundamental da significação.[15]

Para Heidegger isso não significa que «*nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço*», mas que o espaço está no mundo, na medida em que "ser-no-mundo" constitutivo do ser-aí, abriu já um espaço,[16] isto é, o fenómeno do espaço – onde as coisas extensas se dão –, mostra-se no mundo, não sendo concebível como *res extensa*, nem como subjetividade, isto é, como *res cogitans*,[17] referindo Heidegger que

---

[13] Como se lê no parágrafo 18: «con aquello dentro de lo cual se comprende de este modo en cada caso ya el "ser ahí", es éste familiarizado originalmente. Esta familiaridad con el mundo no requiere por necesidad "ver a través" teoréticamente de las relaciones que constituyen el mundo como mundo. Peor la posibilidad de una expresa exégesis ontológico-existenciaria de estas relaciones sí se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva para el "ser ahí" y que contribuye a integrar la comprensión del ser inherente al "ser ahí"». Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 101.

[14] «La significatividad abierta es, en cuanto estructura existenciaria del "ser ahí", de su "ser en el mundo", la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad». *Ibid.*, p. 102.

[15] Pierre Trotignon, *op. cit.*, p. 18.

[16] No parágrafo 24, Heidegger explicita a relação do ser-aí com o espaço (ser espacial) no mundo circundante: «*Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio*. El espacio es, antes bien, "en" el mundo, en tanto que el "ser en el mundo", constitutivo del "ser ahí", ha abierto un espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni éste contempla el mundo "como sí" fuese en un espacio, sino que el "sujeto" ontológicamente bien comprendido, el "ser ahí", es espacial. Y por ser el "ser ahí" espacial del modo descrito, es por lo que se manifiesta el espacio como un a priori. Este término no quiere decir nada de una previa pertenencia a un sujeto, por lo pronto sin mundo, que emitiría un espacio (como paraje) en el hacer frente lo "a la mano" del caso en el mundo circundante». Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 127.

[17] «De acuerdo con su "ser en el mundo", al "ser ahí" le resulta dado en cada caso ya, previa, si bien atemáticamente, un espacio descubierto. El espacio mismo, o las puras posibilidades del puro "ser espacial" de algo encerradas en él, permanecen, por lo contrario, inmediatamente encubiertas aún. El esencial *mostrarse en un mundo* el espacio no basta para decidir la forma de su ser. El espacio no necesita tener la forma de ser de nada espacialmente "a la mano" o "ante los ojos". El ser del espacio tampoco tiene la forma de ser del "ser ahí". De que el ser mismo del espacio no pueda concebirse bajo la forma de la *res extensa* no se sigue, no que haya de definirse ontológicamente el espacio como el "fenómeno" de esta *res* – no se diferenciaría de ella en el ser –, ni menos que pueda equipararse el ser del espacio al de la *res cogitans* y concebirse como meramente "subjetivo", prescindiendo por completo de lo cuestionable del *ser* de este sujeto». Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 128.

> no fenómeno do espaço não se pode encontrar nem a única determinação ontológica do ser dos entes intramundanos, nem sequer a primordial. Tão-pouco constitui o fenómeno do mundo. O espaço apenas se pode conceber recorrendo ao mundo. Ele também não resulta acessível só pela desmundanização do mundo circundante; a espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo, uma vez que o próprio espaço contribui a constituir o mundo, de acordo com a essencial espacialidade mesma do ser-aí, devido à sua estrutura fundamental de "ser-no-mundo".[18]

Assim, o "ser-aí" não tem apenas familiaridade com as coisas-instrumentos dadas no espaço de abertura da constituição essencial de ser-no-mundo, mas com uma totalidade de significados, o que permite a Heidegger preparar a noção de compreensão (na descrição das estruturas existenciais do *Dasein*) e o aparecimento e privilégio da linguagem (que aperfeiçoará em obras posteriores a *Ser e Tempo*).

No seio do mundo, o *Dasein* encontra-se com "outros" e descobre que o seu "eu" (que não se isola nem se pode isolar) se confunde com esses "outros" (de que também faz parte), que se confunde com essa massa informe onde ninguém se diferencia.[19] Este confundir-se com os outros é na verdade mais um *com*-fundir-se, pois é nesse "todo", nessa multidão que está no mundo, que o *Dasein* vem a ser-com-outrem (*Mitsein*).

De forma clara, o "ser-no-mundo" é também constituído pelo ser-com os outros; de certa forma, isto está já identificado no mundo em que o *Dasein* vive, pois no contexto de relações e de remissões em que apreende os entes na sua existencialidade, descobre os "entes" que possuem o mesmo caráter de "ser-aí". Nessas remissões prenuncia-se o horizonte ontológico desse ser-com-os-outros.[20]

Sendo o "ser-aí" sempre num mundo com os outros, no seu modo de ser quotidiano, ele também é para os outros o mesmo que os outros são para si, é *um* ser a descobrir e a descoberto no mundo, isto é, num mundo de atos hermenêuticos coletivos que é marcado pela impessoalidade. Veja-se o seguinte: quando se usa a expressão "aqui, eu" como diz Heidegger, esta determinação do "lugar" deve ser compreendida a partir da espacialidade existencial do "ser-aí", quer dizer, é já um ser-em, pelo que os "aqui", "lá", "aí" funcionam como carateres originários do *Dasein* e aludem a si na espacialidade existencial.[21] Assim, esta copresença dos "outros" ao Dasein (ou melhor,

---

[18] *Ibid*., p. 129.

[19] Parágrafo 26: «También la caracterización del hacer frente de los otros debe, pues, buscar su orientación en el "ser ahí" *peculiar* en cada caso. No partirá, entonces, de un destacar y aislar el "yo" que la fuerce a buscar luego un paso desde este sujeto aislado hasta los otros? Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de "los otros". "Los otros" no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno». *Ibid.*, p. 134.

[20] «Hay que comprender el "con" y el "también" *existenciaria* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* "ser en el mundo" es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del "ser ahí" es un "mundo del con". El "ser en" es "ser con" otros. El "ser en sí" intramundano de éstos es "ser ahí con"». Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 135.

[21] «E incluso cuando el "ser aí" dice de sí expresamente "aquí, yo", ha de comprenderse el adverbio de lugar empleado como pronombre personal por la espacialidad existenciaria del "ser ahí". Ya indicamos al hacer la exégesis de esta espacialidad (&23) que este "aquí, yo" no mienta el señalado punto ocupado por la cosa que sería yo, sino que se comprende como "ser en" por el "allí" del mundo "a la mano" en que se mantiene el "ser ahí" en cuanto "curarse de"». *Ibid*.

a copresença de uns e de outros que se reconhecem a si mesmos como sendo da mesma espécie de entes),[22] vem ao seu encontro – sob as mais diversas formas, no trabalho, na escola, do desporto, etc. –, a partir do que "está à mão no mundo", quer dizer, a partir do quotidiano que está instalado no coração do mundo do *Dasein*, e por isso, o *Dasein* é sempre encontrado num mundo com os outros, onde a circunvisão mundana impera:[23] isto é, onde se "(re)conhece" o outro fundamentalmente na sua "preocupação" da sua "ocupação".[24] Heidegger alerta que não é um conhecimento no sentido científico do termo, no sentido de um processo de aquisição de conteúdos ou noções, mas de um reconhecimento (permita-se) intuitivo do ser-com-os-outros. Mesmo num "estar-só", a estrutura "ser-com" determina existencialmente a presença quando o "outro" não é percebido, isto é, só para um "ser-com" e num "ser-com" se pode dar pela ausência ou falta, e por isso o filósofo refere que o "estar-só" é um modo deficiente de "ser-com".

Assim, surge a questão do impessoal definido pela pergunta "quem estando preocupado (na mundaneidade) dos seus "cuidados", tropeçando noutros em iguais "funções", assume a vinda do ser na quotidianidade de ser com os outros?

Esta impessoalidade, que no português corrente é traduzível como "*a gente*" de expressões como "*a gente* sabe o que eles querem!", o impessoal "*se*" (em francês o "*on*"), é algo que vem ao encontro do "ser-aí" no modo de ser "outros",[25] quer dizer, nivelando a "medianidade" (do mundo circundante), sendo que este impessoal está em todo lado e em lado nenhum, sempre que é exigida uma decisão. Isto nada mais significa do que dizer que o *Dasein* se encontra num mundo de hábitos, de juízos pré-concebidos, dados naquilo que é vulgarmente tido como o "todo", num registo

[22] Parágrafo 26: «Pero la expresión "ser ahí" muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia a otros, aunque ulteriormente pueda ser también "con" otros. No debe pasarse por alto, empero, que usamos la expresión "ser ahí con" para designar *aquel* ser sobre la base del cual son puestos en libertad dentro del mundo los otros que también son. Este "ser ahí con" de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un "ser ahí" y por ende también para los que "son ahí con", porque el "ser ahí" es esencialmente en sí mismo "ser con". (…) El "ser ahí" es esencialmente "ser con", tiene un sentido ontológico-existenciario. No pretende afirmar ónticamente que fácticamente yo no soy "ante los ojos" solo, antes bien son "ante los ojos" asimismo otros de mi especie». *Ibid.*, p. 136.

[23] «El "ser ahí" se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el "ser ahí con" de los otros hace frente generalmente destacándose de lo "a la mano" dentro del mundo. Pero ni siquiera cuando el "ser ahí" de los otros se vuelve temático, por decirlo así, hacen frente los otros como cosas "ante los ojos" que serían otras tantas personas, sino que tropezamos con ellos "en el trabajo", es decir, primariamente en su "ser en el mundo"». *Ibid.*, p. 136.

[24] «Como el comprender en general, éste no es un tener noción oriundo de un proceso de conocimiento, sino una forma de ser originalmente existenciaria que hace posible todo conocimiento y noción. El conocerse se funda en el "ser con" originalmente compresor. Con arreglo a la inmediata forma del ser del "ser en el mundo" "siendo con", el conocerse se mueve inmediatamente dentro del comprensor tener noción de aquello de que se cura y con la comprensión de ello es comprendido el "curarse de" que "procurar por" "curándose de".». Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 140.

[25] Parágrafo 27: «en lo anterior se mostró cómo en cada caso ya es "a la mano" y se cura concomitantemente de él en el inmediato mundo circundante el "mundo circundante" público. En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este "ser uno con otro" disuelve totalmente el peculiar "ser ahí" en la forma de ser de "los otros", de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros. En este "no sorprender", antes bien resultar inapresable, es donde despliega el "uno" su verdadera dictadura. Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* juzga; incluso nos apartamos del "montón" como se apartan de él: encontramos "sublevante" lo que se encuentra sublevante. El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad». *Ibid.*, p. 143.

apelidado de "publicidade" (ou aquilo que vulgarmente se diz ser a opinião pública).[26] Heidegger, no fundo, quer expor o problema,

> do ser do homem partindo do que ele chama a "quotidianidade" (*Alltäglichkeit*) ou "medianidade" (*Durchschmittlichkeit*). A análise do ser do homem deve dirigir-se ao seu modo de dar-se, tanto mais comum como mais geral. A "medianidade" não é uma estrutura que se privilegie inicialmente em detrimento de outras, já que indica por sua vez justamente o conjunto, a princípio, confuso e indeterminado – dos modos de ser reais ou possíveis do homem, como uma espécie de média estatística das maneiras com que os homens individuais se determinam no mundo.[27]

O *Dasein* vive num mundo impessoal e, portanto, vive num mundo marcado pela mediocridade, que leva a comportamentos estereotipados, onde falta a reflexão ôntica-ontológica.[28] A existência deste "todo" não significa a existência de um sujeito universal, mas significa que este impessoal (*Man*) é um existencial (*Existenzial*), e que, portanto, pertence intimamente à constituição ontológica do *Dasein*: facticamente o *Dasein* sempre se encontra "com-os-outros-no-mundo".[29]

Assim, segundo Heidegger, vive-se num mundo pré-interpretado por todos (tradição, hábitos, cultura, etc.), e isso constitui o destino de cada ser humano, pelo que a nossa forma de ver e interpretar o mundo é quase unicamente determinada pelo modo de ser deste impessoal, o que conduz a uma existência inautêntica. Autenticidade e não-autenticidade constituem uma distinção que se situa no "interior" do âmbito dos existenciais. A existência dos memes, como se viu, explica muito também a existência deste impessoal no quotidiano.

O "ser-em" é, como se pode depreender, uma característica do "ser-aí" que se encontra sempre e já lançado num mundo com outros, isto é, está inevitavelmente lançado na facticidade (o seu lugar na espacialidade do mundo como se viu no § 24) da existência (o "ser-em" refere-se ao caráter do ser do ser-aí enquanto abertura); dizendo

---

[26] «"Distanciación", "término medio", "aplanamiento" constituyen en cuanto modos de ser del "uno", lo que designamos como "la publicidad". Ésta es lo que regla inmediatamente toda interpretación del mundo y del "ser ahí" y tiene en toda razón. (…) El "uno" es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de dondequiera que el "ser ahí" urge a tomar una decisión. Pero por simular el "uno" todo juzgar y decidir, le quita al "ser ahí" del caso de responsabilidad. (…) Todos son el otro y ninguno él mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca de "quién" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser uno entre otros"». *Ibid.*, p. 144.

[27] Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 23.

[28] «Ciertamente que el "uno" dista tanto de ser "ante los ojos" como el "ser ahí" en general. Cuanto más francamente gesticula el "uno", tanto más inaprensible y disimulado es, ro tanto menos es también una nada. Al "ver" óntico-ontológico exento de prevenciones se le desemboza como el "sujeto más real" de la cotidianidad. Y si no es accesible como una piedra "ante los ojos", esto no decide lo más mínimo de su forma de ser. No se debe ni decretar precipitadamente que el "uno" no es "propiamente" nada, ni rendir tributo a la opinión de que se ha hecho la exégesis ontológica del fenómeno cuando se lo ha, digamos, "explicado" como el resultado final del "ser junto ante los ojos" varios sujetos». Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 145.

[29] «El "uno" tampoco es lo que se dice un "sujeto universal" que flote sobre otros muchos. A esta manera de concebirlo sólo se puede llegar cuando no se comprende como forma de ser del "ser ahí" el ser de los "sujetos", sino que se lo toma por "casos" efetivamente "ante los ojos" de un género de la misma índole. (…) *El "uno" es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del "ser ahí"* y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del "ser ahí"». *Ibid.*, pp. 145-146.

de outra forma, o ser que está a ser *em* um mundo é o seu próprio "aí", a sua própria abertura.[30] No seguimento desta análise, Heidegger passará a falar desta abertura do ser-no-mundo através dos existenciais originários "disposição" e "compreensão", que são determinados por um terceiro existencial originário, chamado "discurso".

Se é certo que o *Homo Intimus* está-no-mundo, e se é com os outros, é igualmente certo que o é pela intimidade. O *Homo Intimus* só existe sendo e em intimidade, quer seja com os outros em que se reconhece e reconhece como iguais, quer seja com os objetos/coisas intramundanas. Heidegger atribuiu o caráter de instrumentalidade, de utilidade, de prestabilidade às coisas que se encontram na mundaneidade, reconhecendo-lhes um valor relativo. Não se pode negar que se age de forma irrefletida no contato com esses entes intramundanos, mas também não se pode negar que estando aí, num quotidiano partilhado, as coisas não possam ganhar intimidade para o *Homo Intimus*. Ou seja, nada numa *Intimalogia* impede que um ser humano possa ganhar intimidade com um objeto ou com um animal não humano.

Heidegger limitou, pelo privilégio do *Dasein* (pela analítica do *Dasein*) à compreensão do ser e da linguagem para dizer o ser, o acesso à intramundaneidade; ou melhor, Heidegger que utiliza o conceito fundamental de abertura, inclusive para a própria compreensão do que significa "estar-aí", coloca nessa mesma abertura uma resistência à plena vinculação daquilo a que se está aberto. Se o "ser-no-mundo" é também constituído pelo ser-com-os-outros, é natural que só possa estar a ser, sendo, nessa abertura do "aí". Nesse sentido, o "ser-no-mundo" que Heidegger adotou em detrimento do "estar-no-mundo", não deveria ter ocorrido (embora se perceba o motivo e a finalidade da ligação ontológica que o filósofo quis colocar em tal expressão), pois o "estar" é fundamental, estrutural e espacialmente mais vinculativo à afirmação do "aí".

O "estar-sendo" afirma a radicalidade da presença pelo "estar" em pelo menos dois sentidos: estar como afirmação de uma situação (a localização dos corpos no espaço físico ou como se viu no capítulo anterior, no Sensível de que Merleau-Ponty), e, o estar ligando-se a "sendo" afirma a existencialidade de uma forma específica (se se quiser utilizar a expressão, esta forma específica refere a continuidade daquele que se encontra a sí-mesmo a ser) daquele que está a ser: só se é sendo.

Semelhante categoria patenteia incontestavelmente a sua conotação temporal, o que significa, tal como Heidegger soube ver, que só pode ser (existir) aquele que está no

[30] Pode ler-se no parágrafo 28: «El ente constituido esencialmente por el "ser en el mundo" *es* él mismo en cada caso *su* "ahí". En su sentido corriente, alude el "ahí" al "aquí" y el "al'". El "aquí" de un "yo, aquí" se comprende siempre por un "allí" "a la mano" en el sentido del ser "curándose de", dirigiendo y desalojando, relativamente a este "allí". La espacialidad existenciaria del "ser ahí", que de tal suerte determina su "lugar", está fundada ella misma en el "ser en el mundo". (…) La expresión "ahí" mienta este esencial "estado de abierto". Gracias a éste, *es* este ente (el "ser ahí"), a una con el *ser ahí* de un mundo para él, él mismo "ahí"». Martin Heidegger, *op. cit.*, 149-150.

tempo a ser (temporalmente). Se é a partir da intimidade da mente que se interpretam as diferentes vivências, não é menos verdade que é a partir da vivência da mente em intimidade que se definem os diferentes tempos ou disposições temporais, como se pode ler nas palavras de Vergílio Ferreira, no final da sua *Aparição*: «o tempo não passa por mim; é de mim que ele parte, sou eu sendo, vibrando».[31]

A nossa existência (e regra geral, toda a existência animal) é marcada pela interferência – diálogo e influência, do mundo exterior nos seus diferentes formatos e aparições. Na relação do *Homo Intimus* com o tempo, ressalvou-se que o tempo tal como a intimidade mantêm uma relação de profunda proximidade, na exata medida em que ambos se permitem constituir mutuamente. O *Homo Intimus*, caracterizado como um estar-sendo, patenteia essa relação ontológico-temporal, ou seja, o 'sendo' é uma afirmação de existência continuada. O "sendo" suporta essa carga temporal de um passado que se cola ao presente e que se deixa ler nessa forma do gerúndio.

O "sendo" narra a continuidade do ente que aí está temporalmente determinando-se porque a existência é sempre construção. Estar *ex*posto significa acima de tudo que o sujeito está determinado a existir, a ser sendo, num mundo onde outros igualmente se expõem. Um tal estar (sendo) é como que a determinação da situação existencial daquele que se dá ao e no mundo. O que é estar senão uma afirmação positiva, que baliza a ocupação de um espaço e de um tempo e que marca existencial e singularmente uma afirmação *bio*gráfica? O "horizonte" de exteriorização em que há uma face visível do *Homo Intimus* é a sua *ex*-posição.

Esta *ex*-posição – assim mesmo com hífen no meio –, revela a intimidade como estrutura subjacente à práxis humana e aos seus territórios. Assim, todo o *Homo Intimus* expõe a sua intimidade, na medida em que se faz notar no mundo. O modo como age no mundo é o resultado do modo com a sua mente se estrutura. Logo, o homem em *ex*-posição inevitavelmente é aquilo que é a sua intimidade determina. E sobre isto não parece poder haver qualquer tipo de dúvida. O homem é a sua intimidade, logo, o mundo, e assim ele é e faz parte da intimidade que estabelece com os outros e da intimidade que outros têm em si mesmos na feitura do mundo.

A exposição do *Homo Intimus*, isto é, a face visível que se exterioriza do *Homo Intimus* no seu estar-sendo, é a sua biografia. É por isso algo que se ex-põe, quer dizer, que se põe no exterior e que marca a sua vida ou percurso. Não se trata de se ver, como em Alain Touraine, um sujeito intimista tipificado segundo um conjunto de experiências fundamentais (o amor, a experiência estética e o trabalho) que o categorizam como tal e o destinam a construir uma intersubjetividade que não parece sair além de si enquanto

[31] Vergílio Ferreira, *Aparição*, p. 190.

domínio próprio do si (embora parecendo reconhecer a sua importância como caminho e direção para o outro).[32]

Exteriorizar o seu estar-sendo, o modo do *Homo Intimus* ser no mundo, não significa apenas que ele é enquanto é, mas que é porque é íntimo ao seu tempo. A *bio*-grafia de um sujeito é nada mais que o seu percurso no tempo e no espaço: a grafia (*grafein*), aquilo que se grava, que se inscreve não só na sua vida, mas aquilo que a vida de um sujeito se permite inscrever, nomeadamente a partir daquilo que a sua intimidade ditou. Ora, a sua biografia expõe-se ao mundo, porque ele produz e produz-se num mundo coletivamente vivido. Esta *ex*-posição é sempre abertura biográfica da sua vida e dos valores constituídos pela sua intimidade, sendo que cada ser humano só a partir deste horizonte pode ser compreendido. Estando e sendo o *Homo Intimus* partilha com os demais, com o outro, as suas crenças, valores, significados, a sua visão do mundo, porque o 'sendo' é um movimento de afirmação de existência que se *ex*-põe.

Naturalmente nesse "todo" em que se está a ser, Heidegger soube perceber a ameaça dada pela impessoalidade que é traduzível numa "aquisição" de inautenticidade: o autêntico dilui-se na multidão. Ora, acontece que Heidegger, não deixando de ter razão neste aspeto, não parece ter visto que nesse "todo" reside também uma outra força, oculta, reservada, dissimulada que consiste em estar à disposição, estar em *Ex*-posição. O *Homo Intimus ex*-põe-se ao mundo. O mundo é *grosso modo* o mesmo, mas o estar-sendo em *ex*-posição de cada sujeito é vivenciado de forma diferente. Dito de outra forma, o *Homo Intimus* está apoiado no seu estar-sendo, na sua biografia e no mundo que compõem o Outro para ele, e aqui está a base para a intersubjetividade, para a sociabilidade. Repare-se que a subjetividade é aquilo que nos caracteriza e nos impede de sermos uma massa de órgãos amorfos (o que colocaria a mente no cérebro). A intersubjetividade é a garantia da nossa *bio*grafia. Expliquemos: aparentemente a biografia de um homem é única, mas só aparentemente, porque o mundo é o lugar onde as biografias se constituem – o mundo é o lugar comum de todos os sujeitos. Isto não significa, como é óbvio, que pelo facto de se ocupar um tempo-espaço num mundo em simultaneidade, que as vivências sejam as mesmas. Tal seria um absurdo e constituiria a anulação da subjetividade.

[32] Khosrokhavar interroga, e diga-se, de modo muito acertado, Alain Touraine, explicitando o sentido do sujeito intimista e das suas experiências básicas: «F.K – O sujeito intimista, cujas experiências fundamentais são o amor, a estética e o trabalho, não se distancia dos outros? No amor, eu partilho dos momentos intensos com o outro, mas isso separa-me dos outros. Na experiência estética, eu transcendo a minha vida quotidiana, o que me pode conduzir a encerrar-me na torre de marfim do *homo aestheticus*. O intimismo do sujeito pode dissocializá-lo e fazer dele um ser à parte, que teria dificuldade em construir uma comunicação com o outro, portanto, em se ver numa relação intersubjetiva com o seu próximo. Está o sujeito verdadeiramente em condições de construir uma intersubjetividade e de ir além de si? A.T. – O ponto de partida é a relação de si com o si. Os meus olhos olham e dizem: é o meu corpo. Portanto, eu não sou eu, eu sou aquele que nomeia o eu. É uma experiência fundamental. A partir da relação de si com o si, passa-se à relação de si com o outro e, paralelamente, constrói-se um eu através do trabalho e das crenças». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *A Procura de Si. Diálogo sobre o Sujeito*, trad. Maria Ludovina Figueiredo (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), p. 120.

O *Homo Intimus* no seu estar-sendo, sociabiliza através das suas experiências, ou seja, expõe-se ao mundo. Ora, como se tem vindo a ver, a intimidade (potência relacional de imagem) estrutura mentalmente o nosso sentido do eu e dos nossos valores, e influi na realização das nossas vivências, pelo que é compreensível que, mesmo partilhando um mundo amplo, pleno de diferentes sujeitos e de diferentes significados que estes lhes conferem, possa nem sempre ser fácil a comunicação. Isto, naturalmente, não inviabiliza nem desvaloriza a sociabilidade; pelo contrário, enriquece-a. Como assim? Repare-se que o sujeito que está no mundo, e que tem o seu campo subjetivo particular, mesmo que viva a mesma situação com outros sujeitos, a proliferação de sentidos diferentes acabará por constituir um conjunto de conhecimentos que revelará o sentido do mundo (no sentido daquilo que Husserl denominava "sedimentação de significado"). A intersubjetividade constitui-se num mundo *com*-partilhado, instituído pelas experiências comuns, o que faz com que se estabeleçam sentidos e significados, e os atos comunicativos possam assim ser compreendidos.

Esta *ex*-posição do *Homo Intimus* revela a sua intimidade (*I = Pr.Ic*), e como tal, a compreensão que o "eu" faz do "outro". Esta compreensão dá-se porque ambos *com*-partilham não só do mesmo mundo mas das mesmas experiências, dadas pela consciência adquirida ao longo do tempo dessas vivências conjuntas, ou seja, dá-se pela intimidade fundada e fundante. Como é bom de perceber, certamente, passará muito por aqui, que fenómenos como os do enamoramento, da paixão e do amor se tornem percetíveis e aceitáveis. Entre os amantes há o mesmo entendimento que existe no *Homo Intimus* do mundo à sua volta, porque a intimidade (enquanto potência de relação) está sempre presente. Dito de uma outra forma, ainda que as pessoas possam viver quotidiana e intersujetivamente um mesmo contexto, não deixam contudo de ter experiências subjetivas diferentes, pois que a intimidade de cada um assim o determina. No entanto, e é isto que é extraordinário acerca da intimidade, por terem, partilharem, usufruírem de uma mesma consciência íntima do que é estar e ser em intimidade no mundo, a comunicação é sempre possível porque todos os homens estão-sendo em *ex*-posição e, portanto, todos os homens revelam aquilo que é a sua intimidade, e nessas revelações encontram afinidades (modos de pensar, de agir, de estar, etc.). O Homem que se *Ex*-põe coloca-se à disposição estimulativa da intimidade.

O dito latino, *inter homines esse*, traduz em parte o significado de estar-sendo: encontrar-se entre os homens é viver, é fazer mundo. É um encontrar-se com os outros, naquilo que há de humanamente partilhável e comunicável: a essência de se ser. Nem o

filósofo que se pretende isolar, como alerta Nietzsche, deixa de ter também uma vida, que por essência se realiza no exterior (isto é, mesmo em fenómenos como a solidão).[33] Somos quem somos e como somos, sempre que nos descobrimos nos outros sendo – identificarmo-nos é sermos quem somos e, portanto, tornamo-nos mais íntimos de nós. É porque nos expomos ao outro que a possibilidade de sermos afetados se efetiva e, portanto, de adquirir aos nossos olhos alguma afetividade. A intimidade é essa capacidade relacional de me fazer sentir mundo, de me comprometer afetivamente com ele, expondo-me. A intimidade da mente no curso da sua existência permite-se afetar e ser afetada, porque é isso precisamente que a caracteriza, é *ex*-pondo-se, é vertendo-se exteriormente naquilo que ela é, e isso constitui a dialética íntimo/extimo.

Um tal *ex*-posição que se faz fazendo-se, poderia ser traduzida num vocábulo já usado no contexto da psicanálise: a *extimidade*, mas tal levaria certamente a equívocos que não são desejáveis. É na dialética íntimo/extimo que o *Homo Intimus* se revela em exposição, estando-sendo. Re-velado (assim mesmo, com hífen) porque ora se revela, isto é, se expõe (com os perigos que esta exposição tem ou pode ter) ora se vela, isto é, se volta a velar no seu íntimo.

Diga-se que o termo "êxtimo" é um neologismo criado por Lacan para indicar algo do sujeito que lhe é mais íntimo, mais singular, mas que está fora, no exterior. Trata-se de uma formulação paradoxal: aquilo que é mais interior, mais próximo, mais íntimo, está no exterior. O termo tem sido erradamente atribuído também a Michel Tournier devido ao próprio e à impressa ou crítica literária pela sua obra *Journal Extime*.[34] Com base na ideia de fundo que preside ao termo proposto por Lacan, gerou-se o termo (sem acento circunflexo) *extimo* – da dialética íntimo/extimo – que, não atendendo à conotação psicanalítica, se usa apenas para referir o modo como o *Homo*

[33] «Vocês não sabem o que é a solidão. Em todo lugar onde houve poderosas sociedades, governos, religiões, opiniões públicas, em suma, em todo o lugar onde houve tirania, execrou-se o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao Homem um asilo onde nenhum tirano pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do coração: e isto deixa enfurecido os tiranos. Os solitários aí se escondem, mas aí também os espreita o maior perigo. Estes homens, que puseram a salvo sua liberdade no fundo de si próprios, não têm outro remédio senão ter também uma vida exterior, se tornar visíveis, se fazer ver. Eles se acham ligados a inúmeras relações humanas, em função do seu nascimento, do seu domicílio, de sua educação, da sua pátria, das circunstâncias, das imposições dos outros». Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre Educação*, trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho (Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2004), p. 154.

[34] Referiu-se que se deve ao próprio autor (que provavelmente desconhece o termo utilizado por Lacan) devido à sua própria afirmação: «Il y a longtemps que j'ai pris l'habitude de noter non seulement les étapes et incidents de mes voyages, mais les événements petits et grands de ma vie quotidienne, le temps qu'il fait, les métamorphoses de mon jardin, les visites que je reçois, les coups durs et les coups doux du destin. On peut parler de "journal" sans doute, mais il s'agit du contraire d'un "journal intime". J'ai forgé pour le définir le mot "extime"». Michel Tournier, *Journal Extime* (Paris: Gallimard, 2004).
Na verdade, Tournier procura utilizar o termo no sentido de externalizar o discurso da vida íntima numa espécie de diário, como se faz nos blogues ou nas redes sociais. Paul de Laat refere-se a este aspeto: «as the French psychology tradition phrases it so aptly (*cf.* Serfaty, 2004, p. 92): by externalizing one's intimate life through selfdramatization and/or theatricalization, one may be more able to grasp and reinternalize elements of one's inner life. 'Extimacy' is in play (intimacy turned inside out), a term coined by Jacques Lacan and further developed by others like Jacques-Alain Miller». Paul B. de Laat, «Online diaries: Reflections on trust, privacy, and exhibitionism», in *Ethics and Information Technology*, 10, (2008), p. 60. O texto a que se refere Paul B. de Laat é: V. Serfaty, *The Mirror and the Veil: An Overview of American Online Diaries and Blogs* (Amsterdam/ New York: Rodopi, 2004).

Intimus se reverte no mundo, é o *como* ele se dá ao mundo. Ele reverte-se no mundo em exposição, estando sendo, e em constante dialética. Esta dialética nada mais é que o modo como se assimilam na intimidade da mente todas as vivências e como elas se refletem ou virão a repercutir no seu estar-sendo. Se é verdade que o que primeiramente se expõe ao mundo é o corpo, que ocupa um espaço e um tempo, não deixa de ser verdade que esse corpo manifesta sempre uma mente em ação, em movimento, em dinamismo. Esta é a *dialética* que *ex*põe o que está na intimidade da mente do sujeito (o seu íntimo, se se preferir) e se converte em ações no mundo (extimo). É uma dialética entre a interioridade do sujeito que se deixa ver na exterioridade. Como é feita tal exposição? De variadas formas mas que podem ser rsumidas numa palavra: linguagem. Linguagem corporal, sobretudo, porque estamos primeira e originariamente no mundo pelo corpo, pela superfície de contacto que é a nossa pele, em que a descoberta percetiva e tátil é dada pela mão. Assim, este estar-sendo configurará a afirmação inequívoca da biografia física e temporal do *Homo Intimus* existencialmente determinada no mundo, sempre em permanente dialética íntimo/extimo, ainda que por vezes ele não o saiba, pois parece fundir-se na massa informe da inautenticidade (não deixando contudo de dialecticamente se afirmar).

Capítulo 15

A Pele e o Olfato: Perceções da Intimidade no Mundo

Perspetivas a considerar sobre a pele: das feromonas ao olfato. A perceção do olfato. A pele como fronteira e como horizonte. O acesso à pele e a pele como acesso. Introduzindo uma outra perceção da intimidade pelo toque.

«Maravilhas há muitas», dizia o dramaturgo Sófocles em *Antigona*, «mas nenhuma é mais maravilhosa do que o homem». Estas palavras sábias ecoam ainda hoje em toda a investigação que se produz, e só por falta de curiosidade (como referia Chesterton) é que o ser humano se poderia deixar de maravilhar. Uma dessas maravilhas que merece ser não só contemplada como examinada na reflexão crítica e na constituição de uma *Intimidadelogia* é a pele. Deve perguntar-se no imediato a razão de tal inclusão e a resposta esbate-se na e pela própria enunciação da definição de pele e pelo que ela representa no conjunto da compreensão – dir-se-ia quiasmática –, do ser humano com o mundo e, nesse sentido, a revisão de uma narrativa mitológica pode ajudar à realização desta tarefa. Isto implica também que a pele deve ser compreendida, não só do ponto de vista filosófico e literário mas também do ponto de vista biológico.

Assim, a pele define-se como um revestimento exterior do ser humano, cujo tecido é sensível e regulador, impermeável, flexível e, de certo modo, impenetrável contra a maioria das bactérias. A sua constituição efetiva sedimenta-se segundo três camadas, a saber, a *epiderme*, a *derme* e a *hipoderme*, com funções específicas.[1] De tal modo específicas que seria insustentável a um corpo não possuir uma pele dada a sua competência para proteger (a diferentes níveis) o organismo, estando já aqui implícita a formação embrionária – sobretudo nas primeiras semanas de desenvolvimento do embrião em que este mede uns meros 30mm –, e em que a ectoderme e a endoderme atuam a um nível biologicamente idêntico,[2] estruturando o futuro ser cerebral.

[1] «*Funções da pele*. *a*) Assegura a proteção contra o calor e o frio. A pele desempenha, com efeito, um papel importante na regulação da temperatura do corpo. As glândulas sudoríparas aumentam as suas secreções (suor) quando a temperatura corporal é demasiado elevada. Também os vasos sanguíneos asseguram a regulação da temperatura; dilatam-se ou contraem-se, conforme a temperatura é demasiadamente elevada ou baixa (vasodilatação ou constricção). *b*) Pelas sensações tácteis, térmicas e dolorosas, a pele protege contra certas agressões (queimaduras, etc.). (…) . Da observação da pele podem tirar-se conclusões relativamente ao estado de saúde, à idade, ao nível de civilização e ao modo de vida. A pele contém numerosas substâncias indispensáveis a todo o organismo, sendo a mais importante a vitamina D, cuja carência leva ao raquitismo. Esta vitamina é sintetizada ao nível da pele sob a ação dos raios solares (ultravioletas)». *Enciclopédia*, vol. 15 (Lisboa: Verbo, 2004), pp. 6541-6542.

[2] Define-se a ectoderme como a camada exterior de um embrião em desenvolvimento. As outras duas camadas do embrião são a mesoderme e a endoderme. A ectoderme forma-se durante a gastrulação, no estágio em que o sistema digestório primitivo se está a formar. A endoderme é um folheto embrionário que tem como origem os macrómeros da blástula, que se dobram para dentro da blastocele (dando origem ao arquêntero e ao blastóporo) e que dará origem aos órgãos do aparelho digestivo e ao revestimento interno do sistema respiratório. Ainda a mesoderme que é como um folheto embrionário que se forma na terceira semana de gestação, após a gastrulação, durante a neurulação no embrião dos animais triploblásticos, como os vertebrados. Situado entre a endoderme e a ectoderme, envolve uma cavidade com líquido chamada celoma que forma parte do sistema digestivo.

Não se pense que este é apenas um capricho literário ou um exercício de retórica com vista ao estabelecimento de um exercício de filosofia sobre a pele; na verdade, as diferentes interligações da pele com aquilo que o ser humano é exprimem-se inclusivamente ao nível intrauterino, como recorda Didier Anzieu, pois o feto – a sua caixa craniana, a sua pele, a pele da mãe –, está em relação permanente com a pele, designando o autor esta interrelação como seres de superfície.[3]

Para a estruturação do pensamento em torno da intimidade intersubjectivamente percecionada no mundo, serve uma compreensão geral do significado de pele. Uma compreensão que assenta na principal característica da pele, como refere o biólogo André Giordan, no seu estilo peculiar, define a pele como uma "muralha", em que todo

> o contacto com o meio ambiente é valorizado. Está coberta por detetores que me permitem sondar, dia e noite, um grande número de parâmetros do meio em que vivo. A temperatura, pelo menos a sensação de quente e de frio, os contactos, a pressão, a dor, etc. são registados instantaneamente e enviados a quem de direito. Longe de ser abandonada a si mesma, esta muralha está subtilmente ligada com o interior. Um metro de canalizações, os capilares sanguíneos, e praticamente outro tanto de fios elétricos, as extremidades dos nervos, percorrem cada centímetro quadrado. O conjunto está juncado de imensas antenas, os pelos: quatro milhões nos homens, dois milhões nas mulheres. (…) Esta muralha sem a qual eu morreria, serve pois de climatizador. E, para melhorar o sistema, intervém em caso de sobreaquecimento.[4]

Uma das questões fundamentais que se levanta a partir desta citação é a ligação com o interior. A pele surge como uma espécie de fronteira, mas uma fronteira que, sendo real, medeia entre a interioridade psicossomática e orgânica e a exterioridade material, não limitada ao nível comunicacional de qualquer território. Pelo contrário, é uma fronteira onde se verificam as condições sob as quais se operam essas comunicações. Neste sentido, a pele é também a possibilitadora do horizonte a partir do qual se pode pensar a pele como acesso e o acesso da pele em intimidade. Um tal acesso ocorre e é sustentado naquilo que pode ser definido como sensibilidade ou sensação pura. No caso do contato com o ambiente, a pele define, na maioria das circunstâncias, a nossa disposição (física e mental), o nosso modo de estar no mundo e o nosso modo de fazer mundo. O *Homo Intimus* sabe que muitos aspetos da vida têm a ver com a pele: a

[3] «La embriología puede ayudarnos a desprendernos de ciertos hábitos de nuestro pensamiento llamado lógico. (…) El cerebro, superficie sensible protegida por la caja craneana, está en contacto permanente con esta piel y sus órganos, piel sensible protegida por el espesamiento y el endurecimiento de sus partes más superficiales. El cerebro y la piel son seres de superficie, ya que la superficie interna (en relación con el cuerpo tomado en su conjunto) o córtex está en relación con el mundo exterior por medio de una superficie externa o epidermis y cada una de esas dos cortezas se compone por lo menos de dos capas, una protetora, que es la más exterior, y la otra, debajo de la anterior o en sus orificios, susceptible de recoger información y de filtrar los intercambios. El pensamiento, siguiendo el modelo de la organización nerviosa, aparece ya no como un asunto de relaciones entre las superficies, con un juego de ajustes entre ellos – como había visto muy bien N. Abraham – que les hace tomar, a una con respecto a otra, tan pronto una posición de corteza como de núcleo». Didier Anzieu, *El Yo-Piel*, trad. Sofía Vidarrazaga Zimmermann, 4ª ed. (Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2003), p. 21.

[4] André Giordan, *op. cit.*, pp. 42-43.

comunicação que a pele dá do mundo é também, em certa medida, o acesso que ela terá do mundo.[5] Não é uma regra nem tão pouco uma lei metafísica mas tão-somente a constatação de um facto do universo comunicacional da civilização (é sabido como nos países de clima tropical ou temperado a comunicação passa mais pelo toque, como isso se constitui como um fator de desinibição, sobretudo devido a uma maior exposição do corpo – pele – e ao cuidado que se presta na apresentação pública).

A pele é assim um horizonte comunicativo: um horizonte que me sustenta, que me apresenta e que me estabelece no intrincado jogo da sociabilidade. Somos biologicamente constituídos nesse quadro orgânico em que a pele funciona como recetor de informação mas que é, ao mesmo tempo, constituição do campo emissor de informação, que, não deixando de ser biológica, se transmuta em linguagem (quer interna quer externamente).[6] Quando X se arrepia com um poema de amor que Y lhe leu, quando W cora perante a presença de Z, não é apenas e somente informação biológica que está ser emitida (e, diga-se, está a ser emitida em dois sentidos, para os próprios e para o outro) mas é comunicação profunda da sua intimidade. Esta delicada passagem entre o biológico e o psíquico realiza-se na inevitabilidade da presença da intimidade. O *Homo Intimus* sabe ler o corpo: o seu e o de outrem. Sabe identificar os sinais que a pele comunicante lhe envia, de tal modo que procura essas informações no corpo do outro. Quando X viu que W "ficou com os cabelos em pé" percebeu a sua irritação; quando X olhou para Y e viu que quando lhe tocou na mão "ficou com pele de galinha" percebeu a sua emoção naquele momento.

Na verdade, a pele patenteia a realidade do corpo naquilo que é a vivência em que se encontra, patenteia de forma inequívoca a verdade do corpo, e mesmo, o sentido da realidade, pondo a descoberto o que está implícito em cada sujeito: a sua identidade.

A cada sujeito a sua pele e seu cheiro, poder-se-ia dizer, tal é o cunho que a torna única, exclusiva, qual a impressão digital. Como recorda J. C. G. Pedro, «outro dos sentidos que o recém-nascido já possui refinado desde os primeiros dias é o olfato. O cheiro é um sentido através do qual o recém-nascido adquire informações sobre o mundo próximo que o rodeia. Cada pessoa tem os seus cheiros próprios que são tão

[5] Jorge Ulnik discrimina os seguintes aspetos da vida que estão em relação direta com a pele: «a balance between the capacity to protect ourselves from external stimuli on the one hand, and the permeability to assimilate them to the benefit and maturation on the other. The capacity to establish a frontier or boundary between the internal and the external, and to establish a difference between what belongs to us and what is alien to us. The ability to articulate verbally expressed feelings with loving caresses and the corresponding change of the colour, softness, temperature and humidity of the skin. The ability to represent our identity outwards. Self-assurance, which is related to the sensations of support and enveloping. The capacity to discriminate between different kinds of "contact": social graces, acting in a "tactful" way, political contact, affectionate contact, sexual contact, and so on». Jorge Ulnik, *Skin in Psychoanalysis* (London: Karnac Books, 2008), p. 130.

[6] «Por outras palavras, entre corpos não há comunicação senão sobre um fundo de agenciamento afetivo e formal: eu desposo ritmos emocionais, através da voz, do olhar, da expressividade de outrem, e isso significa que eles se inscrevem no espaço da minha abertura ao outro. E esse espaço é, antes de mais, o espaço da pele». José Gil, *Metamorfoses do Corpo*, p. 181.

específicos como as suas próprias impressões digitais».[7] O cunho identitário da pele está inculcado na linguagem comum. É como se o *Homo Intimus* tivesse incorporado na sua linguagem os múltiplos sentidos aplicados à epiderme e os usasse, mais do que para evidenciar, para julgar a identidade dos sujeitos. Tal é o significado implícito que se usa em expressões típicas como "cortar na pele" (dizer mal de), "tirar a pele" (defraudar ou explorar), "não caber na pele" (estar muito gordo), "vestir a pele de lobo" (ser trapaceiro ou prestar-se a ser criticado) ou mesmo "sentir na pele", como no conto de Franz Kafka, a *Colónia Penal* em que o condenado "sente na pele" a justiça do sistema penal.[8]

A pele invoca e provoca a questão identitária uma vez que, aparecendo como invólucro, surge imagética e simbolicamente como algo que embrulha, reveste, esconde, forra e, portanto, não deixa ver, mesmo que algo possa estar "à flor da pele". Dois bons exemplos da importância que a pele assume – o maior e o mais pesado órgão do corpo humano –, podem ser encontrados através do cinema: um, *Les yeux sans visage*, de George Franju (de 1960), e *La piel que habito* de Pedro Almodóvar, datado de 2011.[9] Em ambos os filmes, este desejo pela recriação ou recolocação da pele contrasta culturalmente com antigas tradições de escalpelamento, desde as práticas rituais perpetradas por algumas tribos amazónicas até às norte-americanas ou indo-asiáticas. Sabe-se que tais práticas foram iniciadas com animais nos primórdios da humanidade mas talvez a referência mais importante, quer do ponto de vista da antropologia, quer do ponto de vista da reflexão filosófica, seja a fornecida pelo mito de Mársias.

De forma muito resumida: Mársias encontra uma flauta feita de osso de veado que pertencera a Atena, e da qual extrai uma música divinal capaz de encantar quem a ouve. Mársias é muito elogiado e desafia Apolo a um duelo sob supervisão das musas. Apolo aceita mas astutamente impõe a condição de o vencedor impor o castigo que desejar.[10]

---

[7] João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 56.

[8] Franz Kafka, *O veredicto. Na Colônia Penal*, trad. Modesto Carone (São Paulo: Companhia das Letras, 1998). Este conto desenvolve-se a partir da visita de um explorador estrangeiro a uma colónia penal onde é convidado a testemunhar a forma como se punem exemplarmente os criminosos. A punição faz-se é feita por um aparelho muito elaborado, cuja função é fazer o condenado sentir na pele, literalmente, a sua culpa. O aparelho corresponde a um mecanismo que insere na carne do condenado o mandamento a que desobedeceu. Durante largas horas, o aparelho vai perfurando com inúmeras agulhas o corpo do condenado até que este morra e, assim, a justiça seja feita.

[9] O filme de George Franju, *Les yeux sans visage*, desenvolve a ideia, através de um professor psicopata de nome Génessier (especialista em trabalhos de heteroplastia), de que é possível através de múltiplos enxertos de pele recriar a pele em laboratório a fim de reconstruir o rosto da filha Christiane, que havia ficado desfigurada num acidente. A filha do Professor Génessier, Christiane, ficou desfigurada num acidente que este provocou. Movido pelo remorso, o professor quer tentar restituir-lhe a beleza de antes, e para isso Génessier conta com a ajuda de uma enfermeira para sequestrar mulheres bonitas (que depois mutilam) para fazerem cirurgias de enxerto de pele. A título de curiosidade diga-se que Christiane afirma a sua beleza através de um pormenor: o rosto ficou desfigurado, exceto os olhos que permaneceram pintados.
Ideia semelhante é desenvolvida cerca de cinquenta anos depois no filme de Pedro Almodóvar, com um Dr. Robert Ledgard (interpretado por Antonio Banderas) que é igualmente um célebre cirurgião plástico, que tenta recriar em laboratório uma espécie de pele humana. Desde a morte da mulher ele torna-se obcecado na tarefa de criar uma pele artificial para seres humanos. Numa crescente intensidade dramática, morre-lhe a sua única filha que teria sido violada por um rapaz que acabara de conhecer numa festa. O cirurgião sequestra o rapaz e aprisiona-o na sua casa tornando-o a sua cobaia.

[10] Num banquete de deuses, Atena toca uma flauta de dois tubos, fabricada por ela própria a partir de ossos de veado. Todos se deliciam com a música de Atena, mas Hera e Afrodite riem-se da interpretação dela. Atena retira-se e toca junto de um rio até que, ao olhar-se nas águas, vê o seu aspeto grotesco quando sopra na flauta, e compreende por que foi motivo de troça. Lança a flauta à água e uma maldição a quem a recuperasse. Mársias encontra a flauta e mal lhe toca com os lábios, ela começa a emitir sozinha a

Apolo, numa reviravolta do desafio, vence Mársias e esfola-o vivo.[11] O mito pode ser interpretado como uma simbolização da superioridade da cultura grega,[12] representada pela lira de Apolo, em relação à asiática, dada pela flauta de Mársias (recorde-se que se dava uma troca real dos instrumentos nas regiões dominadas pelos gregos onde essa troca se efetuava).[13] De certa forma, a flauta já profetizava o destino trágico de quem ousasse tocá-la, dado que era feita, recorde-se, de osso descarnado. Neste detalhe fica também implícita a ideia de que algo sem uma pele pode não ter a existência merecida. No que diz respeito ao esfolamento de Mársias, o arrancar da pele equivale a um extermínio da invidualidade, quer dizer, à aniquilação do "ego". Mársias ousou ascender à perfeição, à divindade, mas é pela pele que fica consubstanciada a sua presença no plano concreto dos seres mortais, na terra, ao integrar a *physis* sob a forma de rio. Na pele que forma o rio, o rosto fantasmagórico de uma realidade que perdeu existência, torna a memória perturbadora e recorrente fazendo aparecer o *Unheimich* freudiano.

Postas estas considerações, a pele surge assim não só como o primeiro recetáculo da informação e sensação mas também como apresentação do Eu, isto é, como o estímulo percetível do meu corpo-rosto aos outros, e por isso a análise de Didier Anzieu ao conceito de "moi-peau" ("Eu-pele") acentua essa marca ontológica e subjetiva daquele que é e está ser no mundo.[14] Didier Anzieu explicita:

> com a expressão de "Eu-pele" designo a figuração de que a criança se serve, nas fases iniciais do seu desenvolvimento, para se representar a si mesmo como um Eu que contém conteúdos psíquicos a partir da experiência que tem da superfície corporal. Isto corresponde ao momento em que o Eu psíquico se diferencia do Eu corporal no plano operativo e permanece confundido com ele no plano figurativo.[15]

---

sublime melodia de Atena. Maravilhado, Mársias leva a Cibele esta música, acompanhando-a no seu cortejo pela Frígia e consolando-a pela perda de Atis. Os camponeses que ouvem a música, são arrebatados e enaltecem Mársias que dizem ser melhor que Apolo com a sua lira. Apolo sente-se desafiado e estabelece que o vencedor, votado pelas Musas, teria o direito de punir o adversário perdedor com o castigo que quisesse. Ambos aceitam e encantam as Musas, até que Apolo propõe que ambos toquem o instrumento ao contrário e a cantar ao mesmo tempo. Apolo deslumbra mas Mársias, não conseguindo efetuar a proeza, dá a vitória a Apolo. Mársias fica assim à mercê de Apolo, e este reclama a sua pele. Pendura Mársias pelos braços num pinheiro e esfola-o vivo. Segundo diferentes versões, depois do esfolamento, os Frígios perante a morte agonizante de Mársias, choraram tanto que formaram um rio com as suas lágrimas. Num outra formulação do mito, a pele inteira é levada para os arredores da cidadela e pendurada numa gruta, brotando desse local o afluente. Num outra versão, seria Apolo que, arrependido da sua crueldade, teria transformado a pele da vítima num rio. Nesse estado de arrependimento, parte a sua lira e leva-a juntamente com a flauta de dois tubos, ao altar de Dionísio, consagrando-lhe os dois instrumentos. H. Aubert, *Dictionnaire de mythologie classique* (Paris: Vuibert, 1947), p. 117 e sgs.

[11] *Vide* Constantino Falcón Martínez, Emílio Fernández-Galiano e Raquel López Melero, *Dicionário de Mitologia Clássica*, trad. Ana Padrão, Miguel Ribeiro de Almeida e Teresa Rebelo da Silva (Lisboa: Editorial Presença, 1997), pp. 230-231.

[12] Note-se que se trata apenas de uma interpretação possível, pois, como se sabe, em diversas culturas se encontram relatos de esfolamentos e uso de ossos, que sugerem outras interpretações, como por exemplo nas narrativas xamânicas.

[13] H. Aubert, *op. cit.*, p. 117.

[14] De notar que Didier Anzieu escreve esta sua teoria de um ponto de vista da psicanálise, o que significa que o autor procura expressar e explorar os conteúdos psíquicos da mente humana através da figura do "Eu-pele" no que diz respeito à própria formação desses conteúdos na infância. As influências psicanalíticas de Freud, Wilfred Bion, Melanie Klein, a par da teoria vinculativa de Bowlby e dos limites do Ego de Federn, permitiriam-lhe formar tal conceito.

[15] Didier Anzieu, *El Yo-Piel*, p. 51.

Sem entrar na discussão psicanalítica, Didier Anzieu procura através da instauração deste conceito explicar algo simples: tal como a pele embrulha e protege o organismo, também a consciência tende a envolver e a ocultar todo o aparelho psíquico, pelo que, neste sentido, o "Eu-pele" é um conceito operativo que visa explicar sobretudo as desordens psíquicas (do masoquismo, neuroses, estados-limite). Assim, o "Eu-pele" surge como uma "interface" entre o psíquico e o corporal, quer dizer, surge como uma estrutura que evidencia as manifestações e as perceções que o corpo e a consciência tem no e do mundo. Esta "interface" assume a sua composição dualística mas ampara-se biologicamente, quer dizer, surge como estrutura psíquica, e isso é claro quando o psicanalista diz que toda a atividade psíquica

> se apoia numa função biológica. O Eu-pele encontra o seu apoio nas diversas funções da pele. (…) Assinalo aqui brevemente três delas. A pele, primeira função, é o saco que contém e retém no seu interior o bom e o pleno da amamentação, os cuidados e o banho de palavras que se acumularam nele. A pele, segunda função, é a interface que marca a fronteira com o exterior e o mantém do lado de fora, é a barreira que protege contra a penetração de paixões provenientes de outros seres e objetos. A pele, finalmente, terceira função, ao mesmo tempo que a boca e tanto quanto ela, é um lugar e um meio primário de comunicação com o próximo e com o estabelecimento de relações significantes. É também a superfície de inscrição dos vestígios que nos deixam.[16]

Recuperando o mito de Mársias, repare-se que a partir do momento em que as Musas ditam o triunfo de Apolo, o mito revela nove temas míticos ou mitemas. Esses mitemas correspondem no fundo às batalhas interiores que caracterizam o "Ego-pele" e que expressam diversas funções.[17] Essas funções são: a *Sustentação* – o "Ego-pele" mantém a psique como a pele sustenta os músculos e o esqueleto; a *Contenção* – o "Ego-pele" tem a capacidade de conter a psique da mesma forma que a pele contém o sangue e os órgãos; a *Proteção* – o "Ego-pele" funciona como um escudo protetor contra a estimulação indesejada e a agressão (note-se também que, apesar de a pele de Mársias ser separada do corpo, ela é preservada); a *Individualização* – o "Ego-pele" confere ao Eu um sentido de singularidade (a pele não só é única como é a única sagrada para os Frígios); a *Conexão Inter-sensorial* – tal como a pele, a superfície psíquica do "Ego-pele" articula o tacto com sensações de outros tipos; a *Recarga Libidinal* – o "Ego-pele" fornece uma superfície onde normalmente se desenvolvem zonas erógenas, que suporta a estimulação erótica e sexual (a pulsão de vida está no regresso de Mársias sob a forma de rio); a *Sexualização* ou Excitação Sexual – o "Ego-pele" recarrega a psique de energia libidinal, estimulando-a como a pele estimula de

[16] Didier Anzieu, *op. cit.*, p. 51.

[17] *Ibid.*, pp. 57-59.

forma contínua o tónus sensório-motor, com sensações de origem externa; a *Significação* – o "Ego-pele" regista a informação tátil e sensível, biológica e socialmente significativa, mantendo sob esses registos a qualidade de uma superfície original, onde se inscrevem traços de comunicação pré-verbal; e a função de *Agressão ou Destruição* – o "Ego-pele" evidencia a violência e destruição típicas do "Id", que foram empurradas para a periferia do "Eu".[18]

Didier Anzieu explica a autodestruição do "Ego-pele", a função de conexão intersensorial e, em parte, a de excitação sexual, à margem do mito de Mársias.[19] Para fundamentar arquetipicamente a função tóxica do "Eu-pele", o autor refere-se a um suplício alternativo ao esfolamento – a decapitação, em que a cabeça é conservada pelos algozes. Complemento negativo da pele intacta, a cabeça do prisioneiro degolado serve para assustar inimigos e atrair os favores do espírito do morto no tratamento de diferentes maleitas (da cabeça, da boca, do nariz, dos olhos e dos ouvidos). É exemplo disso a cabeça da terrível Górgona, refletida no escudo de bronze de Atena (decapitada por Perseu) que a usa por sua vez para reforçar o poder da égide de Zeus.

Sabe-se que nas diversas culturas da antiguidade era normal que fosse precisamente a cabeça a ser conservada depois de separada do corpo ou então a pele integralmente com a face e o crânio. Contudo, Anzieu necessita sublinhar as duas possibilidades para fundamentar a individualidade que o "Eu-pele" concede: para esta, contribuem a periferia (pele) e o centro (cabeça), o tacto (presente em toda a superfície corporal) e o conjunto de sentidos representados pela cabeça (visão, audição, olfato e paladar). A individualidade do ser está, assim, na junção de todos os sentidos.

Acontece que a pele se articula e se relaciona com um sentido em particular (para além da visão e do tacto, como é óbvio), e de uma forma absolutamente relevante: o olfato. Os cheiros tem um valor determinante no quotidiano e na própria forma como conhcemos ou memorizamos eventos. Ora, o cheiro é dado pela pele, e neste particular o nariz assume ainda uma relevância primordial, que tal como refere Margolis ele

> não deve ser desprezado como instrumento sexual. Durante muito tempo, o motivo pelo qual os seres humanos desenvolveram narizes tão salientes, comparados com os órgãos respiratórios, bastante mais pequenos, dos símios, constitui um enigma evolutivo. (…) Atualmente, o papel do olfato é amplamente reconhecido, quer na fase pré-copulatória quer durante o coito. Juntamente com o intenso intercâmbio da comunicação táctil, facial e verbal, antes e durante o ato sexual, existe também um intercâmbio ativo de sinais olfactivos, sob a forma de feromonas, em que o nariz é o recetor. O nariz é um órgão muito próximo dos sensores do envolvimento sexual.[20]

[18] Didier Anzieu, *op. cit.*, pp. 60-64, e pp. 107-120.

[19] *Ibid.*, pp. 61-64.

[20] Jonathan Margolis, *op. cit.*, 41-42.

Esta citação de Margolis revela pelo menos três aspetos que devem ser tomados em consideração: a importância do nariz, a comunicação que se opera a nível olfactivo, e, em relação com este, a libertação de feromonas. Não é de desconsiderar ainda uma outra observação do autor, a saber, da proximidade do nariz em relação ao centro decisor do envolvimento sexual. Recorde-se a este propósito a personagem de Patrick Süskind, Grenouille, no seu muito aclamado livro *O Perfume*, em que se faz a exaltação do olfato e do nariz. Nada é indiferente ao olfato de Grenouille mas a sua demanda centra-se na essência do perfume ideal, dessa forma suprema de beleza que só é possível enquanto procura absoluta nessa dinâmica percetiva entre interioridade e exterioridade. É a partir da sua intimidade que Grenouille procura outra ou outras intimidades.[21] Talvez por isso, mesmo nos casos de cheiros repelentes, o personagem não deixa de se entregar à tarefa de os sondar, pois percebe a relevância do seu sentido.

O sistema olfactivo, tantas vezes esquecido,[22] dispõe tal como os outros sentidos de múltiplos usos que vão para além da simples função a que está destinado, como por exemplo as reações de alerta, reações comportamentais, reflexos e sofisticadas discriminações,[23] para não falar fa mais banal que é a própria degustação de um alimento em que sem a presença do olfato fica comprometida.

Isabel Matos Dias, no ensaio a que já se aludiu nesta tese, «Para uma Filosofia com Olfato»,[24] reclama precisamente esta ausência de estudo na filosofia em relação ao olfato e sugere que ignorar o olfato (muitas vezes aproximado ao gosto), enquanto parte integrante do estudo dos sentidos e do corpo, será fazer uma filosofia insípida. Esquece-se que o olfato faz parte do quadro percetivo do *Homo Intimus* e que é um instrumento de acesso ao mundo. Nietzsche é talvez uma das grandes exceções na história da filosofia a referi-lo:

---

[21] A seguinte passagem do romance ilustra bem esta procura e a dinâmica percetiva entre interior-exterior: «o teatro destes arrebatamentos (que outra coisa poderia ser?) era esse império interior onde, desde que nascera, tinha gravado os contornos de todos os odores que conhecera. Quando queria pôr-se de bom humor, começava por evocar os mais antigos, os mais longínquos: a atmosfera hostil e fria do quarto de dormir, em casa de Madame Gaillard; o gosto a cabedal curtido que tinham as suas mãos; o desagradável hálito a vinho do padre Terrier; a transpiração quente, maternal e histérica da ama Jeanne Bussie; o fedor a cadáveres do Cemitério dos Inocentes; o odor a crime que a sua mãe emanava. Sentia-se invadido pela repugnância e o ódio e a pele arrepiava-se-lhe, tomado de um horror que o satisfazia. Por vezes, sempre que este aperitivo de ignomínias não chegava para o pôr em forma, permitia-se um desvio olfactivo pelos lados da oficina de curtumes de Grimal e saboreava o fedor das peles cruas, não descarnadas, e dos banhos de curtume ou imaginava as emanações concentradas de seiscentos mil parisienses sob o calor asfixiante da canícula». Patrick Süskind, *O Perfume – História de um Assassino*, trad. Maria Emília Ferros Moura (Lisboa: Presença, 2000), 138.

[22] Há algumas referências ao olfato ao longo da história da filosofia, como por exemplo, em Demócrito, Aristóteles, Lucrécio, Pascal, Rousseau, Montaigne, Condillac, Kant, Feuerbach, Simmel. Ver a este propósito a obra de Chantal Jaquet, *Philosophie de l'odorat* (Paris: PUF, 2010).

[23] «Qualquer odor específico, seja ele Chanel nº 5 ou fumo de escape de um camião a gasóleo, vai ativar um determinado número de recetores olfactivos de diferentes tipos. Como resultado, gera-se um padrão específico de atividade no bolbo olfactivo, através de único padrão de atividade espacial». William A. Mackay, *op. cit.*, 129.

[24] «Na ambivalência entre corpo e espírito, material e imaterial prevaleceu, no olfato, a vertente do corpo e a do animal e, por isso, foi desvalorizado na nossa tradição cultural. Contudo, o olfato está também associado à subtileza e à volatilidade do ar, à evanescência e à efemeridade, à ausência de contornos definidos. É um sentido sibilino. (…) A atividade filosófica desligada do corpo – e dos sentidos – desemboca num saber insípido e inodoro. Porém, saber, *sapere*, significa conhecer, compreender, mas também "ter gosto" e "exalar um odor". O ápice do saber transformar-se-ia em saborear, como notam os místicos». Isabel Matos Dias, «Para uma filosofia com olfato», pp. 416-417.

> E que delicados instrumentos de observação temos nos nossos sentidos! O nariz, por exemplo, de que nenhum filósofo, falou ainda com veneração e reconhecimento; talvez seja mesmo o instrumento mais delicado que temos à nossa disposição: pode constatar diferenças mínimas de movimento, que o próprio espectroscópio não deteta.[25]

O olfato é um instrumento de avaliação do próprio mundo e, como tal, é também um avaliador precioso para a intimidade que o *Homo Intimus* pode desenvolver na relação com o mundo. Questões: como se processa toda a informação dada pelo olfato? Como é possível que um qualquer cheiro possa suscitar tamanhos efeitos ou alterações de comportamento? Imagine-se o cheiro de uma flor. Sucede que, ao cheirar a flor, os compostos voláteis que são pequenas moléculas gordas, incorporam-se no sangue pela mucosa nasal e pelos pulmões; isto permite-lhes atravessar a barreira hematoencefálica que dá acesso ao cérebro e interagirem com os neurotransmissores e dar a sentir o cheiro floral. Em termos científicos é esta a realidade do percurso, não se trata portanto de uma entidade misteriosa a que se deu o nome de cheiro. Procure ver-se mais demoradamente como ocorre efetivamente todo este processo.

O olfato começa a partir da cavidade nasal, a partir das janelas do nariz (situada em cima da boca e debaixo da caixa craniana) e contém os órgãos do sentido do olfato. Essa cavidade nasal é forrada por um epitélio secretor de muco onde se encontram as células olfactivas. Os cílios (pontas ciliadas) dessas células estão agregados na mucosa e é a partir daí que se dá a captação dos odores.[26] Percebe-se assim que o simples ato de respirar seja uma inspiração em que o ar é purificado, humedecido e aquecido, para entrar na circulação respiratória.

Numa respiração normal, os elementos voláteis ou substâncias lipossolúveis que viajam pelo ar e se desprendem das diversas substâncias, ao serem inspirados, entram nas fossas nasais e dissolvem-se no muco (que impregna a mucosa amarela), atingindo os prolongamentos sensoriais, e daí convergem para o bolbo olfactivo, onde se formam estruturas sinápticas chamadas glomérulos.[27] Em termos fisiológicos, esta convergência aumenta a sensibilidade olfatória que é enviada ao Sistema Nervoso Central, dando-se o

[25] F. Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos ou como se Filosofa com o Martelo*, trad. Artrur Morão (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 31.

[26] «As células olfativas localizam-se no epitélio nasal, com pontas ciladas que fazem saliência na camada mucosa. É neste cílios especializados, ricos em proteínas de membrana que as moléculas odoríferas e os seus recetores interagem. Os neurónios sensoriais têm um potencial de repouso de -45 (± 15) mV. Quando estimulados por substâncias odoríferas, sofrem uma despolarização lenta que é provocada por um aumento de condutância de catiões, e leva ao aumento do número de impulsos no axónio». William A. Mackay, *op. cit.*, p. 128.

[27] «As células olfactivas projetam-se inicialmente para o *bolbo olfactivo*. Cada neurónio recetor envia um axónio, através do nervo olfactivo em direção ao bolbo olfactivo, onde forma sinapses nas dendrites das células mitrais num agrupamento compacto designado por *glomérulo*. Cada glomérulo recebe principalmente a sua estimulação dos neurónios olfactivos que representam um tipo específico de recetor. Assim, os gradientes espaciais para as sensibilidades olfativas específicas mantêm-se ou apuram-se por meio da omnipresente estratégia de inibição lateral. Através dos interneurónios inibitórios, a atividade de um glomérulo irá inibi a atividade de outro vizinho. Logo que exista uma diferença de excitação entre um glomérulo e o seu vizinho, a inibição lateral irá aumentar esta diferença». *Ibid.*, p. 129.

processo de interpretação e descodificação. Embora a nossa perceção reconheça apenas poucos categorias de odores, [28] a mucosa olfativa é tão sensível que poucas moléculas são suficientes para estimulá-la, produzindo a sensação de odor. Claro que esta explicação do processamento da informação através do sistema olfactivo não clarifica ainda a sua relação com a intimidade.

Como se viu no capítulo intitulado «Neurofisiologia do Cérebro ou o Acontecer da Intimidade», existe uma área denominada rinencéfalo (trata-se da junção de duas palavras que reenviam significativamente para "cheiro" e "cérebro"), e que constitui uma das mais antigas partes do cérebro. Aí estão compreendidas as áreas olfactivas e límbicas e o seu desenvolvimento parece ter ocorrido a partir das estruturas olfactivas. Isto indica que, evolutivamente, a capacidade de experimentar, de expressar emoções, de ter memória delas, se possa ter desenvolvido a partir de uma habilidade olfativa. Seria a partir deste patamar que se viriam a desenvolver as outras estruturas límbicas como o complexo amígdala-hipocampo.

Ora, se se tiver esta lição em consideração, temos que, no caso das emoções mais elementares, os odores funcionam e ajudam a funcionar na tomada de decisão de uma forma relativamente simples, ou, se se preferir, de forma binária: um cheiro ou agrada ou não agrada, aproxima ou afasta, deseja-se ou evita-se. Deve reconhecer-se que ao nível da ligação que se produz entre as emoções e os odores, a questão não é assim tão elementar. Inevitavelmente, há um conjunto de experiências que estão encerradas num horizonte subjetivo.[29] Não se trata de uma mera decisão extemporânea mas de algo mais profundo, pois tais decisões implicam a memória. Não será certamente por um fruto do acaso que as memórias que têm em si incorporados odores, sejam mais "intensas" e emocionalmente mais vinculativas. Faça-se o seguinte exercício: imagine-se que fulano teve há cerca de 40 anos uma experiência odorífera intensa, durante um escasso instante, numa experiência única. Este odor que só foi encontrado nesse instante e que ficou associado a uma única experiência, pode ser evocado automaticamente por fulano se ele reencontrar esse odor. É sabido que quando uma pessoa sofre um qualquer acidente que a faz perder o olfato, isso tem um grande impacto na vida dessa pessoa. As experiências mais naturais, como comer ou passear, tornam-se experiências

[28] «A nossa perceção reconhece apenas sete categorias de odores, embora sejamos capazes de distinguir centenas de milhares de odores individuais. Tendo presente que sete é o número ideal de divisões de uma entidade que a mente humana pode reter, as sete classes de *canforáceo*, *almiscarado*, *floral*, *mentolado*, *etéreo*, *pungente* e *pútrido*, serrão provavelmente produtos de processamento nervoso central. Os recetores olfactivos reais e os neurónios de segunda ordem do bolbo olfactivo não respondem seletivamente a estas classes, mas sim a largas variedades de substâncias odoríferas. Os odores específicos são codificados por padrões de resposta que envolvem uma população de vários tipos de recetores». *Ibid.*, pp. 128-129.

[29] Naturalmente, esta é uma forma simplista de se colocar a questão, pois os odores provocam imensas emoções: «thus the physical and chemical characteristics of a smell would partially (but only partially) determine the hedonic quality it arouses. But the emotions provoked by smells are not simply felt in terms of "I like it" or "I do not like it". Odors provoke subtle emotions that can make us feel nostalgic for instance, as described by Marcel Proust». Geraldine Coppin, Sylvain Delplanque e David Sander, «Olfatory Emotions», *in* David Sander, ed., *The Power of Emotions* (Paris: Belin, 2013), p. 109.

significativamente diminuídas, e registam-se casos em que o impacto dessa perda faz com que as outras experiências possam diminuir de intensidade. Já dissera Rousseau em E*mílio*,– provavelmente sem o saber –, que o odor era o sentido da imaginação (seria pela respiração que circulavam as memórias, os afetos e os desejos).

Os estudos têm revelado que o olfato não só é um forte aliado da memória como pode mesmo estimulá-la através de diferentes odores. Como se sabe, há inúmeras substâncias, como por exemplo o tomilho que funcionam como anti-inflamatórios, e outros como estimulantes e revigorante como a canela. Um exemplo retirado da literatura pode ilustar o caso de uma substância em particular. Em *Hamlet*, de Shakespeare, quando Ofélia diz a Laertes seu irmão, «trago aqui rosmaninho, que é para a memória»,[30] está já a denunciar a particularidade que certos odores têm de propiciar uma estimulação da memória.[31] Neste particular, o sistema olfactivo consolida e legitima ontologicamente a intimidade (enquanto *I=Pr.Ic*), na constituição do indivíduo, isto é, a potência de relação estabelecida pelo olfato leva a que ao nível neuronal se desenvolva a formação de imagens olfativas que ocorre segundo a mesma lógica que se verifica nas imagens mentais. Se o cheiro não constitui prova suficiente e suscita dúvidas, tome-se ainda neste registo de comunicação não-verbal o caso das hormonas e em especial das feromonas que ilustram o papel fundamental que elas desempenham, não só no funcionamento comunicativo *inter species*, como na perceção do outro e, nesse sentido, na inevitabilidade da existência da intimidade em todo esse processo.

As feromonas são substâncias químicas segregadas geralmente pela pele que desencadeiam entre seres da mesma espécie reações específicas de tipo fisiológico e ou comportamental.[32] Este fenómeno comunicativo, apesar de ter sido na sua larga maioria estudado através da observação do comportamento animal,[33] há mais de uma dúzia de anos que se começou a estudar também nos seres humanos, o que tem levado alguns

[30] «Ophelia (to Laertes) There's rosemary, that's for remembrance». William Shakespeare, *Hamlet* (Harvard: Harvard University Library, 1818), p. 55.

[31] Segundo um estudo liderado por Jemma McCready e Mark Moss da Universidade da Northumbia University (Newcastle), inalar o aroma de rosmaninho melhora a memória prospetiva, isto é, a "agenda mental" que nos permite lembrar de acontecimentos que se realizarão no futuro (por exemplo, a data de uma consulta no médico). Neste estudo, com 66 participantes, foram aleatoriamente expostas às seguintes circunstâncias: umas foram sentadas em divisões de odor neutro, outras foram colocadas num quarto onde 5 minutos antes foram depositadas num difusor 4 gotas de essência de rosmaninho. Depois de submetidas a um teste para avaliar a memória prospetiva, a capacidade das pessoas submetidas ao rosmaninho tinha aumentado efetivamente. Para confirmar os resultados, a equipa de investigação pediu aos participantes que fizessem análises; aí ficou revelado que na circulação sanguínea dos participantes circulavam largas quantidades de um composto orgânico, o 1,8-cineol (um terpeno volátil presente no rosmaninho). Ver em: https://www.northumbria.ac.uk/about-us/news-events/news/2013/04/rosemary-aroma-may-help-you-remember-to-do-things1/

[32] *Pheromone*, palavra criada pelos cientistas Peter Karlson e Adolf Butenandt por volta de 1959 a partir do grego antigo φέρω (phero/pherein) "transportar" ou "transmitir" e ὁρμῶν (hormon), particípio presente de ὁρμάω (ormao) "excitar". Portanto, o termo já indica que se trata de substâncias que provocam excitação ou estímulo. Existem vários tipos de feromonas, das mais conhecidas como as feromonas sexuais, às feromonas de agregação ou feromonas de alarme.

[33] Sabe-se que em diversas plantas, insetos e mamíferos ocorre a libertação de feromonas como forma de comunicação. Em caso de perigo, por exemplo, são libertadas feromonas de alarme. As feromonas são conduzidas pelo ar, no caso das plantas, informando assim outros organismos sobre o perigo. No caso das formigas, elas podem libertar uma feromona de alarme caso sejam mortas, avisando as restantes ou no caso de descoberta de alimento, atraindo outras formigas para a sua localização. *Vide* B. D. Jackson e E. D. Morgan, «Insect chemical communication: pheromones and exocrine glands of ants», *Chemoecology*, 4 (1993): pp. 125-144.

cientistas a afirmar que têm observado efeitos no cérebro que se podem dever precisamente às feromonas (comprovando a existência das mesmas),[34] de que a excitabilidade sexual é a mais evidente e a mais fácil de qualificar e quantificar em estudo.[35] O que se está a dizer é que apesar do ser humano não estar consciente das feromonas isso não significa que elas não existam, e que não possam afectá-lo.[36] Na verdade, no site *MedicineNet.com* a definição de feromona é bem explícita quanto à sua função: «um agente segregado por um indivíduo que produz uma mudança no comportamento sexual ou social de outro indivíduo da mesma espécie; uma hormona volátil que atua como um agente de alteração de comportamento».[37]

Um desses estudos contrariando a presunção de que a escolha na espécie humana se deveria essencialmente aos estímulos visuais,[38] foi realizado em 1995 com o teste das camisolas suadas. Um grupo de mulheres é convidada a cheirar camisolas suadas usadas por diferentes homens durante dois dias, manifestando *a posteriori* a sua preferência.[39] As suas escolhas recaíram sempre por homens geneticamente mais adequados, isto é, com perfis do chamado Complexo de Histocompatibilidade Principal (em inglês MHC).

Assim, na perceção olfactiva, seja dos odores seja das hormonas, verifica-se uma transmissão de informação que termina na formulação de imagens íntimas estabelecidas pela intimidade. Talvez se possa pensar na existência de um sexto sentido e que ele consista na deteção de feromonas, pois depreende-se daqui que há uma linguagem ou perceção olfactiva que, no dizer de Willy Pasini, está "abaixo do limiar da perceção consciente", o que o autor diz ser,

---

[34] Num artigo já com dez anos, não só se considerou comprovado que os cheiros alteravam o comportamento como se admitia a existência de feromonas humanas: K. Grammera, B. Finka e N. Neave, «Human pheromones and sexual attraction», *European Journal of Obstetric & Genecology Reproduction Biology*, 118 (2005): pp. 135-142.

[35] A neurologista Ivanka Savic do Instituto Karolinska liderou um estudo em que expôs uma dúzia de homens e uma dúzia de mulheres a vários cheiros: ar puro, baunilha, e compostos semelhantes à hormona masculina testosterona e aos estrogénios femininos. Durante cerca de um minuto, os voluntários cheiraram estes químicos e os cientistas analisaram a sua atividade cerebral. No que diz respeito ao cheiro, os compostos não tiveram grande efeito nos voluntários, o que permitiu inferir que não era o cheiro o responsável pela ativação cerebral. Já no que diz respeito aos compostos semelhante às hormonas sexuais, provocou um aumento de atividade na zona do cérebro dos homens e das mulheres relacionada com o sexo: o hipotálamo. No estudo dos macacos, a ativação do hipotálamo desencadeia a ereção do pénis nos machos e o comportamento de cópula, nas fêmeas. Note-se que desses dois compostos químicos estudados, a androstadienona – relacionada com a testosterona – reduz a pulsação, aumenta a temperatura e produz um efeito de relaxamento nas mulheres. O composto semelhante ao estrogénio tem sobre os homens efeitos semelhantes: produz uma sensação de bem-estar e de alívio da tensão - fatores que podem fazer parte da resposta sexual humana. *Cf.* Ivanka Savic, Hans Berglund, Balazs Gulyas e Per Roland, «Smelling of Odorous Sex Homone-like Compounds Causes Sex-Differentiated Hypothalamic Activations in Humans», *Neuron*, 31: 4 (August 2001): pp. 661-668.

[36] Uma experiência feita pelo psicólogo Wen Zhou e a sua equipa na Academia Chinesa de Ciências publicado na *Current Biology*, mas resumidamente descrito no artigo de Daisy Yuhas, «Human sexual responses boosted by bodily scents», *Scientific American*, 2014, em que participaram 96 sujeitos de ambos os sexos, colocava as "feromonas" masculina androstadienona e a feromona feminina estratetrenol, como responsável pela alteração de comportamento social, pela facilitação de contacto e resposta ao outro. https://www.scientificamerican.com/article/human-sexual-responses-boosted-by-bodily-scents/

[37] «An agent secreted by an individual that produces a change in the sexual or social behavior of another individual of the same species; a volatile hormone that acts as a behavior-altering agent». Disponível em acesso aberto em: http://www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=12896

[38] Um dos estudos mais antigos nesta área é o de A. Confort, «Likelihood of human pheromones», *Nature*, 230 (1971), p. 432.
A revista publicou ainda os seguintes: A. Weller, «Human pheromones – Communcation through body odor», *Nature*, 392 (1998): 126-127; K. Stern, M. K. McClintock, «Regulation of ovulation by human pheromones», *Nature*, 392 (1998): pp. 177-179.

[39] C. Wedekind, T. Seebeck, F. Bettens, *et al*., «MHC-Dependent mate preferences in humans», *Proceedings of the Royal Society of London Series B-Biological Sciences*, 260 (1995): pp. 245-249.

> A linguagem olfactiva (…) desperta os maiores desejos e os medos de intimidade mais irracionais. Por exemplo, temos o desejo de proteger o nosso espaço pessoal dos estímulos olfactivos que não conhecemos. O mau hálito, o suor, o cheiro genital são motivo de reprovação social. Provavelmente são sentidos como um perigo porque, contrariamente aos sinais emitidos pelos outros sentidos (que passam através da integração do cérebro), chegam diretamente aos centros de comportamento e são por isso menos controláveis sob o ponto de vista racional. Ao mesmo tempo, o intercâmbio olfactivo tem raízes arcaicas: desenvolve-se nas primeiras duas semanas de vida, quando o bebé já está em condições de reconhecer o cheiro do leite materno».[40]

Recuperando o que foi dito no capítulo 9, em que se percebeu a "química" do fenómeno amoroso, tem-se a perfeita noção de que quando os sujeitos fulano e beltrana se apaixonam, um simples toque na pele, os cheiros que assimilaram um do outro despoletam a intimidade (*I = Pr.Ic*) como vivência intersubjetiva.

A importância do toque é equivalente ao cheiro e ao gosto; eles complementam-se como dinamizadores de um universo íntimo. A carícia surge como paradigma desse gesto que vai além do toque e que configura o tocar. O acariciar e o ser acariciado (que também assume o sentido de afagar ou animar), no enamoramento, representam a interligação entre sentir e fazer sentir e, por isso, ter a sensação da sensação alheia, que só em intimidade é possível realizar e, diga-se, sentir. Os jogos de carícias que tomam lugar no enamoramento ou no próprio ato sexual implicam muitas vezes sentir o cheiro (ou o gosto) da pessoa amada. Não é por mero acaso que, tal como Goethe roubou o espartilho à senhora Von Stein para o poder cheirar, os amantes guardam peças de roupa interior ou lenços da pessoa amada (já que se perdeu o envio de cartas perfumadas). Não há nada de perverso aqui, talvez apenas o desejo de intimidade do *Homo Intimus* a falar.

Ter a imagem do cheiro da amada é vivê-la (secretamente) em intimidade. A intimidade é não só a representação da identificação do sujeito que toca como do sujeito que é tocado. A identidade só pode ganhar consistência com a intimidade pois é ela a edificadora da mente humana. O caso do olfato em geral e da "perceção" das feromonas em particular, consegue surpreender ainda mais no vasto conjunto de questões filosóficas porque dá a sugestão de respostas que seriam impensáveis à partida. A existência das feromonas à luz da constituição de uma *Intimalogia* vem corroborar a tese da intimidade da mente do *Homo Intimus*, quer dizer, vem confirmar que a mente é consciente mesmo sem consciência (não só seria impossível como seria insustentável se a cada deteção de uma feromona a consciência se pronunciasse; a consciência implodiria, se é permitida tal expressão).[41]

---

[40] Willy Pasini, *op. cit.*, p. 123.

[41] A sugestão de Curado (em *Luz Misteriosa*) acerca do papel das feromonas na resolução do problema duro da consciência parece ir neste sentido, mas a argumentação poderia e deveria ser mais alargada: «do que se sabe sobre a ação das feromonas, é possível afirmar que o problema duro já foi solucionado porque, obviamente, os seres humanos podem ter estados mentais sem que tenham

Na possibilidade de construção de uma ontologia do olfato, é não só correto como é indesmentível afirmar-se a existência da mente tal como dos objetos exteriores ao sujeito que os perceciona. Neste sentido, parece igualmente correto afirmar que a perceção do outro não existe sem intimidade, pois é na intimidade da mente do *Homo Intimus* que tudo se passa. Pode, portanto acontecer que na existência das feromonas resida mais uma prova da existência da intimidade da mente. Como diz João Carlos Gomes Pedro o significado e a atenção das feromonas para muitos investigadores não se limita à atração sexual mas «parece constituir uma hipótese válida no que respeita à influência dos cheiros da mãe e do recém-nascido na etiogénese da atração mútua e no desenvolvimento da interação da díade».[42]

Se é certo que há ou pode haver alteração de estados mentais provocados por elas, sem que haja consciência disso, então é legítimo sugerir não só a existência *per se* da intimidade da mente como da existência de outras mentes (negar esta "evidência" será o equivalente a negar a existência do martelo que bateu no dedo da mão ao pregar). De qualquer modo, parece preferível e mais logicamente racional admitir esta hipótese do que a de um génio maligno (ou a do desenhador inteligente se se preferir) que se desse ao trabalho de ficcionar criaturas libertadoras de feromonas que não seriam percebidas enquanto tal. Dar-se ao outro, na mesma intimidade que se adquiriu do seu ser e que outrem adquiriu dele, permitiu que os corpos se "acariciassem" em estimulante harmonia, que se dessem a um entendimento amoroso pelo simples absorver dos odores da pele.[43] A intimidade faz-se presente e afirma-se nesse espaço de entrelaçamento porque como afirma José Gil,

> espaço interior do corpo é um espaço de inscrição de conteúdos, antes de mais, "intersubjetivos" (quer dizer, "interpsicossomáticos"). É um espaço que se conecta com o da pele, e os dois formam uma dupla interface: psyché-soma, e entre dois ou mais – "psyché-somas". Não há espaço interno "monádico, fechado sobre si; mas só, e desde sempre, o espaço interno é habitado por outrem.[44]

Refere por sua vez Willy Pasini que o olfato e o tacto – órgãos que se dispõem à sensorialidade –, estão estreitamente associados (como se fez questão de realçar) e, por isso, a atração fatal é muitas vezes definida como uma questão de pele e, portanto,

---

consciência disso ou do que induziu esses estados mentais. A pergunta "Por que razão existe consciência quando poderia não existir?", tem pois, razão de ser. O caso dos estados induzidos pelas feromonas mostra que os seres humanos podem não ter consciência e ser completamente indiscerníveis dos seres humanos que têm consciência. Manuel Curado, *op. cit.*, p. 106.

[42] João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 56.

[43] «O facto de ficarmos deitados um ao lado do outro, um sobre o outro, a pele se tocando, mesmo sem ato sexual, constitui um estímulo equivalente ao que sentem a mãe e o bebé durante a amamentação, e as carícias só virão reforçar e prolongar esses efeitos». Lucy Vincent, *op. cit.*, pp. 74-75.

[44] José Gil, *op. cit.*, p. 182.

> a pele (juntamente com as mucosas) é um órgão sensorial muito poderoso. Também por isto se criticou Freud, por se ter preocupado com os orifícios e se ter esquecido da superfície cutânea que os une. A comunicação epidérmica, seja a dos amantes ou a da mãe com o seu filho, é muitas vezes uma forma privilegiada de contacto corpo a corpo. (…) A pele é, finalmente, o espelho de emoções que se exprimem por transpirações, rubores ou palidez do rosto.[45]

Certamente ninguém poderá dizer a que "sabe" a sua amada (qual o seu sabor) ou a que cheira, mas há um gosto e um cheiro que estão muito mais além de uma simples categorização gustativa ou olfactiva. O odor que exala de alguém que se ama, que é intrincado e misterioso, mas que se sabe existir, será a sua essência odorífera. Esta essência é conhecida pelos amantes porque ambos se entregaram ao conhecimento mútuo em intimidade. Este mistério da relação amorosa que envolve o sistema olfactivo ou gustativo envolve mentalmente os apaixonados. Há numa troca de beijos, para além dos múltiplos sentimentos e emoções, uma troca de secreções que faz com que os apaixonados se beijem muitas e demoradas vezes.[46] Naturalmente numa tal troca nem tudo se resume ao biológico como nem tudo se resume ao mental, mas a certeza da existência da intimidade em tais processos parece ser não só evidente como inevitável. A própria entrega dos corpos em amor é descoberta, é revelação da intercorporeidade que só é possível pela sintonia criada em intimidade. O sabor, o cheiro e o toque levam a esse jogo interminável de trocas recíprocas que se propiciam em intimidade. A mão que toca o cabelo da pessoa amada retém o seu odor. A mão que transpira noutra mão realiza esse milagre de troca em universos íntimos. A mão é pele tocada e pele que toca, desocultando o gesto que parte da intimidade, gerando mistérios que o *Homo Intimus* vive no seu estar-sendo-no-mundo.

[45] Willy Pasini, *op. cit.*, 124.

[46] «Você nunca se perguntou qual seria a significação do beijo, que lembra as sucções do recém-nascido quando mama? Já evocámos mais acima a possibilidade de uma troca de feromônios feita dessa maneira; porém, muito provavelmente, o atrativo principal que nos dá aquele sentimento de bem-estar, quando beijamos, e que nos leva a passar muito tempo simplesmente trocando beijos com nosso parceiro, é a secreção de oxitocina e o efeito antiestresse imediato que ela proporciona». Lucy Vincent, *op.cit.*, 76. Esta ideia de que o amor de pais e filhos e o amor romântico têm algo em comum é explicada pela autora umas páginas antes (p. 73): «o amor que sentimos por nossos pais ou nossos filhos é do mesmo tipo que o amor que sentimos por um parceiro pode chocar, mas, se analisarmos os dois, encontraremos muitas semelhanças, principalmente a modificação do estado mental quando se focaliza uma outra pessoa, presente nos pensamentos de maneira intrusiva, e a ativação de todo o repertório comportamental para solicitar a atenção do outro. Seja uma criança ou um namorado, nós os achamos perfeitos, não vemos seus defeitos, atendemos às suas necessidades e desejos, nós os acariciamos, beijamos, alimentamos, nós o chamamos de neném e nos comunicamos com ele, geralmente, numa linguagem infantilizada».

Capítulo 16

A Mão e a carícia ou a revelação da Intimidade

Exteriorização da intimidade: o caso da mão. A visão-toque a partir de Diderot. A perceção a partir de Merleau-Ponty. A mão como possibilidade de acesso ao outro ou as dialéticas intersubjetivas da intimidade. A existência da mente e do corpo. A mão e a carícia. A carícia como revelação da intimidade da mente do Homo Intimus.

Deixou-se antever no capítulo anterior, que os cheiros e, portanto, o olfacto desempenham um papel extraordinário na descoberta na descoberta do outro e de si mesmo. Da mesma forma, outros sentidos são inevitavelmente convocados quando o homem se dá ao mundo. Um desses sentidos é o tacto e muitas das sensações que chegam à mente são proporcionadas pelas mãos. Parafraseando Freud, que a propósito do caso Dora refere que quem guarda silêncio com os lábios fala com a ponta dos dedos,[1] querendo isto significar não só a carga erótica (senão mesmo sexual) que o toque acarreta mas o poder desse toque em detrimento da linguagem dita normal. Como uma outra possibilidade de linguagem que as mãos permitem.

Ora, como se tem vindo a perceber, a intimidade é, *per se*, relação, e nesse sentido, é comunicação e linguagem universal por essência, quer dizer, manifesta-se por si mesma no mundo humano. Acontece que muita da linguagem passa pela mão. A mão desempenha um papel fundamental no mundo do *Homo Intimus*, pois ela é responsável, em parte, pelo desnudamento do sentido do mundo e do outro. Muito do que se vive, nem que seja na pura mundaneidade do mundo, passa pelo descobrimento tateante das mãos. O desnudamento do mundo não se subsume nem se deixa subsumir na revelação da vivência do enamoramento, da sexualidade ou de fruições de índole orgânica ou carnal; a mão trespassa o horizonte dos limites da linguagem, configurando possibilidades de sentido à intimidade da mente e assim de criar ou "falar" através de si, em mútuo reconhecimento (do modo) de ser dos entes, ou, como refere Levinas, a mão

> não é assim somente a ponta pela qual comunicamos uma certa quantidade de forças à matéria. Atravessa a indeterminação do elemento, suspende as suas imprevisíveis surpresas, adia a fruição onde elas já ameaçam. A mão apanha e abarca, reconhece o ser do ente, pois é da presa e não da sombra que ela se apodera e, ao mesmo tempo, suspende-o, dado que o ser é o seu futuro. E entretanto esse ser suspenso, domesticado, mantém-se, não se gasta na fruição que consome e deteriora, apresenta-se como durável, como *substância*.[2]

[1] *Cf*. Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. Janine Altounian (Paris: PUF, 2008).

[2] E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 154.

A mão é uma marca intransponível da existência humana. Os ensaístas que aprofundam a arqueologia da pré-história da humanidade como Jean Chaline ou Oswald Spengler sabem-no bem. Com a mão, seja no gesto de acariciar ou no gesto de agredir, descobre-se a *humanitas* da espécie. Espécie que quer ser sabedora do destino, que quer fazer e ler o futuro.[3] Na mão parece des-ocultar-se o destino da humanidade dado como *pathos* presentificado do homem no mundo. Do processo de hominização com a consequente a libertação do polegar oponente e a articulação individual dos dedos – que liberta por sua vez o cérebro para outras atividades –,[4] até ao comportamento maquinal, ao gesto técnico do *touchpad*, o homem exterioriza a dinâmica da sua intimidade também através das suas mãos, confundindo os domínios da biologia e da técnica.[5]

A mão cumpre uma parte importante do destino do homem enquanto ser privilegiado para dizer o ser (ou não ser) das coisas, para dizer o mundo, e surge ao mesmo tempo como uma força de domínio, de apreensão, não apenas motora mas das significações das coisas, realizando a secreta hermenêutica do seu estar-sendo:

> a mão compreende a coisa não porque a toca de todos os lados ao mesmo tempo (de facto, ela não a toca em todo o lado), mas porque já não é um órgão de sentido, não pura fruição), não pura sensibilidade, mas domínio, dominação, disposição – o que não pertence à ordem da sensibilidade. Órgão de apreensão. De aquisição, colhe o fruto, mas mantém-no longe dos lábios, guarda-o, põe-no de reserva, possui-o numa casa.[6]

A mão tem a capacidade de fazer acontecer. Ela dá-se como *trans*formação e compreensão, facultando ao homem uma certa visão da realidade, e nesse sentido, mais do articular uma mera comunicação ela faz-se comunicação. Os empiristas, *grosso modo*, deram a devida importância aos dados sensoriais e à sensação (embora não cultivando particularmente os escritos a ela dedicados), de que são um bom exemplo as figuras de Condillac (sensualismo) e de Herbert Spencer (empirismo evolucionista).[7]

---

[3] Não se pretende ingressar nesta ordem de ideias mas destaca-se, contudo, como de acordo com as leis da quiromancia, a mão é ao mesmo tempo instrumento que realiza a leitura e documento que serve a leitura (leitura da sina), sendo ela própria sina do homem.

[4] «Uma vez capaz de mover cada dedo independentemente dos outros, as capacidades manuais aumentam enormemente. Esta destreza manual aperfeiçoada significa que o fabrico de instrumentos se torna muito mais fácil, o que, por sua vez, vai auxiliar o progresso e a sobrevivência da espécie». Susan A. Greenfield, *O Cérebro Humano*, trad. Francisco Gonçalves (Lisboa: Temas e Debates, 2002), p. 121.

[5] Leroi-Gourhan percebeu que nesta trajetória do homem aquilo que é o processo biológico e o processo técnico se confunde, precisamente pela extensão que a mão exerceu em ambos: «Este empenhamento do utensílio e do gesto em órgãos exteriores ao Homem tem todas as características de uma evolução biológica, já que se desenvolve no tempo, tal como a evolução cerebral, por adição de elementos que permitem aperfeiçoar o processo operatório sem se eliminarem mutuamente. (…) A existência e o funcionamento de uma máquina automática dotada de um programa complexo implica, tal como no respeitante aos seus níveis de fabrico, ajustamento e reparação, a intervenção na penumbra de todas as categorias do gesto técnico». André Leroi-Gourhan, *O Gesto e a Palavra, 2 - Memória e Ritmos*, trad. Emanuel Godinho (Lisboa: Edições 70, 1990), pp. 38-39.

[6] E. Levinas, *op. cit.*, p. 154.

[7] Pelo primeiro, a sensação é o meio pelo qual, após sucessivas transformações, se dá origem às nossas faculdades intelectuais e afetivas; no segundo, a razão humana (contrariando a ideia de tábua rasa de Locke) é o produto da acumulação de uma experiência ancestral transmitida pela hereditariedade.

Para se entender esta relevância da mão pense-se como ela pode ser vista como o grande arauto do corpo e da consciência, materializando (fazendo acontecer) as coisas "pensadas". Isto não significa colocar na mão apenas o papel de uma mera executante, mas revela a interação da mão em profunda intimidade com a mente. Isto é tanto mais verdade se se adotar uma visão fisicalista ou biológica do assunto, onde se percebe que ao contrário de outras espécies, existe nos primatas «uma ligação direta desde a área do córtex associada diretamente ao controlo do movimento (o córtex motor) até aos nervos na medula espinal que são responsáveis pela contração dos músculos em cada dedo». [8]

Como se viu em capítulos anteriores, nomeadamente quando se denunciou a importância do pensamento de Merleau-Ponty e do corpo, surgiu igualmente a noção de que se sente a presença da intimidade no toque que permitiria aceder ao descobrimento do mundo do outro. O tocar é acima de tudo uma exploração, um ato de desvelamento, se se preferir utilizar a expressão, uma *visão* da natureza das coisas. Na banalidade do gesto quotidiano, a mão como que conhece e dá a conhecer, apreende, e como que se pronuncia no entrelaçamento das coisas e do mundo. Dizendo de outra forma, a mão parece transportar algo como um saber nesse atravessamento inevitável das coisas às coisas em pensamento. No projecto de *ek*-sistência permanente que é fazer mundo a cada instante, a mão surge como uma determinação essencial para o seu descobrimento. A mão que *vê* e se deixa ver nesse encontro entre as práticas quotidianas de cumprimento e a realização da práxis diária (enquanto projeto de autorrealização de vida). É assim que o cego de Diderot vê o mundo pelo tocar, isto é, que lhe é fornecida uma certa visão da realidade.[9] A mão, no caso do cego, torna-se no veículo próprio e propício daquilo que é consciência encarnada que permite a alteridade. Reforçando-se a partir deste sentido, ela dá-se na sua plenitude como condutora de tudo ao todo.

O *Mitsein* de Heidegger por um lado e o *être ensemble* de Sartre por outro, enquanto estruturas reveladoras desse modo de estar a ser com os outros no mundo, ganha um sentido mais profundo quando a mão que conhece, cumprimenta ou acaricia revela na sua dinâmica esse mundanizar. Sabe-se que ser para a consciência é ser no mundo e que isso implica, como se viu, um inesgotável campo de experiências percetivas que os corpos produzem, pelo que a mão acaba por desmistificar um pseudo-problema da filosofia. Se o homem é sempre uma consciência encarnada a relação com o mundo está sempre pressuposta, e nesse sentido, a "intervenção" da mão surge já não

[8] Susan A. Greenfield, *op. cit.*, p. 120. Esclarece ainda a autora (na mesma página) que « Este movimento delicado dos dedos é o mais refinado, o mais avançado. No córtex motor são só dedos que têm algumas das maiores fixações de neurónios. Além disso, quando o córtex motor é danificado, é com frequência o movimento delicado dos dedos que não reaparece, mesmo quando a maioria dos outros movimentos regressa miraculosamente».

[9] *Cf*. Denis Diderot, *Carta sobre os Cegos para Uso Daqueles que Vêem*, trad. Luis Manuel Bernardo (Lisboa: Vega, 2007).

apenas como garante do seu estar-sendo mas também como veículo recetor e produtor de mundo. Em linguagem fenomenológica poder-se-ia dizer que é por tal relação identitária que se os entes se dão como seres no mundo. A mão que descobre o outro (na saudação quotidiana por exemplo) exprime desde logo uma inerência ao mundo (recorde-se o que foi dito em Merleau-Ponty: a perceção é o modo originário de ser no mundo), exprime a sua relação de ente que está a ser, exprime a dialética íntimo/extimo e, portanto, a sua mundanização. Aquilo que grosseiramente poderia ser dito como a consciência do corpo, isto é, o corpo ser detentor de um certo saber, é materializado na própria forma do homem se dar ao mundo – como uma consciência encarnada. É por isso que se pode afirmar, num certo sentido, que quando um homem se dirige a outro homem para o saudar está a revelar a rede de ligações que se tecem na intimidade da mente. Tudo no mundo, de acordo com os pressupostos da intimidade, acaba por ser revelador da intersubjetividade. Note-se que mesmo quando um homem se recusa a saudar outro, já deu pela sua presença e, portanto, não se pode pensar que uma qualquer ação por mais individualizada que seja no mundo, não irá repercutir-se nesse mesmo mundo (ou em última instância, na formação desse mundo). Dizendo de outra forma, de cada vez que se executa um gesto (de saudação ou recusa de saudação) está-se necessária e indiscutivelmente a alterar o mundo onde se é com os outros.

Recuperando algo que parece importante para um melhor entendimento desta questão, deve ser dito que a atividade de pensar exige participação. Pensar não pode nunca ser visto como uma mera ação intelectual (admitir isto significaria regredir imenso e enveredar por um novo cartesianismo de entidades distintas). Uma tal participação significa por um lado o dinamismo da consciência encarnada e por outro, a intervenção dos outros homens no mundo partilhado. Não se trata de ver num primeiro momento a mera ação cogitativa do homem para num segundo momento se ver a sua ação em relação ao que acabou de pensar. Quando um homem é surpreendido por um amigo num café, por exemplo, ele não pensa que o vai cumprimentar e depois fá-lo. Ele ao cumprimentá-lo está já ser simultaneamente essa articulação pressuposta entre consciência e corpo, ou como refere Merleau-Ponty:

> Na fronteira do mundo mudo e solipsista, lá, onde em presença de outros videntes meu visível se confirma como exemplar de uma visibilidade universal, tocamos num sentido segundo ou figurado da visão, que será a *intuitus mentis* ou a ideia, numa sublimação da carne, que será espírito ou pensamento. (...) O pensamento é relação consigo e com o mundo tanto como relação com outrem; estabelece-se, portanto, concomitantemente, nas três dimensões.[10]

[10] Maurice Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d' Oliveira (São Paulo: Perspectiva, 2000), p. 141.

Seguindo este raciocínio, parece que o homem pensa em totalidade, quer dizer, implica o seu corpo (a sua mão), no mundo partilhado. A título exemplificativo, com as funções fisiológicas há como que um pensamento (ou um certo saber) a percorrer a totalidade do nosso corpo. Quando se deseja beber água, se se tem sede, não se pensa que se tem de ir à cozinha e fazer uma série de pequenas ações (tirar um copo do armário, ir buscar o garrafão da água e abrir a tampa, encher o copo com água ou outras) mas vamos beber água. Ou seja, há como que uma antecipação ao puro pensar (como reflexão), isto é, a consciência encarnada posiciona-se em antecipação à atividade reflexiva. Outro exemplo, se desejamos andar, não fazemos uma profunda reflexão sobre o que é andar ou porque andamos (etc.), mas andamos simplesmente. Se se quiser colocar a questão de forma mais prosaica, indaga-se: o que faz a consciência encarnada ser consciência encarnada? Resposta: a comunicação de si e a comunicação a si (enquanto corpo e consciência eles *tocam-se* mutuamente).[11] Talvez seja uma forma demasiado poética de descrever esta relação entre corpo e pensamento, e talvez por isso se permita aqui dizer já de forma mais pragmática que essa relação é pura intimidade, na exata medida em que as imagens que construímos na mente são sempre (no sentido neurocientífico) corporais.[12] A imagem que obtenho quando aperto a mão do meu amigo é o resultado prático dessa intimidade da mente, naquilo que se traduz como dialética íntimo/extimo. A comunicação com o mundo passa por essa mão que o tateia e descobre. Nessa descoberta, a mão como que transporta a comunicação íntima da consciência encarnada e dá-se como tal, fazendo diluir as barreiras com o outro.[13] No dizer de Levinas em *Totalidade e Infinito*, a mão que toca outra mão «transcende o sensível». A mão que toca e é tocada já não pode se vista como apenas um instrumento do tacto; nesse gesto de tocar a mão de outro homem está já implicada uma linguagem, um certo dizer da mão. Mesmo quando um homem toca a sua mão esquerda com a sua mão direita essa linguagem está presente.[14] Ela dá-lhe não apenas uma sensação mas

[11] «É por isso que não há sentido em falar separadamente de corpo e de pensamento, como se cada um pudesse subsistir por si: é que eles *são* apenas o seu mútuo tocar-se, o toque da efração de um pelo outro e de um no outro. Este toque é o limite, o espaçamento da existência». Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trad. Tomás Maia (Lisboa: Vega, 2000), p. 36.

[12] Recorde-se Damásio: «na minha perspetiva, as imagens que constituem a base da "corrente mental" são imagens de acontecimentos corporais, seja de acontecimentos que têm lugar na profundidade do corpo ou numa sonda especializada, próxima da superfície do corpo. O fundamento dessas imagens é uma coleção de mapas cerebrais, ou seja, uma coleção de padrões de atividade ou inatividade neural em certas regiões sensoriais. Esses mapas neurais representam, da forma mais abrangente possível, a estrutura e o estado do nosso corpo em todo e qualquer momento. Pouco importa que alguns dos mapas descrevam o mundo no interior do nosso organismo e que outros descrevam o mundo que nos rodeia, o mundo dos objetos físicos que interagem com o organismo em regiões específicas da nossa fronteira com o universo. Em qualquer dos casos, parte daquilo que acaba por ser mapeado nas regiões sensoriais do nosso cérebro e que emerge na nossa mente sob a forma de uma ideia tem a sua origem em estruturas do corpo que se encontram num determinado estado e em determinadas circunstâncias.» António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, p. 222.

[13] Estamos em crer que será neste sentido que as palavras de Henri Focillon podem ser lidas e ganham sentido: «La main dans son esprit travaille. Dans l'abstrait elle crée le concret et, dans l'impondérable, le poids». Henri Focillon, *Vie des Formes* (Paris: PUF, 1947), p. 72.

[14] Recorde-se novamente o texto de Maurice Merleau-Ponty, *O Filósofo e sua Sombra*.
O exercício da mão direita tocar a esquerda pode ser encontrado também (embora, no contexto do estudo anatómico e psicológico), nas seguintes obras: Robert Hertz, «La prééminence de la main droite, étude sur la polarité religieuse» *Revue Philosophique* (Dec de

transmite um certo saber com ela. Ela surge então como uma espécie de ferramenta da reflexividade: ela revê-se, percebe-se na sua própria reflexividade e gera um saber que a consciência interpreta. Esta reflexividade que mão proporciona é como que uma "evidência reflexiva" (o que desde logo sugere a presença da intimidade da mente no diálogo). A mão animada pela intimidade da mente transforma e gera situações que interagem no mundo, essencialmente pelo tocar e pelo poder de fazer tocar pelo uso de instrumentos. Deve notar-se ainda o seguinte: a mão é não só o acesso ao nosso próprio corpo como é o acesso íntimo da mente a ele, e, diga-se, desde tenra idade.[15] Reside, pois, na mão a possibilidade de transformar esse mesmo corpo. A mão que segura os instrumentos faz deles como que um prolongamento do corpo, inclusivamente para aceder ao corpo, à interioridade do corpo (seja na cirurgia médica, na colocação de *piercings*, na realização de *bodypainting*, de tatuagens, etc.).[16]

Foi já denunciado anteriormente que a mão é *trans*-portadora da comunicação íntima da consciência encarnada e que o é igualmente da comunicação do mundo para a consciência encarnada. A consciência encarnada é no seu comunicar uma projeção do seu pensamento interior e é ao mesmo tempo, recetáculo das projeções dos outros corpos. As consciências encarnadas têm de ser e visar numa certa dialética outras consciências encarnadas, ou não haveria comunicação entre os homens. Recorde-se que estamos a falar de corpos humanos. Os outros só me aparecem a mim porque são consciências encarnadas, tal como *eu* lhes apareço porque sou uma consciência encarnada. Não sou um mero corpo (senão não seria homem mas um *objeto* do mundo) e não sou uma mera consciência (se o fôssemos não haveria forma de nos percecionarmos); somos consciências encarnadas, e pelo facto de o sermos, podemos reconhecer-nos como tal (eu sei que tenho um corpo e uma consciência) e reconheço os outros pelos seus corpos, tal como os outros me reconhecem como corpo, e naturalmente como consciência encarnada. Sem mais, o reconhecimento é feito, porque

---

1909); J. Cuillandre, *La droit et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricien et avec la tradition celtique* (Paris: Les Belles Letres, 1944); Vilma Fritsch, *La gauche et la droit* (Paris: Flammarion, 1967).
Refira-se ainda, a título de curiosidade, que um dos primeiros trabalhos conhecidos sobre estas temáticas é realizado mais de um século antes por Xavier Bichat, na obra *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1799).

[15] Diz João Pedro a este propósito: «o recém-nascido desde o nascimento que procura levar a sua mão à boca, estabelecendo um ciclo de reflexos que são fundamentais ao seu controlo e organização. No recém-nascido, a mão e a boca estão associadas sob o ponto de vista neurológico; fetos com vinte e quatro semanas de vida podem já chupar no dedo e existem hoje factos consistentes que provam que o bebé utiliza a manobra de chupar o dedo desde o nascimento, não só para se acalmar, como também para controlar as mudanças dos seus estádios de comportamento». João Carlos Gomes Pedro, *op. cit.*, p. 67.

[16] Vejam-se as palavras de Filomena Molder a propósito do tema da pertença e preservação do corpo e de um estojo fotografado para o projeto «Imagens Médicas», com objetos cirúrgicos pertencentes ao Museu de Medicina do Porto: «escolhi estes instrumentos e o tecido lavrado onde eles estão guardados, porque amo a sabedoria das mãos, amo as imagens pobres, como a de Wittgenstein sobre a linguagem comparada a uma caixa de ferramentas, ele que era engenheiro e a coisa que conhecia melhor era o poder mecânico e o género de compreensão que ele providencia, a energia orientada, dominada e, ao mesmo tempo, transformadora da anatomia das mãos, o poder das mãos, as deformações que vão nascendo por aperfeiçoamento. Trata-se sempre de não esquecer que essa pobreza advém de se saber que os instrumentos são o prolongamento do corpo, mas não a inteligência do corpo». Filomena Molder, *A Imperfeição da Filosofia*, pp. 102-103.

o homem, como já referimos, está em permanente projeto e projeção. Toda a consciência encarnada é projeção, é manifestação, é participação no mundo que-se-faz-fazendo-se-com-os-outros. A consciência encarnada identifica-se e identifica todas as singulares características que cada corpo e consciência representam na sua unicidade.[17]

Assim, pode dizer-se que mão é expressividade por si mesma e consegue produzir um certo "dizer". Imagine-se o gesto de silêncio feito com a mão numa sala de hospital ou consultório: o homem que faz esse gesto (sem produzir uma única palavra) consegue dizer o que é necessário e gerar o mais absoluto silêncio. A mão é, de certa forma, o instrumento privilegiado da consciência encarnada; é um membro do corpo humano que aglutina diferentes funções, sendo que a sua reflexividade é expressão máxima de uma visão que é tato e de um tocar que é vidente. Nesse diálogo constante que se produz entre corpo e consciência há sempre uma troca recíproca de impressões do mundo; impressões, não no sentido estritamente empirista, mas como recetáculo de outras manifestações, como recetáculo das ações ou sensações que lhe possam chegar das outras consciências encarnadas. Um exemplo extremo de uma situação também ela extrema é-nos fornecido por Oliver Sacks. O neurologista narra um caso de uma paciente com paralisia cerebral que nunca usara as mãos e se descobre como sujeito motor ao ver-se na terrível situação de fome.[18] Este descobrimento revela a mão como feitora e descobridora do mundo circundante (das outras consciências encarnadas). Alguns ensaístas afirmam por isso que é a mão que está na origem da linguagem e da evolução do homem.[19]

Estudos neurofisiológicos provam a plausibilidade de tal teoria ao evidenciarem que o sistema neocortical estava primariamente vocacionado para os movimentos manuais e posteriormente para o controlo dos músculos das cordas vocais e da língua.[20]

---

[17] Podem subscrever-se as palavras de Jean-Luc Nancy (embora noutro contexto) quando afirma: «Os corpos são sempre e antes de tudo outros – assim como os outros são sempre e antes de tudo corpos. (...) *Um outro é um corpo* porque só *um corpo é um outro*. Tem este nariz, esta cor, este grão de pele, esta altura, esta curvatura, este sulco. Pesa este peso. Cheira a este odor. Porque é que este corpo é este, e não outro? *Porque ele é outro* – e porque a alteridade consiste no ser-*tal*, no sem fim do ser tal e tal e tal *deste* corpo, exposto até às extremidades. O *corpus* inesgotável dos traços de um corpo.» Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 30.

[18] Este descobrimento propiciador pelas mãos é narrado por Oliver Sacks no capítulo «Mãos», do livro *O Homem que Confundiu a Mulher com um Chapéu*. O neurologista relata o caso de Madeleine J. (que sofria de cegueira congénita e paralisia cerebral) e que nunca usara as suas mãos considerando-as como suas e se referia a elas como uma «massa inerte e inútil». A partir do momento em que Madeleine, impaciente com a fome, se vê forçada a agarrar um pedaço de pão, ela descobre-se como "indivíduo motor" (termo que Oliver Sacks toma de Sherrington). Pode ler-se nas seguintes palavras, o reconhecimento do mundo pelas mãos: «tal como tocara e explorara um pãozinho, agora, faminta de descobertas, explorava e tocava o mundo inteiro. (…) Os objetos começaram a ser imediatamente reconhecidos por eles próprios, pelas suas características e "fisionomia". Cada um era um objeto único, um "velho amigo". Este tipo de reconhecimento não analítico, mas sintético e imediato, era acompanhado de um enorme prazer, uma sensação de descoberta de um mundo cheio de encanto, mistério e beleza». Oliver Sacks, *O Homem que Confundiu a Mulher com um Chapéu*, trad. Maria Vasconcelos Moreira (Lisboa: Relógio D'Água, 2004), p. 75.

[19] «Pela teoria de que a linguagem evoluiu a partir de gestos manuais e não de vocalizações. Esta teoria remonta, pelo menos, ao filósofo Condillac, no século XVIII, tendo sido avançada muitas vezes posteriormente com algumas variações (…). Ao contrário das palavras faladas, as ações manuais podem fornecer ligações icónicas mãos óbvias com objetos e ações no mundo físico». Maurizio Gentiluci e Michael C. Corballis, «O hominídeo que falava», *in* Charles Pasternak (ed.), *O Que Nos Torna Humanos?*, trad. Pedro Elói Duarte (Lisboa: Texto E Grafia, 2009), p.61.

[20] «Os indícios neurofisiológicos sugerem que os primatas não humanos têm pouco ou nenhumcontrolo cortical sobre a vocalização, que é fundamental para a fala. Isto indica que o antepassado comum dos humanos e dos chimpanzés estava muito melhor pré-adaptado para desenvolver um sistema voluntário de comunicação baseado em gestos visíveis amis do que em sons. Ploog (2002)

Ainda nalguns desses estudos, a existência dos neurónios espelho na área do córtex pré-motor dos macacos,[21] (formação da linguagem gestual) vem ainda dar mais ênfase a estas teorias, como a teoria da articulação mão-boca (percebe-se aqui o grau de perceção exigido em tal tarefa) que pode estar na origem da linguagem, em que

> os movimentos da mão ao agarrar também afetam a cinemática da própria fala. Agarrar objetos maiores e levá-los à boca induz aumentos seletivos de parâmetros da cinemática dos lábios e no espectro vocal das sílabas pronunciadas simultaneamente com a execução de ações. Mesmo observar outro indivíduo a agarrar ou a levar à boca objetos maiores afeta a cinemática dos lábios e o espectro vocal das sílabas simultaneamente pronunciadas pelo observador.[22]

Assim, a comunicação entre seres feita através das mãos estabelece como que uma dialética comunicativa. Realiza-se uma interação de intenções copiadas e inicia-se assim o processo de desenvolvimento da comunicação que dará origem à palavra.[23] Talvez este gesticular das mãos (enquanto tentativa de expressão de algo) que ainda se usa hoje quando se fala, possa ser um vestígio longínquo dessa nossa forma originária de comunicar dos nossos antepassados.

Voltando à dialética entre consciências, vejamos o seguinte exemplo prático: quando o sujeito X (enquanto consciência encarnada), saúda e aperta com a sua mão a mão de outro sujeito Y (enquanto consciência encarnada), nesse momento ocorre a dialética comunicativa; o sujeito X tem consciência da sua mão (corpo) e tem a consciência da mão do outro (corpo), isto é, enquanto consciências encarnadas. No outro é de crer que se passará de igual modo. Como é evidente, poder-se-ia objetar dizendo que, se eu tenho consciência do outro, é porque estou a visualizá-lo, a vê-lo ao pé de mim, e não estará certamente incorreto afirmá-lo. Mas o que se pretende provar aqui é que a mão tem o privilégio do contacto com os outros e com o mundo, e que, portanto, potencia o espaço público. Imaginemos que os personagens X e Y são cegos; poderíamos continuar a afirmar a objeção anteriormente exposta? A resposta parece ser

---

documenta dois sistemas neurológicos para comportamento vocal, um giro cingulado e um giro neocortical. Nos primatas não humanos, a vocalização é fortemente, se não exclusivamente, dependente do sistema cingulado. O sistema neocortical foi progressivamente desenvolvido para o controlo voluntário dos movimentos manuais, incluindo os movimentos relativamente independentes dos dedos, desde os macacos aos símios e aos humanos, sendo indispensável para o controlo voluntário (Hepp-Raymond, 1988). Só nos humanos é que o sistema neocortical se desenvolveu para um controlo voluntário preciso dos músculos das cordas vocais e da língua». *Ibid.*, p. 62.

[21] «A teoria gestual apoia-se na descoberta dos neurónios, "neurónios espelho", na área F5 do córtex pré-motor ventral do macaco, que se ativam quando o animal faz movimentos para agarrar um objeto com a mão e também quando o animal observa outro indivíduo a fazer os mesmos movimentos. Outro conjunto de neurónios ativa-se quando o animal realiza a ação de agarrar quer com a mão quer com a boca». *Ibid.*, p. 63.

[22] Maurizio Gentiluci e Michael C. Corballis, «O hominídeo que falava», p. 66.

[23] «Sugerimos que este sistema, que associa ações manuais transitivas e ações da boca, fornece uma ligação óbvia entre gestos manuais e palavras faladas, de um ponto de vista comportamental, as palavras e os gestos manuais são sinais comunicativos, que, de acordo com McNeill (1992), fazem parte do mesmo sistema de comunicação. Mais acrescentaram Bernardis e Gentilucci (2006), que demonstraram que os parâmetros do espectro vocal das palavras pronunciadas simultaneamente com a execução do gesto de significado correspondente aumentavam em comparação com aqueles resultantes apenas da pronunciação de palavras». *Ibid.*, p. 67.

evidente. A mão em análise é aquela que *vê* o mundo, e assim ela é *visão* pelo toque, ou se preferirmos, o tocar que é vidente. Assim, a mão realiza a experiência de transmissão de diferentes "mundos", ou adotando a nomenclatura da *Intimalogia*, realiza-se constantemente a dialética intimo/extimo. Por isso se referiu que a mão é linguagem por essência: é denunciadora e anunciadora dos mundos que se faz transportar. Se se quisesse unir numa sentença neuro-filosófica Damásio e Espinosa, poder-se-ia declarar: a mão pensa o pensamento do corpo.

A mão surge neste quadro de entendimento de uma *Intimalogia* como promotora do pensamento (d)e ação do homem; é como se ela assumisse o estatuto ontológico de privilégio na desocultação do pensamento que se faz na ação e, portanto, que é como se vivesse pelo próprio pensar e fizesse viver o pensar. Não será por um acaso da literatura fenomenológica que Heidegger tenha afirmado que pensar é, «em todo o caso, um trabalho da mão».[24] As palavras de Heidegger indiciam a vinculação existente entre o fazer da ação da mão e o pensamento, ou como esclarece Jean Brun, que «se pensar é um trabalho de mão, não é porque a mão trabalhe no lugar do espírito, mas porque pensar é, ao mesmo tempo, fazer trabalhar a mão e trabalhar a própria mão».[25]

Existe pois uma interligação inegável entre corpo-consciência, que é traduzível como consciência encarnada, e que não só faz acontecer mundo como é parte integrante desse mesmo mundo. Quando a mão entra em ação ela transporta um certo saber, um pensamento e que pode ser entendido como uma exteriorização daquilo que na intimidade da mente se formula e assim se institui como prática comunicacional. Existem exemplos claros nas artes para ilustrar este domínio de interação; quando um escritor afirma que algo se "pensou em mim", ou, quando afirma que "escreveu automaticamente" determinada obra como se fosse apenas um mensageiro (como se fosse a própria mão a ditar a escrita), está a celebrar este paradigma. Na pintura (diga-se que as correntes ligadas ao Expressionismo Abstracto prestam-se muito a esta abordagem), o caso do gestualismo é talvez o mais paradigmático, sendo que a arte bruta (ou *Outsider Art* como apelidou Roger Cardinali) pode também num certo sentido recair neste enquadramento, e configurar-se assim como a mais enigmática em relação a este jogo que se produz entre a mão e o pensamento.

Sendo verdade que haverá outros exemplos, interessa aqui considerar este *dizer* da mão, pois também aí se percebe a intimidade. E percebe-se desde logo na forma como a

[24] À pergunta o que é pensar, Heidegger responde assim: «pensar talvez seja simplesmente da mesma ordem que trabalhar com um cofre. É, em todo o caso, um trabalho de Mão». Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Alain Juranville (Paris, Gallimard, 1959), p. 89.

[25] Jean Brun, *A Mão e o Espírito*, trad. Mário Rui Almeida Matos (Lisboa: Edições 70, 1991), p. 191. Quase se poderia subscrever esta afirmação de Jean Brun, não fosse estar subjacente a este comentário uma certa primazia da consciência sobre a mão ao incutir-lhe a 'obrigação' de *trabalhar*. Isso significaria a destituição das teses que pretendemos sustentar: a consciência encarnada e o tocar como *visão* dessa mão.

mão se pensa na linguagem e que vai muito para além da língua gestual (enquanto sistema de comunicação para surdos-mudos). Repare-se que já se evidenciou que a mão surgia como um instrumento possibilitador e doador de uma "visão" para o cego. Por contra, ela surge nos surdos-mudos como sistema linguístico através da captação visual simbólica que as mãos dão a ver como língua. Ora, acrescente-se a isto ainda o facto de qualquer homem na sua vida quotidiana usar as mãos para *dizer*. O homem fala também com as mãos. Por exemplo, numa celebração religiosa (onde se exige silêncio) basta uma mão se agitar para silenciar alguém. A articulação dos dedos da mão permite, por um lado, um "dizer" que pode ser mais revelador que todas as conjugações linguísticas possíveis, e, por outro, expressar sem palavras as mais familiares expressões líricas, o que, no dizer de Montaigne, «faz inveja à língua».[26] Este falar da mão tem particularidades que revelam muito sobre o modo de estar no mundo, sobre as disposições do homem. É de crer mesmo, que este falar que sugere, que indica, que aponta,[27] pode ainda remeter para a dimensão do inefável que está ainda por explorar.

A mão remete para um pensamento que se faz em totalidade na consciência encarnada, que se faz em atividade com o mundo.[28] A mão "fala" e realiza a intersubjetividade (o exemplo dos homens que se saúdam no espaço público revela também a intercorporeidade): os indivíduos captam o que pelas mãos se diz, o que acaba por confirmar a existência da intimidade – porque a intimidade enquanto *Pr.I* gere e gera uma visão do mundo – de que todo o *Homo Intimus* é percorrido e constituído. Pode mesmo ser afirmado que pelo gesticular das mãos, o Homem se fez Homem – a mão transportou esse potencial originário de comunicação (quando não havia ainda palavras) e o florescimento da espécie e cultura humana. A mão traduziu nesse estágio originário de linguagem um pensamento que se fez acontecer como manifestação da intimidade da mente.

A mão enquanto relação e revelação da intimidade que se faz intersubjetividade possibilita um alargamento de significados que vai para além do imediatamente percecionado. Quer dizer, no "nós", no impessoal heideggeriano "a gente", que aparece na configuração quotidiana do mundo, o filósofo não terá vislumbrado que na própria expressão do "estar à mão" se escondia o segredo da perceção. Não é a disposição do objeto mas a mão que, muitas vezes, age de acordo com a consciência do sujeito e lhe dá a dimensão do mundo. A mão é, ela mesma, reveladora (o exercício de martelar um

[26] «O mesmo acontece com a mão inteira que, articulando-se no punho e juntamente com movimentos do antebraço, se aplica a formular todas as exclamações numa mímica familiar; tanto pode dizer: "Não sei", "Seja", "É-me indiferente", como pode dizer: "Boa viagem!", "Para trás!", "Bom dia!" ou "Adeus!"; é portanto possível falar de todo um lirismo da mão.*» Jean Brun, *op. cit.*, p. 177.

[27] Num artigo de Teresa Bejarano, a autora faz um elogio sobre o apontar como gesto revelador daquilo que significa ser humano. «El gesto de apuntar: Una curiosa exclusividad humana», *Thémata*, 30 (2003): pp. 71-81.

[28] *Vide* D. McNeil, *Hand and Mind: What Gestures Reveal about Thought* (Chicago: Chicago University Press, 1992).

prego) do significado das coisas. As remissões de significados operam-se muitas vezes pela instrumentalidade que se faz das coisas, é um facto, mas isso porque antes foram descobertas percetiva e manualmente. Esta perceção das coisas implica já uma tomada de consciência dada em intimidade. No entanto, se a intimidade constitui e saúda um nós, a massificação de um "nós" (Michel Haar)[29] pode fazer perigar essa linguagem. Tal não parece, no imediato, que possa vir a acontecer, mas receia-se que, com o avanço da biotecnologia e da inteligência artificial, isso possa vir a afirmar-se. Se se permitir a anulação da intimidade como constitutiva do *Homo Intimus* (algo a que se voltará ainda), a sua desrealização no mundo poderá vir a acontecer. Repare-se como na atualidade, com a crescente utilização de *tablets* e *smartphones*, não só tem diminuído a capacidade das mãos "dizerem" (note-se como o polegar e o indicador parecem ganhar funções distintas) como tornou a perceção do mundo cada vez mais visual. Mas pode ser que ainda resida na mão a reserva da intimidade. É também por isso que no "nós" (a que Michel Haar se refere), a salvaguarda da linguagem reside na carícia. O gesto de acariciar é o bastião defensivo da *humanitas* do *Homo Intimus*, porque é também pela carícia que se dá maioritariamente a descoberta da intimidade de outrem. Se a mão transporta muito daquilo que é a intimidade, é porque também nela está contida a essencialidade da intimidade, o seu potencial de relação.

Sabe-se e já se viu anteriormente, o papel que a emoção desempenha na cognição e na mente, pelo que esta evidência acentua a veracidade do toque que descobre e no modo como faz mundo. Isto é tanto mais verdade quanto o toque da carícia em intimidade, pois a mão tocante-tocada, é sempre uma mão reflexiva, transportando mundos. Sendo-o, ela torna presente a si a visão do outro que recebe a carícia e que acaricia, gerando assim uma certeza evidente do que o outro está a sentir. As mãos dos amantes que se tocam e são tocados, são o espelho da reflexividade das consciências encarnadas no mundo. A mão funciona assim como linguagem propiciadora do visível/invisível que está a ser sentido/vivido, como interlocutora das imagens na mente, ou, como "vidente" para a intimidade da mente,[30] do que é a sensação-mundo, como diria Isabel Matos Dias interpretando Merleau-Ponty.[31]

---

[29] «A massificação supõe uma mutação lógica do sujeito que preludia o seu apagamento. O cidadão de outrora está agora reprimido e embriagado no Nós que, por intermédio dos meios de comunicação de massa, normaliza e estandardiza todas as possibilidades de decisões económicas ou políticas». Michel Haar, *Heidegger e a Essência do Homem*, trad. Ana Cristina Alves (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), p. 220.

[30] Recorde-se a título ilustrativo as palavras Merleau-Ponty (note-se que a análise deste autor refere-se ao corpo e à carne do mundo como um sistema de trocas) sobre a reversibilidade e reflexividade do corpo, mas que ajudam a elucidar o que estamos tentando demonstrar (pode-se mesmo realizar um exercício de substituição das palavras corpo por mão!): «O enigma reside nisto: o meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar-se a si e reconhecer no que está vendo então o "outro lado" do seu poder vidente. Ele vê-se vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo.» Maurice Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, p. 50.
Num outro autor, E. Minkowski, na sua obra *Vers une cosmologie* (Paris, 1936), p. 182, diz-se que a mão é «um elemento de reciprocidade».

Ora, devem ser esboçadas algumas conclusões. Com as habilidades demonstradas existentes entre mão e mente, parece estar assegurada a existência dos outros no mundo (a constante troca de "comunicações" que forma a estrutura própria do mundo assegura isso mesmo). A intersubjetividade ganha lugar no espaço público, não apenas para garantir a dimensão do outro mas também para garantir o retorno a si. O outro é também a possibilidade do regresso a uma identidade em que se revê. Como sugere Jean Brun:

> quando, com a sua mão, o homem toca, tenta emigrar da sua corporeidade para ir ao encontro de outro, e tal experiência termina com um regresso a si mesmo, regresso carregado de afetividade e talvez de dramas, já que pelo tocar, o homem é incessantemente reenviado ao seu eu. (...) Pela mão que toca, o eu dirige-se ao outro; pela sua mão tocada volta a si. Nesse entre-os-dois encontra-se toda a dimensão do mundo.[32]

Ora, no que concerne especificamente à carícia, pode ser dito, ela representa ao nível da comunicação humana, o que de mais singular existe na intersubjetividade: a linguagem corporal (não verbal) como paradigma da *ex*-posição do sentimento. No toque da carícia revelam-se universos de significações e de emoções. Mais: a carícia é demonstradora da vontade e ou do desejo na procura do outro. Relembrando José Gaos, a carícia é a procura de atingir uma união simpática.[33] Também por isso, a carícia faculta um desbloqueio da distância física que pode haver entre os sujeitos, permitindo a consagração da vivência das emoções ou sentimentos (é como se a recetividade a uma carícia surgisse como parâmetro para o estabelecimento da dimensão de concordância entre sujeitos). Neste desbloqueia da mão que acaricia acontece assim a abertura, o acesso consentido ao outro. Note-se: se a mão demonstra a vontade ou desejo que tenho pelo outro, é porque nela já se concretizou a dialética íntimo/extimo; o outro só se torna desejável, só se torna vontade de acariciar pelo ânimo que a consciência forneceu. É assim que o toque acariciador estimula o desejo e cria a dimensão da intersubjetividade, jogado tantas vezes na antecipação da vivência da sexualidade (que pode até de facto nem existir), animando o fenómeno do amor. No tocar descobre-se a carícia e a carícia *ex*põe-se no tacto, interface dos sentidos em que se eleva a intimidade do tocar/tocado. Margolis refere como Robert Nozick foi sensível a este aspeto:

---

[31] Refere Isabel Matos Dias: «Com efeito, o retorno à sensação devolve a relação viva daquele que percebe com o seu corpo e com o seu mundo. A sensação é uma modalidade da existência ou do nosso ser no mundo e não uma qualidade, uma impressão pura ou um estado de consciência. A sensação é intencional e manifesta a nossa constitutiva abertura ao mundo. Deste modo, sensação e perceção não se distinguem: a sensação é a mais simples das perceções, como diz Merleau-Ponty. Não há perceção de um sensível puro ou isolado: todo o sensível se integra num horizonte percetivo, num campo fenomenal.» Isabel Matos Dias, *Uma Ontologia do Sensível*, p. 69.

[32] Jean Brun, *op. cit.*, p. 129.

[33] *Apud* Jean Brun, *Ibid.*, 158: «Na obra que consagrou aos dois privilégios do Homem que são a mão e o tempo, José Gaos insiste na ideia de que a carícia, que é muito mais do que um contacto, exprime uma vontade de chegar a uma união simpática ou, mais precisamente, "sim-patética" com o outro» . Brun refere-se à obra de Jose Gaos, *Dos exclusivos del hombre. La mano Y el tiempo* (Mexico, 1945), p. 66.

> Por vezes, no sexo, concentramo-nos nos mais ínfimos movimentos", escreveu o falecido Robert Nozick, filósofo de Harvard, "no mais delicado roçar de um cabelo, no lento progredir das pontas dos dedos, das unhas ou da língua percorrendo a pele, na mais ligeira alteração ou pausa num determinado ponto. Demoramo-nos nesses momentos e esperamos o que vem de seguida. Aqui a nossa acuidade é apuradíssima e nenhuma alteração ou pressão, no movimento ou no ângulo escapa à atenção. Além disso, é excitante sabermos que outra pessoa está sintonizada com as nossas sensações de uma forma tão apaixonada como nós.[34]

Um acesso que dá a *visão tocante* do outro. A mão tocante-vidente, enforma e contorna o *outro*. Não é por acaso que Sartre disse que, não sendo a carícia um simples toque, ela *modela*: «acariciando o outro, faço nascer a sua carne pela minha carícia, sob os meus dedos. A carícia é o conjunto de cerimónias que *encarnam* o Outro».[35]

Andar de mão dada demonstra o carinho mútuo e a celebração do amor.[36] Dar a mão ao outro é não apenas estender a amizade e o amor ao outro mas é fazer uma elegia à intimidade da mente em que ambos se encontram. Naturalmente a carícia é também, como já se aludiu anteriormente, um toque pré-sexual que estimula à vivência da plena intimidade. As mãos que acariciam um rosto ou uns seios são as mãos que revelam o amor e o desejo ao mesmo que descobrem o corpo do outro, isto é, que revelam a pura dialética íntimo/extimo que se dá em intimidade e, portanto, o jogo amoroso (enamoramento) em que ambos se encontram.[37] Como refere Jean Brun, «o tocar possui, com efeito, uma seriedade de que a visão é impossibilitada, pois se a visão nos dá um imediato pensado, a mão dá-nos um imediato vivido através de todas as peripécias que foram necessárias para chegar até ele».[38]

Não se pretende anular a relevância que a visão assume no nosso quotidiano e nas diferentes formas como captamos o mundo. Na verdade, nunca como agora, a sociedade se fez tanto pelo olhar, pela visualização, criando realidades virtuais e por que não dizer, virtualizando a realidade. Contudo, muito dessa visualização passa ainda pela significação daquilo que é ser uma consciência encarnada no mundo. Ou seja, é ainda pelo tacto que se revela muito daquilo que somos e do que o outro é. Poder-se-ia olhar indefinidamente para a pessoa amada e nunca se descobrir nada sobre ela. Por isso, a mão é muito mais, é tato e visão dos outros e do mundo. Não é apenas fenómeno, é

---

[34] Jonathan Margolis, *op. cit.*, pp. 39-40.

[35] Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, p. 485.
Poder-se-ia perguntar se o outro não estava já *encarnado*? Sartre responde na mesma página: «A carne do outro não existia explicitamente para mim, já que eu captava o corpo do Outro em situação; tampouco existia para o outro mesmo, posto que ele transcendia rumo às suas possibilidades e rumo ao objeto. A carícia faz nascer o Outro como carne para mim e para ele.»

[36] O cinema explora consecutivamente a ideia romântica de um final feliz em que duas pessoas caminham em direção ao pôr do sol ou à linha do horizonte de mão dada, uma vez que isso traduz o paradigma de felicidade: proteção, carícia e amor.

[37] Para a diversidade cultural da experiência do tato, ver os exemplos sugestivos de Jonathan Margolis, *op. cit.*, p. 40.

[38] Jean Brun, *op. cit.*, p. 173.

númeno primordial. Ela prefigura-se como encontro na massa originária e ontológica dos entes e, possibilitando o encontro no espaço público.

A mão vai para lá do horizonte da visão, porque a visão é incapaz de agarrar, de tornar presente aquilo que se não vê. A mão, por sua vez, dá forma ao informe, sente as texturas do mundo, esboça uma via para aceder ao inefável, ao intangível. É curioso de notar que a mão não só é linguagem como suscita uma linguagem própria em torno dela mesma; muitas são as expressões em que se utiliza a palavra "mão" para se exprimir diversas situações desde a religião "mão de Deus desceu sobre ele e salvou-o", à banalidade do apelo quotidiano de "dá aí uma mãozinha", ou ao uso desportivo, "na primeira mão deste jogo...", entre muitas outras expressões.

A mão é, tal como outros sentidos, fornecedora do prazer e a sua mais alta manifestação é nesse sentido a carícia. Não é, portanto, errado afirmar que «o "prazer" é o esboço dos processos de identificação, a perceção original, primitiva, dos processos de identificação» (recordemos, por exemplo a sucção do bebé freudiano quando busca o prazer na sucção do seio materno),[39] e como que está latente no processo natural de desenvolvimento e crescimento da intimidade do indivíduo.

Acariciar o outro, nas suas diferentes manifestações e funções, é elevar a categoria do significado da intersubjetividade naquilo que é o encontro cuidador e apaixonado do homem. A carícia exprime a vontade de tocar e ser tocado e, portanto, de criar e de ajudar a criar imagens na mente que vão ao encontro do prazer. A carícia enquanto prazer é fonte de alimento e reforço da mente, quer dizer, o prazer funciona assim como uma espécie de dispositivo (de alerta) na intimidade, ou seja, é um território em que a intimidade ganha plena afirmação da sua essencialidade no processo de relacionação intersubjetivo, no processo dialético íntimo/extimo. Como nos diz Muldworf,

> *no "prazer", o sujeito toma consciência de si próprio, ao mesmo tempo que de outrem*: ou, melhor, é a perceção da existência de outrem que lhe permite perceber-se como sujeito existente. Pelo prazer o sujeito toma ao mesmo tempo consciência de si próprio e de outrem, como na fusão orgásmica do prazer sexual realizado.[40]

Embora se perceba o sentido que o autor pretende atribuir (com a última asserção da citação), talvez não o devesse dizer desta forma tão pronunciada, pois parece fazer depender a "existência" do sujeito da descoberta do prazer. Repare-se que se o autor tivesse dito que pelo prazer o sujeito se revela na sua intimidade e na intimidade do

[39] «A sucção como prazer *autoerótico*, isto é, o prazer obtido por intermédio de uma parte do seu próprio corpo (a região bucolabial), é a repetição (e a procura) de um prazer "erótico" sexual primário, obtido aquando da absorção do alimento». Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 46-47.

[40] *Ibid.*, p. 46.

outro, então ter-se-ia uma afirmação mais aproximada, pois que o sujeito – *Homo Intimus* – é sempre em intimidade. A descoberta que o prazer proporciona dá a dimensão da intimidade envolvida no processo de descoberta do outro (isto é, permite a consciencialização que se desenvolve no processo).

Freud situa *o Principio do Prazer* no contexto de um psiquismo dividido em três níveis, a saber: o das pulsões subconscientes e da vida onírica; o da consciência desperta, inteligente e atuante; e o de um "superego" ou seja, o de um modelo de perfeição ideal, a que ninguém inteiramente renuncia, e procura com isso revelar o dinamismo de toda a vida como uma busca do prazer, desde que nascemos até à morte, mas que não passa, segundo Eduardo Abranches de Soveral, de uma tese «simplista e pouco explícita».[41]

Diga-se que Freud parece não ter compreendido (na sua tentativa de construção de um pansexualismo) algo importante em relação ao prazer: é que nem todos os contactos corpóreos são ou estão ligados ao prazer genital, ou, se se preferir, nem todos os contactos físicos são de natureza erótica ou melhor, sexual. Acresce ainda dizer que o prazer esgota-se em si mesmo, isto é, na sua própria fruição, pelo que Eduardo Abranches de Soveral é muito crítico em relação a este ponto,[42] tal como Jean-Luc Nancy, que havia referido um ano antes (2001) numa conferência na Escola Lacaniana de Psicanálise, cujo tema era «Não há relação sexual» (e que viria a ser revertido em livro), exatamente este ponto de vista:

> A coisa do desejo não é mais ob-jectivável do que sub-jectivável. (...) Encontramos em Freud o mesmo testemunho, desde que distingamos bem nele o que ainda permanece submetido a um modelo da oposição entre excitação (prazer dito "preliminar") e satisfação (prazer dito "terminal") e o que excede, em certos aspetos, quase sem que o próprio Freud tenha consciência disso, este esquema da tensão e descarga. O prazer acontece no desejo e como desejo – conforme o duplo

[41] «Limitada porque ignora o dinamismo da fuga à dor, também radical e permanente. (Repare-se que o prazer e a dor têm conteúdos afetivos distintos e próprios: não é porque não tenho dores que tenho prazeres, nem, inversamente, é porque não tenho prazeres que sinto dores. Pouco explícita porque é indeterminada e conflituante a gama dos prazeres. Mesmo dos corpóreos. Mesmo dos prazeres do tato que Freud privilegiou. E ainda porque se não esclarece que é o desejo que nos move na sua busca, e que ele se orienta em função de representações concretas das suas obscuras finalidades, representações essas que podem não ser as melhores, até porque se constituem no interior de circunstâncias objetivamente impostas». Eduardo Abranches de Soveral, *Ensaio sobre a Sexualidade e Outros Estudos* (Lisboa: INCM, 2002), p. 114.

[42] «É óbvio que contra esta tese [da subordinação de todos contatos corporais seriam de natureza erótica] se levanta desde logo a máxima valorização que atribui ao princípio do prazer que, como vimos, é redutora e simplista. Mas, no contexto mesmo das posições freudianas, há reparos a fazer-lhe é que a vivência de um qualquer prazer do corpo se esgota na sua fruição, que é limitada no tempo, e a ela está sempre concretamente ligada uma causa que passa a ser o objeto desejado para futuras repetições. Ou seja: cada espécie de prazer sensível tende a repetir-se, e esse dinamismo, fechado sobre si, não está naturalmente aberto a uma superação, isto é, na sua fruição não há espaço para a apetência de outros prazeres. Por sua vez, o prazer genital, apesar da máxima intensidade, não leva ao desejo da sua permanente e exclusiva repetição. Pelo contrário, a vivência dessa máxima intensidade, preenchendo por completo o campo da consciência, supõe um rápido fim, para que a vida interior e a vida ativa possam continuar.
É óbvio também que nem todos os contactos corpóreos são eróticos no sentido de estarem ligados, ainda que subconscientemente, ao prazer genital. Decorreu pois da rápida análise que fizemos que o contacto com um corpo alheio, em si mesmo, não tem qualquer significado e é efetivamente neutro: tanto pode ser agradável como desagradável, e é a modalidade desse sentir que o caracteriza; e se a natureza do seu agrado ou da sua causa nada tiver de erótico, como se verifica, por exemplo, quando é a espontânea expressão de um sentimento de amizade ou camaradagem, de partilha de um êxito desportivo, etc., é ilegítimo atribuir-lhe tal conteúdo». *Ibid.*, pp. 115-116.

> sentido de *Lust* alemão, que Freud assinala (e que aliás não está ausente do grego *eros*, nem do sânscrito *kama*). Logo que o desejo se apazigua, ele é ao mesmo tempo a sua própria extinção e o seu próprio excesso: ao descarregar-se dá também a medida incomensurável de uma entropia que nunca acontece (a não ser provisoriamente, e pela impossibilidade de subsistir numa tensão que não teria fim). O gozo é exatamente a simultaneidade do relaxamento e do excesso da tensão.[43]

Assim, a carícia que surge como vontade de sentir o outro, de o amar, de o descobrir abre caminho para a entrega da intimidade. A pele que sente o toque da mão, abriu na intimidade da mente um espaço de comunicação, de diálogo que será o ponto a partir do qual a dialética íntimo/extimo se consagra no fenómeno do romance e na vivência da sexualidade entre o *Homo Intimus*. É pela intimidade da mente que se criam os espaços físicos e corporais que dão a dimensão da carícia, do desejo e do prazer, ou como se pode ver em José Gil, descobrir espaços para a alma:

> A carícia abre um tal espaço; as zonas erógenas um outro; a vagina, o útero, prolongam os seus espaços até à cabeça, e expandem-nos por todo o corpo (há antinomias e fisiologias do prazer e do desejo que estão por estabelecer); a alegria dilata o espaço de limiar, fá-lo transvasar para o espaço da visão, tornam ubíquo. São múltiplos os espaços da alma, e as suas regiões, os seus compartimentos; e o corpo é o que multiplica a alma, lhe oferece uma geografia, uma geologia, uma topologia. (…) Por isso a carícia oferece o prazer especial de reencontrar os limites do corpo no corpo do outro.[44]

A expressão da intimidade que a carícia firma entre os indivíduos revela que o amor é a razão pela qual não pode ser pensável a sua não existência. Na intimidade da mente sempre se encontra a clarificação da carícia, do prazer, da ação da consciência nisso que significa estar a ser no mundo, pois é ela que potencia as imagens conscientes com as quais desenvolvemos a intercorporeidade e intersubjetividade. A intimidade da mente metamorfoseando-se em doação-carícia ao outro, reafirma a inexistência de problemas filosóficos como a inexistência de outras mentes. Acariciar o outro é validar não só a intimidade da mente como legitimar a existência de um mundo que se faz pela dialética intimo/extimo. A carícia, o prazer, o enamoramento andam de mãos dadas com a mente (é curioso verificar que na utilização do zumbi para os problemas da filosofia da mente, não estar contemplado, nem na argumentação filosófica nem na ilustração fílmica, a paixão, o prazer, ou a carícia).

---

[43] Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 40-41.

[44] «A carícia abre um tal espaço; as zonas erógenas um outro; a vagina, o útero, prolongam os seus espaços até à cabeça, e expandem-nos por todo o corpo (há antinomias e fisiologias do prazer e do desejo que estão por estabelecer); a alegria dilata o espaço de limiar, fá-lo transvasar para o espaço da visão, tornam ubíquo. São múltiplos os espaços da alma, e as suas regiões, os seus compartimentos; e o corpo é o que multiplica a alma, lhe oferece uma geografia, uma geologia, uma topologia. (…) Por isso a carícia oferece o prazer especial de reencontrar os limites do corpo no corpo do outro». José Gil, *op. cit.*, 156-p. 157.

Capítulo 17

Vivências da Intimidade: Do Amor à Perversão

A compreensão do amor, do erotismo e da sexualidade a partir da nova definição de intimidade. A intimidade como possibilidade e justificação para o amor. Os jogos possíveis da mente do Homo Intimus ou outros lugares de encontro da intimidade partilhada: pornografia, perversão, fetichismo. Elementos sobre a neuro-biologia do cérebro: a pornografia destrói a intimidade?

O que caracteriza a realidade do *Homo Intimus* é a intersubjetividade que só com a intimidade da mente se pode proporcionar. Isso significa que uma *Intimalogia* poderá ganhar sentido como uma metafísica do amor,[1] pois sempre dependemos do outro. Como bem alerta Bennett Helm, a nossa determinação enquanto indivíduos passa pela existência do outro (pela existência do mundo social), isto procurando o sentido de pensar o homem nas suas relações interpessoais e a importância que tem na constituição da vida humana.[2] Contudo, o amor, esse fenómeno extraordinário da vida humana, sofre de uma mesma e peculiar característica do mundo humano, a sua adaptabilidade. Quer dizer, o "romance" parece reajustar-se à época económica em que é vivido e as provas estão disponíveis. A socióloga israelita Eva Illouz abre um diálogo precisamente nesta direção através da sua obra *O Consumo da Utopia Romântica*. A autora revela dois processos para se compreender o fenómeno do romance: a "comodificação do romance" e a "romanticização das comodidades".[3] Na verdade, a tradução mais adequada para estes dois processos parece ser a "mercantilização do romance", e a "romanticização das mercadorias", pois o termo "commodities" (original inglês) traduz-se por mercadorias.

A partir da análise de filmes dos anos 30 e da publicidade dessa mesma época, a socióloga afirma que são apresentadas comodidades/mercadorias (desde sabonetes a refrigerantes, de diamantes a pacotes de viagens) que permitem a tal experiência do romance, de "romanticização". O outro processo aludido, consiste (ao contrário do que

[1] Já Feuerbach no século XIX tinha o objetivo de constituir a base dessa humanidade ao querer que fundar uma nova filosofia que se constituísse na verdade do amor. Feuerbach sabia que no coração da relação só poderia estar o amor pois é a partir dele que a intersubjetividade se realiza enquanto projeto de aproximação. Aproximação ontológica, aproximação existencial que confere sentido à vida: «a nova filosofia funda-se na verdade do amor, na verdade do sentimento. É no amor, no sentimento em geral, que cada Homem reconhece a verdade (…), ou seja, na verdade de uma relação Eu-Tu». Ludwig Feuerbach, *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*, p. 81.

[2] *Cf*. Bennett W. Helm, *Love, Friendship and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*. (Oxford: Oxford University Press, 2010).

[3] «Specifically, I pay close attention to the ways in which the meaning of romance became enmeshed with that of consumption, commodities, and technologies of leisure. (…) the intersection between romance and the market in terms of class relationships: they should be used as a map highlighting the intricate crossroads where an emotion – love – meets the cultural and economic sphere of consumption. This intersection is produced by two processes: the romanticization of commodities and the commodification of romance (analysed in chapter I and 2 respectively). The "romanticization of commodities" refers to the way in which commodities acquired a romantic aura in early twentieth-century movies and advertising imagery. The "commodification of romance", on the other hand, concerns the ways in which romantic practices increasingly interlocked with and became defined as the consumption of leisure goods and leisure technologies offered by the nascent mass marker». Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 26.

acontecia no século XIX, em que o romance era vivido no meio da família e dentro de casa),[4] em ser vivido como uma "saída", isto é, deslocado para locais de consumo, para os locais das industrias de lazer, onde o indivíduo pode ir agora sozinho em busca de romance.[5] Já no seu livro mais recente, *Cold Intmacies: The Making of Emotional Capitalism*, Eva Illouz considera o lugar das emoções no campo económico, abrindo o livro com o capítulo «The Rise of Homo Sentimentalis».[6] Recorre ao exemplo de corporações americanas para revelar como o conhecimento das emoções humanas estão intimamente ligadas à linguagem e técnicas da eficiência económica. A prova disso estaria na forma como as empresas contratavam psicólogos para ajudar ao crescimento, e a influência que isso teria no processo produtivo.[7] No fundo aquilo que a autora quer dizer é que o homem está sempre modelado por forças económicas – ele é um ator simultaneamente emocional e económico – e que isso se ressente na sua vida amorosa.

Pascal Bruckner faz uma reflexão sobre o tema introduzindo o elemento casamento. Na sua obra *Le mariage d'amour a-t-il échoué?*, a análise centra-se em considerar a tensão que existe entre casamento e amor e como esta não foi resolvida em favor do amor, mas apenas deslocada. Se o casamento era visto como algo de sagrado, e o amor a existir era uma consequência do casamento, hoje diz o autor, o amor é sagrado e o casamento é secundário (pois é muito determinado por factores externos ao romance como as seduções que acontecem pela hipertecnologia de que se dará conta nesta tese). [8] Contudo, é na obra anterior de 2009, *Le paradoxe amoureux*, que Bruckner reflete sobre a tema da liberdade e do amor (que implicou uma dura revolução desde os século XVIII, como também Giddens já tinha afirmado), pois hoje pode escolher-se quem amar.[9] Esta reflexão pode ser tematizada sob a forma da pergunta: como é que um fenómeno como o amor (que aparentemente é algo que prende o sujeito) é conciliável com a liberdade (como um fenómeno que à partida o separa de outros sujeitos) na sociedade atual? Bruckner admite que há neste dilema o paradigma do casal moderno, que é o paradigma do casal que anseia pela paixão como pela liberdade ou pela independência. Ora, é bom de ver que o casamento se transmutou (mesmo no plano jurídico) tal como se transmutou o erotismo (que, ao contrário do que seria de supor), segundo Bruckner, não afastou os indivíduos da relação amorosa. Aliás, o autor diz mesmo que o sentimento amoroso foi das poucas coisas que resistiu às tentativas de

[4] *Ibid*., pp. 46-47.

[5] *Ibid*., p. 54 e sgs.

[6] Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism* (London: Polity Press, 2007).

[7] Eva Illouz, *op. cit.*, p. 47 e sgs.

[8] *Cf* . Pascal Bruckner, *Le mariage d'amour a-t-il échoué ?* (Paris: Grasset, 2010).

[9] *Cf*. Pascal Bruckner, *Le paradoxe amoureux* (Paris : Grasset, 2009).

unificação da sociedade contemporânea (mesmo que homens e mulheres possam ter operado mudanças significativas no seu modo de vida).

Paula Sibilia está consciente da realidade que os movimentos libertadores do século XX fizeram e influenciaram nas formas contemporâneas de viver o amor. Os casamentos-relâmpagos, as relações fugazes, os casais poliamorosos, entre outros, constituem novas formas de amar e são tão funcionais como os matrimónios das famílias burguesas. Diz a autora que o grande desafio consiste em amar escapando às formas da lógica empresarial e capitalista.[10] Tarefa nada fácil, pois, como Giddens reconheceu em *A Transformação da Intimidade*, o amor confluente não é necessariamente monogâmico (tal como também não é exclusivo das relações heterossexuais), e está sujeito a uma negociação e aceitação pelos parceiros, ou seja, a sexualidade é um factor que tem de ser negociado.[11]

Alain Finkielkraut, parece seguir os passos de Bruckner, e o seu livro *E se o Amor Dura*, tematiza a igualmente a possibilidade de conciliação entre liberdade e amor. Diz Finkielkraut: se o amor renuncia de algum modo ao sofrimento e à durabilidade para ganhar intensidade ou liberdade, então não é amor, é um avatar do consumo, é apenas a reafirmação de que o homem se tornou descontínuo numa sociedade dita hedonista.[12] É bom recordar que o autor escrevera com Pascal Bruckner em 1977 o livro que lhe traria fama, *Le nouveau désordre amoureux* que surgia como reação ao maio de 68, à revolução sexual e a Gilles Deleuze e Félix Guattari. Para eles, o amor não só existe (não tem um valor abstrato como alegam Deleuze e Guattari) como não é possível ser reformado, ou como se celebrizou na frase, «l'amour ne se prête pas à la révolution».[13]

Na verdade, Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim, em The *The Normal Chaos of Love*, já em 1995 alertavam para o fenómeno do amor como território inóspito mas salvaguardando, precisamente, a esperança que ele confere.[14] Se a contemporaneidade permite a vivência do amor de diversas formas, ele pode também ser um factor de risco introduzindo uma espécie de democracia ou caos na vida pessoal. Quer dizer, apesar das relações se terem transmutado e hoje ser relativamente fácil uma única pessoa ter vários relacionamentos ao longo do ano (devido às transformações sociais que ocorreram), é sempre o amor a manter a esperança de uma possível relação, ou seja, é sempre o amor a alimentar a esperança de uma futura relação (nem que seja pela forma desconcertada como alguém possa dizer: a próxima será melhor).

[10] Paula Sibilia, *La Intimidad como Espectáculo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2008).

[11] Anthony Giddens, *La Tranformación de la Intimidad*, 65-74.

[12] *Cf.* Alain FinKielkraut, *Et si l'amour durait* (Paris: Stock, 2011).

[13] *Cf.* Alain FinKielkraut e Pascal Bruckner, *Le nouveau désordre amoureux* (Paris: Seuil, 1977).

[14] Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love* (Cambridge: Polity Press, 1995).

O que fica evidente nestes exemplos é que, apesar de todas as transformações ocorridas nas últimas décadas, o amor continua a ser o motor da humanidade, pelo que a questão a colocar continua a ser exatamente a mesma: como reencontrar a verdadeira magia do enamoramento e do amor? A resposta é: através da intimidade da mente, vivendo o amor, aceitando o erotismo e a sexualidade. Mas será realmente possível?

A magia da descoberta, o encanto de se sentir apaixonado, exige uma consciência desperta. Mesmo na mais profunda alienação, como já se frisou, há sempre um elemento mental que desperta o *Homo Intimus* para a sua natureza relacional. É no amor, como uma das formas de se viver a intimidade da mente, que o *Homo Intimus* encontra o reflexo da sua forma de estar-sendo no mundo. A *ex*-posição dele é também um dar-se a conhecer, é um mostrar-se ao mundo, para que o amor possa advir, revelando a natureza relacional da intimidade. No fundo, o amor faz acontecer a vivência da intimidade, ou parafraseando Edgar Morin, o amor faz parte da poesia da vida.[15]

Aceder à proximidade, entrar no território do outro é a única forma de o captar na sua intimidade. Viktor Frankl refere-o dizendo que o «amor é a única maneira de captar outro ser humano no íntimo da sua personalidade», e acrescenta, «ninguém consegue ter consciência plena da essência última de outro ser humano sem amá-lo».[16] Nestas palavras sentimos também a relevância do pensamento de Frankl. O acesso ao íntimo do outro é efetuado através do fenómeno do amor. Dizer tal, significa antes de mais dizer que o amor é um fenómeno consciente, e que o é na medida em que é propiciador do conhecimento da essência íntima. Mas mais: amar aqui é mais que uma mera capacidade, é uma potencialidade para a metamorfose humana, ou para aquilo que aqui se chama de intersubjetividade. Se se procurar ler as palavras de Frankl à luz de uma *Intimalogia*, vê-se que captar o outro no seu íntimo, é aceder à sua intimidade, e só a consciência daquilo que ela representa pode fornecer o caminho para a relação humana amorosa. O amor é sempre um modo de acesso mas a intimidade é a revelação máxima que podemos ter de alguém. Ora, o amor existindo, sendo efetivamente real, sentido, vivido, põe em prática a intimidade dos envolvidos em todo o seu esplendor, isto é, efetiva potencialmente o caráter relacional. Assim, no amor, o casal eleva todo o seu potencial e dirige-o à realização plena como *Homo Intimus*, ou seja, como seres que estão sendo em *ex*-posição, poieticamente fazendo mundo.[17]

---

[15] *Cf.* Edgar Morin, *Amor, Poesia, Sabedoria*, trad. Ana Paula de Viveiros. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

[16] Viktor E. Frankl, *Em Busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração*, p. 136.

[17] Refere Frankl: «por seu amor a pessoa se torna capaz de ver os traços característicos e as feições essenciais do seu amado; mais ainda, ela vê o que está potencialmente contido nele, aquilo que ainda não está, mas deveria ser realizado. Além disso, através do seu amor a pessoa que ama capacita a pessoa amada a realizar essas potencialidades. Consciencializando-a do que ela pode ser e do que deveria vir a ser, aquele que ama faz com que essas potencialidades venham a se realizar». *Ibid*., p. 136.
Dizendo isto de outra forma, a intimidade acaba por revelar não só a potência relacional mas elevá-la ao patamar da intersubjetividade amorosa, onde a realização inter-pessoal contribui para a fabricção poiética do mundo.

Bennett Helm di-lo de outra forma: vê no amor uma identificação íntima ao nível emocional, que é essencial para a autonomia e autodeterminação, ou seja, os sujeitos são seres autónomos e seres racionais pela sua natureza social.[18]

O amor enquanto vivência da intimidade faz descobrir a verdade do outro, encontrar a "verdade" na alteridade. Por isso, a intimidade da mente não é, nunca é um movimento exclusivo de pura interioridade; pelo contrário, é um movimento – a dialética íntimo/extimo –, vive na constatação de que a interioridade se forma pela exterioridade e vice-versa, e é por isso que amar só é possível a partir das vivências dadas em que o *Homo Intimus* se *ex*-põe. Os amantes que escrevem bilhetes de papel ou poemas um ao outro não estão a procurar fazer uma obra literária mas apenas a obter o consentimento da relação ou a procurar a corroboração dos sentimentos. Como diz Jean Guiton: «a poesia arranca o amor do modo de viver ordinário e familiar»,[19] e fornece os gestos, as palavras, as sensações, os símbolos, os rituais que permitem a vivência plena no enamoramento (seja numa carta, mensagem ou email, o amor é a poesia da vida). O risco que lhe está inerente é sempre corrido porque é da natureza do sentimento fazê-lo, e por isso Edgar Morin diz «é preciso saber que o absoluto é, ao mesmo tempo, o incerto. É preciso que saibamos que, num dado momento, empenhamos a nossa vida, outras vidas, muitas vezes sem o saber e sem o querer».[20]

Acontece que o erotismo, como ensinou Bataille, é a «aprovação da vida até na morte», quer dizer, é o domínio da transgressão em que o *Homo Intimus* vive,[21] pois sexualidade e morte mais não são que momentos da festa da vida.[22] Camille Dumoulié, relendo o autor manifesta essa interpretação quando diz: «ligado ao domínio do interdito e do mal, o erotismo se acha em relação imediata com aquilo de que o interdito preserva: a violência, a morte, o sagrado, a impureza. É portanto o domínio do gozo e da angústia, do horror e do riso, onde o homem faz a experiência de que a vida é prodigalidade sem limites que se exerce à sua custa».[23]

Ora, o erotismo de uma relação vivida em plena intimidade nada tem de obsceno ou de criticável, na exata medida em que tem subjacente o plano consciente dos envolvidos. Dizendo de outra forma, o erotismo que pode ser vivido intensamente pela

[18] O autor analisa as relações amorosas e de amizade existentes na adolescência, e revela a importância dessas experiências para a constituição e desenvolvimento da nossa personalidade (ou aquilo que chamamos vulgarmente maturidade). Bennett W. Helm, *Love, Friendship and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*. (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 100-123.

[19] *Cf*. Jean Guiton, *Ensaio sobre oAmor Humano*, trad. Costa Maia (Braga: Livraria Cruz, 1958).

[20] Edgar Morin, *Amor, Poesia, Sabedoria*, trad. Ana Paula de Viveiros (Lisboa: Instituto Piaget, 1999), p. 32.

[21] Georges Bataille, *O Erotismo*, trad. João Bénard da Costa (Lisboa: Antígona, 1988), p. 11.

[22] «Sexualidade e morte são apenas os momentos culminantes da festa que a natureza celebra com a inesgotável multidão dos seres. Uma e outra têm o sentido do desperdício ilimitado a que a natureza procede contra o desejo de durar que é próprio de cada ser». Georges Bataille, *op. cit*., p. 54.

[23] Camille Dumoilié, *op. cit.*, p. 283.

intimidade (enquanto *Pr.Ic*) é não só desejável como é estimulador para o enamoramento. O erotismo vive precisamente na consciência e é admissível do ponto de vista de uma *Intimalogia* porque é constitutivo da própria forma como se vivencia a intimidade entre os indivíduos. Sem erotismo a sexualidade seria uma outra coisa desprovida de excitamento e intensidade. A sedução e o erotismo, sendo que aquela não vive sem este, são como que a alma do enamoramento, e *quiçá*, de uma relação saudável ao longo dos anos. Na verdade o erotismo requer inteligência e entrega dos sujeitos. É assim que se encontra em muitas das obras de Louise Bourgeois o desafio intelectual que se gera em torno de uma certa conceção da natureza erótica, ou seja, como algo de íntimo, de imanente a determinado ser, se deixa manifestar sem se realizar, ou, como diria Georg Simmel: «uma natureza erótica é, em todo o caso, uma natureza que a cada instante sabe com que objetivo vive – ainda que o objetivo em questão não se realize».[24]

A natureza erótica vive de modo muito particular na dialética íntimo-extimo, na medida em que sem perder o vínculo que a prende ao íntimo se *ex*põe como manifestação na ordem da intimidade. Pode mesmo ser que o erotismo esteja de algum modo sempre latente no *Homo Intimus*. Se se seguir as indicações dos psicanalistas como Freud ou Melanie Klein – e não deve ser esquecido que já se aludiu à possibilidade de haver a intimidade *in utero* – pode ser que haja aquilo que Wilfred Bion designa como "pré-conceções":[25]

> um esquema que nos permite reconhecer certas relações quando deparamos com elas nas nossas experiências de vida. O bebé, por exemplo, nasce com a expectativa do seio. Considera-se que nascemos também com um esquema de intercurso; quer dizer, com uma espécie de pré-conhecimento do intercurso parental – a cena primitiva.[26]

Na intimidade da mente sempre se espelham as vivências que acompanham toda uma vida, pelo que a construção da intimidade também se opera pela vivência do apelo que o erotismo proporciona. Se a revelação dos diversos domínios da intimidade desafia e entra em confronto com os cânones morais constituídos, é porque, como refere freudianamente Henry Miller, «o que o homem mais teme é ser confrontado com a manifestação, oral ou efetiva, do que, rachaçado (como hoje se diz), recusou viver, de tudo quanto estrangulou ou sufocou, manifestação de que o inconsciente não abdica».[27]

---

[24] Georg Simmel, *Filosofia do Amor*, trad. Eduardo Brandão (São Paulo: Martins Fontes, 2001), p. 177.
Esclarece ainda Simmel na mesma página: «na natureza erótica, a relação com o outro é uma forma ou a forma de sua existência imanente, do mesmo modo que a exterioridade espacial é a forma da intuição, em si mesma não espacial. O que, segundo o conceito, é transcendente à alma lhe é imanente sob o aspeto metafísico ou epistemológico. O Homem não erótico, de facto, ama em direção ao exterior; no Homem erótico, esse exterior é uma função interna».

[25] Wilfred Bion, *Second Thoughts: Selected Papers on Psychoanalysis* (London: Karnac, 1984).

[26] Nicola Abel-Hirsch, *Eros*, trad. Miguel Serras Pereira (Coimbra: Almedina, 2010), p. 63.

[27] Henry Miller, *Obscenidade e Reflexão*, trad. Pedro Alvim (Lisboa: Nova Vega, 2004), p. 42.

E aqui não pode deixar de entrar a sexualidade enquanto expressão (da vivência) do amor, como refere Viktor Frankl:

> normalmente, sexo é uma modalidade de expressão do amor. O sexo se justifica, e é até santificado, no momento em que for veículo do amor, porém apenas enquanto o for. Desta forma, o amor não é entendido como mero efeito colateral do sexo, mas o sexo é um meio de expressar a experiência daquela união última chamada de amor.[28]

Recupere-se algo já mencionado. Como se viu nos capítulos iniciais, para Mathew Kelly, a intimidade é algo de paradoxal na vida do ser humano, uma vez que sendo a vida auto-revelação, a intimidade surge como uma doação enigmática. Permita-se perguntar porque acontece isto. A resposta surge inexoravelmente ligada aquilo que é o caráter relacional da intimidade; quer dizer, a intimidade além de ser não só o acesso privilegiado ao interior (o lugar dos nossos segredos) é também um ingresso ao lugar da relação com outrem, à auto-revelação do que significa viver o enamoramento na vida partilhada.[29] Se se parece evitar essa doação-acesso à intimidade, é porque o reconhecimento de um "eu" num "tu" é por demais evidente no enamoramento, que não se subsume na simples interação mas exige dependência:

> a alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação de eu com o Outro que eu lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos. A sexualidade fornece o exemplo dessa relação, realizada antes de ser refletida: o outro sexo é uma alteridade que um ser apresenta como essência e não como avesso da sua identidade, mas não pode estigmatizar um eu assexuado. Outrem como mestre pode servir-nos também de exemplo de uma alteridade que não subsiste apenas em *relação* a mim, que, pertencendo embora à essência do Outro, só é no entanto visível a partir de um eu.[30]

A alteridade vive pela intimidade e não se pode pensar o contrário. Não se pode, como é evidente, porque a intimidade (da mente) está no sujeito e parte sempre dele. É por isso que no senso comum viver a intimidade é ser conhecido por alguém, é mais que partilhar a nossa história com alguém, é deixar que alguém aceda àquilo que somos realmente.[31] O casamento viria celebrar essa união feita em intimidade, permitindo que

---

[28] Viktor E. Frankl, *op. cit.*, p. 136.

[29] «Life is a self-revelation. It's about revealing yourself. Every day, in a thousand ways, we reveal ourselves to the people around us and to the world. (…) Relationships are also a process of self –revelation. (…) To be truly intimate with another person is to share every aspect of your *self* with that person». Mathew Kelly, *The Seven Levels of Intimacy*, pp. 8-9.

[30] E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, p. 112.

[31] *Cf.* Mathew Kelly, *The Seven Levels of Intimacy*, pp. 9-11.

amor, erotismo e sexualidade vivam em uníssono.[32] E essa vivência do amor tem importantes relações com a vida física, emocional e mental do indivíduo.

Nas principais modificações biológicas provocadas pelo bem-estar, conta-se uma ampliação da atividade cerebral (centro) que inibe sentimentos menos agradáveis (ditos comummente negativos) e favorece um aumento da energia, ao mesmo tempo que permite também acalmar pensamentos de preocupação. No caso específico do amor, os sentimentos de ternura e a satisfação sexual provocam uma excitação parassimpática (portanto, o oposto fisiológico da mobilização luta-ou-fuga como nas situações de ira ou medo). O padrão parassimpático chamado "resposta de relaxamento" é um conjunto de reações ao nível de todo o corpo que gera um estado geral de calma e contentamento. Revelando tais estados mentais de bem-estar, não pode acontecer que o amor talvez seja a verdadeira religião ou a nossa doença mental mais verdadeira, quer dizer, não será o amor a exteriorização de uma intimidade saudável? Não será o amor, enquanto vivência de intimidade e sexualidade, a relação a valorizar?

Pode pensar-se em tais asserções a partir de alguns pontos de vista literários, em que amor e sexualidade podem estar afastados. Veja-se, contrapondo, por exemplo, a obra de Aldous Huxley à de George Orwell. O primeiro, no seu *Admirável Mundo Novo*, fornece uma sátira ao modo como a sexualidade é promovida em desfavor do amor;[33] no entanto, é bom recordar o fenómeno do "amor livre" alcançado nos anos 60 a que se contrapunham os conservadores vitorianos (que dariam origem, por exemplo, à "Associação Nacional dos Ouvintes e espectadores do Reino Unido", ou ainda nos Estados Unidos em 1980 a "Maioria Moral", uma força política que uniria os cristãos e que ajudaria Ronald Regan a chegar ao poder).[34] É assim que a obra de Huxley surge como um contraponto e, segundo Margolis, colocou o *Admirável Mundo Novo* na linha de transposição de valores a que eram alheios os tempos do próprio autor.[35] Na obra de

[32] Theodoor Hendrik van de Velde no seu livro de 1926, *O Casamento Perfeito*, que versava sobre a vida erótica e a sexualidade, estimulava os casados a desfrutar do sexo. Apesar de na Alemanha atingir 42 impressões em 1932, não deixava de constar no *Index*. Na Suécia o livro conheceu o sucesso embora fosse considerado pornográfico e inadequado para os leitores jovens na década de 1960.

[33] «Em *Admirável Mundo Novo*, o romance atópico de Aldous Huxley, de 1931, que descreve uma sociedade organizada exclusivamente à volta da procura do prazer, na qual os costumes sexuais do século XX estavam muito mais ativos nas suas cabeças. A promiscuidade neste mundo é promovida como algo socialmente construtivo, ao passo que se menospreza o sexo com significado que encoraja o apego emocional. (…) Os cidadãos do *Admirável Mundo Novo* participavam em orgias em que, entre outras coisas, praticavam sexo. Quando uma das personagens, Bernard, não quer praticar sexo com a formosa Lenina, no seu primeiro encontro, é considerado extremamente estranho. O sexo, afinal, devia ser desinibido e isento de culpa, auxiliado e estimulado pela droga modificadora da disposição, o Soma». Jonathan Margolis, *op. cit.*, p. 324.

[34] Designada NVLA, a "National Viewers' and Listeners'Association" (atualmente designada "Mediawatch-UK"), foi formada em 1965 por Mary Whitehouse, e surgiu como um grupo de pressão no Reino Unido que instituía campanhas contra os conteúdos dos media que julgavam serem ofensivos em que se incluíam formas de violência, sexo e homossexualidade, e o que pudesse ser considerado blasfémia. A título de curiosidade, Mary Whitehouse (que no ano anterior à fundação da NVLA já havia sido uma das fundadoras da campanha "Clean-up TV"), esteve à frente do cargo até 1994.

[35] «No entanto, *Admirável Mundo Novo* levou à inversão dos valores contemporâneos de Huxley um passo mais além do que as etéreas declarações de amor para todos. Ele delineou um mundo em que as grandes obscenidades eram o amor, o casamento e a progenitura, onde a gravidez era a pior humilhação imaginável e, por conseguinte, onde a reprodução não tinha lugar no ventre, mas numa linha de montagem. Até o sexo entre as crianças era encorajado». Jonathan Margolis, *op. cit.*, pp. 324-325.

George Orwell, *1984*, uma visão pessimista da sociedade, o celibato imposto pela "Liga Júnior Anti-Sexo" formatava os indivíduos desde a infância para a abstinência sexual, para não verem na sexualidade uma fonte de prazer (o sexo pelo prazer sexual é crime, pelo que o casamento só faz sentido se for para gerar novo material para o partido). Há aqui, um ponto de contacto similar com Aldous Huxley, pois as crianças devem ser geradas por inseminação artificial (de que se encontram também inúmeros exemplos no cinema). Ora, perto desta ficção encontra-se a realidade de alguns movimentos que se têm constituído pelo globo, como o "True Love Waits" fundada em 2003 nos Estados Unidos, que se funda sobre a noção de que o amor verdadeiro, através do celibato, é possível e desejável.[36] Muitas questões se levantam com tais organizações, e fica-se sempre com a ideia de que alguma coisa pode não estar efetivamente bem na sociedade, pois negar a vivência do amor é negar a essência humana da intimidade, é negar a dinâmica da mente, a vitalidade do corpo. Serve aqui a advertência de Muldworf:

> o estudo da sexualidade, na sua essência humana, começa *para além* do seu estudo fisiológico, que seria o de uma *forma* sem o seu *conteúdo* (relacional). A sexualidade também não é o estudo da "afetividade" ou da "emoção", à maneira de W. James. A sexualidade é, antes de tudo, o *desejo*, quer dizer, a sua *dimensão subjetiva*, cuja interpretação é difícil (mas não impossível) ao nível das estruturas objetivas do facto sexual.[37]

Pensar a sexualidade tal como pensar o fenómeno amoroso só encontra sentido naquilo que a intimidade representa em si mesma: enquanto factor determinado e determinante para que o ente se revele no seu estar-sendo (que é sempre diferenciador). Manifesta-se na relação amorosa e sexual aquilo que é propiciado na intimidade, esse espaço de "entre-nós". Jean-Luc Nancy refere que não há propriamente uma diferença de sexos, mas que o que há primeiro e sempre é o sexo "diferenciando-se/diferindo-se":

> E o sexo diferenciando-se/diferindo-se deve ser pensado no sentido em que ele não é nada senão relação, ou seja, não no sentido em que estaria numa relação com isto ou aquilo (por exemplo, com outro sexo), mas no sentido em que ele mesmo é a relação, o mesmo é dizer, o "relacionar-se", o mesmo é dizer também, o entr'abrir do próprio entre, do "entre-nós", ou da intimidade: o sexo diferenciando-se/diferindo-se é o espaçamento da intimidade.[38]

---

[36] «Em 2003, temos o espectro extraordinário de um movimento de abstinência nacional organizado nos liceus e campus da América, chamado True Love Waits (O verdadeiro Amor Pode Esperar), cujos devotos subscrevem a seguinte declaração: "Acreditando que o verdadeiro amor pode esperar, assumo um compromisso com Deus, comigo próprio, com a minha família, com quem me encontre, e com a minha futura companhia, de ser sexualmente puro até ao dia em que contrair casamento". A página oficial do culto na Internet anunciava, no momento da escrita deste livro, que o True Love Waits iria tornar-se global em 2004 e sugere aos jovens de todo o mundo que "[…] tem a oportunidade de participar num conceito internacional de pureza".». Jonathan Margolis, *op. cit.*, pp. 325-326.

[37] Bernard Muldworf, *Para uma Sociedade Erótica*, trad. Mário de Macedo (Lisboa: Arcádia, 1975), p. 39.

[38] Jean-Luc Nancy, *O "Há" da Relação Sexual*, trad. Pedro Eiras (Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2008), p. 36.

De notar, contudo, que Jean-Luc Nancy está a pensar a relação sexual humana a partir da premissa da psicanálise lacaniana que se enuncia como "não há relação sexual" ou "o gozo é impossível" (o desejo é o seu próprio excesso e extinção). Nessa análise, o filósofo francês adota a posição de justificar precisamente essas premissas a partir do entendimento que tem do espaçamento da intimidade e do íntimo. Sendo a intimidade para o filósofo um superlativo da interioridade, a relação sexual constituiu-se como uma redundância (uma vez que não se pode ou deve "predicar" sobre nenhum dos termos e que eles são em si mesmos elementos diferenciadores),[39] e avança com a formulação:

> que interioridade se partilha sexualmente? Precisamente a interioridade de nenhuma identidade dada, de nenhuma relação a si, quer dizer também, de nenhuma relação em si: o que se partilha e se espaça é precisamente o que não subsiste para si, pois não há nada que seja o aquém do sexo (nem generalidade, nem indiferença, nem assexualidade). Não há nada que seja antes ou fora do espaçamento: nada que seja antes ou fora do ter-relação-com-o-sexo que faz o sexo-diferenciando-se/diferindo-se.[40]

Contudo, esta defesa psicanalítica (muito peculiar) não impede o filósofo de afirmar a relação interdependente entre amor e desejo: eles reclamam-se e excluem-se ao mesmo tempo, são o ter-lugar do sem-lugar. São dois polos da relação íntima só tornada possível pela intimidade.[41] O amor tal como o desejo – manifestações íntimas –, resultam da intimidade da mente do ente no seu estar-sendo-com-outro. O amor é a intimidade elevada e posta como o extimo no mundo. O *Homo Intimus* é sempre sendo em intimidade, oscilando vivencialmente na lógica íntimo/extimo – de que o amor é um exemplo –, e isso dá a dimensão do mundo em que vive, reconhecendo(-se) em intimidade. O amor revela a perfeição da intimidade (em si mesma).

---

[39] «Ninguém é homem ou mulher sem resto, do mesmo modo que ninguém é homo-ou heterossexual sem resto (…). Não só o sexo é a sua própria diferença, mas também é o processo propriamente infinito, em cada vez, da sua própria diferenciação: eu sou, de cada vez, um certo grau de composição e de diferenciação entre "homem" e "mulher", entre "homem homossexual" e "homem heterossexual", entre "mulher homossexual" e "mulher heterossexual", e segundo as diversas combinações que se abrem e se fecham assim umas às outras, que se penetram ou se tocam umas às outras. (…) Mas é assim que reencontramos exatamente a necessidade de não dizer "a" relação sexual, e consequentemente de não usar um substantivo mas preferir o que tentam os verbos "fazer", "deitar-se", "curtir", mas também "possuir", "penetrar", "masturbar", "tocar" – tudo verbos conjugáveis na forma reflexa, notem "possuir-se", "dar-se", "tocar-se" – na anfibologia necessária desta reflexibilidade que oscila sem cessar entre autoerotismo e aloerotismo, pois precisamente é ainda nesse lugar, é nesse lugar por excelência ou por exemplaridade que se trata de se distinguir: distinguir um si próprio, distingui-lo do outro, distingui-lo através do outro, distingui-lo distinguindo o outro, distingui-lo com o outro – com o outro e do outro: tudo o que fica indistinto dependendo precisamente de este "com", de este "co" da "comunidade" ou da "cópula"». Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 32-33.

[40] *Ibid.*, pp. 36-37.

[41] «Dir-se-á portanto que o amor – cristão ou não cristão, filosófico ou não filosófico, erótico ou não erótico – não se distingue sem resto do desejo. E de facto não é certo que se possa, nestas condições, opô-los, embora também não se possa simplesmente confundi-los. O amor e o desejo reclamam-se e excluem-se talvez mutuamente, cada qual representando ao mesmo tempo a finição e a infinição do outro, cada qual podendo cair fora do outro sem que contudo nenhum exista na sua essência excluído do outro. Em cada gesto de desejo, é preciso que haja amor, e vice-versa. Mas isso pode tender, em cada caso, para o desvanecimento de um ou de outro. o amor e o desejo seriam assim os pólos da relação, do seu ter-lugar sem lugar, estando eles mesmos um com o outro numa relação sem relação. O amor dá o que não há (Lacan), e o desejo toma o que excede: existe algures entre eles uma zona de partilha, por comércio ou por colisão». Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 54-55.

Para Alberoni, o enamoramento é crucial à espécie humana, porque permitiu e permite sobreviver e evoluir; viver o enamoramento é viver em profunda união (alma e corpo) e partilhar a intimidade. Nas palavras poéticas que se seguem do autor estão bem patentes os elementos mentais e metafísicos do fenómeno amoroso como intimidade:

> Quando amamos e somos amados, inserimo-nos no grande fôlego do universo. Tornamo-nos parte do seu movimento e da sua harmonia. Sentimo-nos coagidos ultrapassados por uma força transcendente. Somos como uma nota musical de uma grande sinfonia. Sentimo-nos livres e, enquanto amamos, realizamos a nossa liberdade. Ninguém é "escravo" do seu próprio amor. Porque é a sua verdade, o seu apelo, o seu destino. O enamoramento insere-nos no mundo sagrado e torna sagrado também o erotismo, a sexualidade. Então, o ato sexual, a sua preparação, a aproximação, o descobrimento do corpo da pessoa amada e a seguir aprestar-se a penetrar ou a ser penetrado, tudo isto é realmente um rito, uma consagração, um ato sacerdotal. (…) O enamoramento, e apenas o enamoramento, cria um desejo contínuo, que não admite lacerações no tecido do tempo. o tempo do amor é contínuo, compacto, íntegro.[42]

É o que se joga no jogo erótico. Claro que o jogo de sedução não implica necessariamente a existência prévia de uma relação (no sentido da existência de uma relação de compromisso), seja ela de amizade, sexual, amorosa (etc.). Na verdade, o jogo erótico pode inclusivamente ser tanto mais estimulante quanto seja o "desconhecimento" entre os envolvidos pois ele alimenta o imaginário. Assim, num jogo de sedução a operatividade da intimidade (potência de relação de imagem) institui a colaboração recreativa. Significa isto que os "jogadores" se implicam de modo *in*-voluntário na constituição de uma representação conjunta que o erotismo dado na sedução convida a efetuar. Há implicitamente na definição do jogo dois elementos que devem ser considerados: um, que está contido na determinação da sua raiz etimológica e que chega ao jogo erótico e que é crucial para esta colaboração recreativa da sedução, que é *ludus*; e um outro que é o elemento tensional do jogo.

No que diz respeito ao *ludus*, não se trata de apontar o mero jogar, dado pelo *jocari*, pelo *jocus*, mas para o campo semântico que se abre com *ludus*, de *ludere*, de que derivam *alludo, colludo, illudo* e que se oferecem ao campo do irreal ou ilusório.[43] Na presença desse campo são vertidas as fantasias, os caprichos, os sonhos que se produzem na intimidade da mente (muito mais do que expostas). A tensão que se sente

[42] Francesco Alberoni, *Sexo e Amor*, p. 151.

[43] «O latim tem realmente uma única palavra para cobrir todo o campo semântico de jogo: *ludus*, de *ludere*, do qual *lusus* é um derivado direto. Observe-se que *jocus, jocari*, na aceção particular de dizer piadas, chalacear, não tem propriamente o significado de jogo no latim clássico. Embora ludere possa ser utilizado para os saltos dos peixes, para o adejar dos pássaros e para o chapinhar da água, a sua etimologia não parece assentar na esfera dos movimentos bruscos e dos clarões súbitos, mas sim na área da ilusão, especialmente e, "aparência" e "engano". *Ludus* engloba os jogos das crianças, a recreação, a competição, as representações teatrais e litúrgicas e os jogos de azar. Na expressão *lares ludentes*, quer dizer "dançar". A ideia de "fingir" ou de "assumir o aspeto de" parece predominar». Johan Huizinga, *Homo Ludens*, trad. Victor Antunes (Lisboa: Edições 70, 2003), p. 53.

num qualquer jogo e que está também presente nos jogos de sedução ou eróticos, apresenta características típicas como o fascínio, a incerteza, e o risco entre outras. Esta tensão que existe, traduz, se se quiser, um esforço continuado da mente em procurar a sua realização; é como que um desejo insustentável de atingir um fim, um esforço de "objetivar" as imagens que permanentemente mantêm a mente alerta. Assim, e em verdade, este *ludus*, pelo seu caráter "ilusório", pela "alusão" (esta remete para um campo de desvelação de sentido que está sempre implícito nos jogos eróticos), a par do elemento tensional, funcionam como estimulantes para os jogos que a mente cria na intimidade. Isto é tanto mais verdade quanto a intimidade se gerar entre jogadores (em si mesmos e em consonância com o outro).

No campo dos jogos sexuais e ou eróticos, a intimidade enquanto *Pr.Ic* revela a marca constituinte do *Homo Intimus* na formulação do desejo sexual: a imagem consciente daquilo que é uma fantasia gerada na intimidade encontra eco no campo visual da realidade em que se estabelecem os jogos. Naturalmente a visão desempenha aqui um papel fundamental: no jogo da sedução ou da atração dos corpos, é através do "olhar" que se julga (ajuíza) o que é belo ou não, o que agrada ou não, o que é desejável ou não, etc., pelo que a avaliação estética-erótica feita em intimidade funciona como o rastilho que incendeia o desejo. Isto não significa que os outros sentidos (o olfato, o paladar, a audição, ou o tato) não possam ser determinantes (e são-no efetivamente) para os jogos eróticos e não ajudem a recriar imagens mentais dos eventos, mas tão-somente afirmar que a visualidade assume um papel determinante na ligação que se estabelece com outrem. Se se atentar, por exemplo, como em razão destes jogos ou da sua consumação (leia-se a execução ou realização deles através de qualquer forma de envolvimento) pode acontecer nascerem relações amorosas reais e intensas, como podemos ver pelas palavras que Norman Mailer escreveu (ainda que a propósito da literatura erótica de Henry Miller): «…e contudo o deboche pode transformar-se espontaneamente em amor. Na verdade, quanto mais o deboche é intenso, mais é distanciado… a fronteira entre o deboche e o amor encontra-se exatamente no lugar em que a luz cega, onde o terreno permanece desconhecido».[44]

A "pornografia" (do grego *pornographos*) significava literalmente "escritos sobre prostitutas" (*porne*) e procurava expressar os costumes (se se preferir o comércio sexual) das prostitutas e clientes.[45] Não deixa de ser interessante pensar na curiosidade que estaria (e está) associada a estes escritos. De facto, parece residir na pornografia, pelo menos a um nível iniciático, uma contextualização pautada pelo par secreto-

[44] Norman Mailer, *La Vie et Débouche – Voyage dans l'oeuvre de Henry Miller*, trad. Daniel Lemoine (Paris: Buchet-Chastel, 1983), p. 73.

[45] Montgomery H. Hyde, *Historia de la Pornografia* (Buenos Aires: La Pleyade, 1973), p. 12.

segredo que serve na perfeição o propósito da estimulação para a sua existência. Para Nuno Cesar Abreu, a pornografia e o erotismo andam de mãos dadas pois ambas se referem ao domínio da sexualidade e atestam um profundo sentido da transgressão; o autor vê ainda nessa ligação uma expressão do desejo triunfante sobre as proibições, em que constituídas como "figuras do intolerável" suscitam sentimentos ambivalentes.[46] Contudo, fica claro que uma tal posição pode ser rebatida com alguma facilidade pois a existência da pornografia não significa a existência de erotismo e vice-versa, como se irá ver, e que o autor parece igualmente reconhecer quando refere que se o

> erotismo é metonímico, qual seria a figura de retórica da pornografia? Aqui, provavelmente, ela se separa do erotismo. Destruidora da metáfora, parece lhe restar somente a denotação pura. Uma vez que ela se evidencia pelo excesso, é uma construção reiteradamente superlativa do objeto, talvez possa ser tomada pela figura da hipérbole. (…) De qualquer modo, a característica essencial aos dois conceitos é a sexualidade. Ao erotismo é deixada uma porta aberta ao sentimento amoroso, embora em situação urgente, de experiência extremada. A pornografia supõe uma certa capacidade de excitar os apetites sexuais de seus consumidores, algo que fale à libido. Provavelmente por isso suas manifestações (ou produtos) são considerados ultrajantes ao pudor, obscenas.[47]

Na verdade, a visualidade da pornografia não se limita à mera exposição nua e crua de corpos em relações sexuais, mais ou menos belas ou violentas. A pornografia abriu as portas (poucos parecem querer reconhecê-lo) a uma potencial arte erótico-pornográfica (ainda por realizar) e a uma estética do olhar.[48] Neste sentido, Francesco Alberoni refere a propósito da visualização da pornografia que,

> os seres humanos, homens e mulheres, sentem excitação e desejo ao verem um ato sexual praticado por outros. (…) A tendência para obter prazer observando as relações sexuais dos outros é chamada voyeurismo e julgada de maneira negativa, porque considerada como uma perversão.

[46] «O erótico e o pornográfico são percebidos como uma espécie de revelação de alguma coisa que não deve ser exposta. Ao prazer do mistério – uma verdade imprecisa – eles opõem o prazer do desvendamento. De algum modo, os dois conceitos parecem estar sempre juntos, ou contidos um no outro. Ambos se referem à sexualidade e às interdições sociais e se expressam pela transgressão. São, cada qual a seu modo, expressões de desejo que triunfam sobre as proibições. As tentativas de separá-los têm sido historicamente inúteis, posto que se projetam num campo de contradições e ambiguidades, sempre presente quando se trata de definir conceitos referentes à sexualidade e suas representações. A fronteira entre eles, se há uma, é certamente imprecisa, já que não depende somente da natureza e do funcionamento das mensagens, mas também de sua receção, de seu posicionamento entre o admissível e o inadmissível, cuja linha divisória flutua no espaço e no tempo. Ambos são "figuras do intolerável", um território balizado socialmente mas delimitado por cada um, suscitando em todos sentimentos contraditórios como hostilidade, curiosidade, desgosto, idolatria, entre outros. Esta interpenetração entre os dois conceitos foi brilhantemente sintetizada por Robbe-Grillet na frase "a pornografia é o erotismo dos outros"». Nuno Cesar Abreu, *O Olhar Pornô: a representação do obsceno no cinema e no vídeo* (São Paulo: Mercado das Letras, 1996), p. 16.

[47] *Ibid*., p. 18.

[48] «A difusão da pornografia teve um efeito muito importante sobre a imagem dos genitais femininos e mais em geral sobre a conceção estética da relação sexual. Ela acaba com a época em que se podia ainda falar de "partes vergonhosas", "repugnância dos genitais e da relação sexual". A pornografia, usando homens e mulheres lindos, maquilhados, depilados, com um cuidado extraordinário da fotografia, revelou a beleza do corpo nu, dos genitais, da relação sexual, da conjunção dos corpos. Deu a todas as partes do corpo o mesmo valor estético, criando uma potencial arte erótica nova. Naturalmente há também formas de pornografia onde se procura voluntariamente a ordinarice, a monstruosidade, a violência, ou o contraste entre o humano e o animal». Francesco Alberoni, *Sexo e Amor*, pp. 61-62.

> Trata-se, pelo contrário, de uma tendência universalmente difusa. Durante milhares de anos, os homens lutaram entre eles pela posse das mulheres, e a sua excitação sexual era maior quando assistiam a uma relação sexual. A maioria das pessoas não tem, na vida real, muitas experiências de sexualidade promiscua, de orgias. Hoje, porém, experimenta-as com frequência cada vez maior através da pornografia. A pornografia difunde-se cada vez mais sendo acessível a todos.[49]

Também vão nesse sentido as palavras de Henry Miller, «quando a obscenidade se revela na arte… manifesta-se, sempre ou quase, como um dispositivo técnico. Isto é: o elemento que deliberadamente aí figura nada tem a ver com a excitação sexual».[50]

Na visão eminentemente religiosa (ou espiritual) a que já se aludiu de William M. Struthers, a pornografia surge associada não apenas a uma corrupção espiritual do ser humano mas também a uma degeneração intelectual.[51] Na verdade, o subtítulo do seu livro já deixava antever essa questão – *como a pornografia sequestra o cérebro masculino* – ao referir esse sequestro cognitivo (entendido como aprisionamento e delimitação das capacidades cognitivas) a que estariam sujeitos os consumidores viciados de pornografia, mas igualmente centrando-o numa visão muito específica em relação ao cérebro masculino, o que também não deixa de se considerar, pois parece que o consumo de pornografia seria apanágio dos homens (compreende-se a posição do autor se se relembrar a perspetiva religiosa em que o autor está centrado).[52]

Seguindo essa linha de pensamento, não é difícil a William Struthers ver nessa visualização da pornografia não só a constituição de um entrave à vivência plena da intimidade (para o autor está subjacente a ideia da intimidade entendida como relação conjugal entre homem e mulher), mas igualmente como um pecado que degrada e desumaniza. Ao mesmo tempo, William Struthers vê nesse comportamento a génese de alterações significativas no cérebro a nível cognitivo – algo como uma certa "poluição" de ordem mental –,[53] sobretudo devido à contínua estimulação consumista que incute no indivíduo que a ela se sujeita, pelo que afirma:

---

[49] *Ibid*., pp. 60-61.

[50] Henry Miller, *op. cit.*, p. 49.

[51] «Pornography dishonors the image of God in an individual by treating him or her as a sexual object to be consumed directly or indirectly. Taking its name from the Greek terms *porne* and *graphein*, pornography is literally the writing about prostitutes. The current porn industry has capitalized on the commercialization of human sexuality as a commodity just as prostitution does». William M. Struthers, *op. cit.*, p. 19.

[52] Neste sentido, William Struthers segue uma série de obras com a mesma perspetiva de que são exemplo, algumas das seguintes: D. Loftus, *Watching Sex: How Men Really Respond to Pornography* (New York: Thunder's Mouth, 2002); P. Paul, *Pornified: How Pornography is Transforming Our Lives, Our Relationships, and Our Families* (New York: Times Books, 2005); Robert Jensen, *Getting off: Pornography and the end of Masculinity* (Cambridge: South End Press, 2007); e Nicolas Westerhoff, «Why do Men Buy Sex?», *Scientific American Mind*, 19 (2008): pp. 62-67.

[53] «The thoughts we think affect our body. The behaviors that we engage in affetc our thinking. The interaction between thought and body is rooted in the neurobiology of the brain. Thoughts and behavior are woven together and intertwined with one another. This is how pornography and unhealthy sexuality pollutes the brain and the body together». William M. Struthers, *op. cit.*, p. 28.

> A pornografia tira a sexualidade humana fora do seu contexto natural – a intimidade entre dois seres humanos – e faz dela um produto para ser comprado e vendido. Ao rebaixar o corpo humano e valorizando-o da mesma forma que se faria a um produto numa loja de conveniência local, a pornografia promove a sexualidade de um ser humano como um produto para consumo. (…) Tal como a comida é consumida e digerida pelo corpo, a pornografia é consumida pelos sentidos e digerida pelo cérebro. (…) A pornografia é o consumo de veneno sexual que se torna parte da estrutura da mente.[54]

O autor, apesar de condenar a pornografia, reconhece e está consciente do fascínio que o corpo feminino tem sobre a mente dos homens – de como isso pode ser hipnotizante –, de como a ideia de uma mulher mostrar vontade em participar num ato sexual é uma ideia por si mesma sedutora.[55] No entanto, não se pense que o autor utiliza apenas metáforas para designar este "veneno sexual" ou "poluição" para defender o seu ponto de vista. De acordo com W. Struthers, a ligação que se estabelece entre o corpo e o pensamento, através da visualização de pornografia, teria repercussões a nível neurológico, isto é, haveria como que uma predisposição, uma estimulação dirigida para essas imagens sobre as quais se passou a fantasiar.[56] Refere assim:

> porque devido a estas estruturas cognitivas e a capacidade de armazenar imagens sexuais que estão associadas com a excitação sexual e a gratificação, as mentes de muitos homens tornam-se ocultas, tornam-se estúdios personalizados de filmes adultos. Qualquer mulher que tenha visto ou qualquer pessoa que eles possam imaginar passam a ser os seus performers. À medida que a pornografia e a fantasia toma controlo da mente, esta torna-se um teatro de sonho que é transposto sobre o mundo da vigília.[57]

Esquecendo a visão religiosa do autor, a propósito do impacto da pornografia na atividade cerebral do homem, deve procurar responder-se a uma pergunta fundamental: a pornografia constitui um perigo para a intimidade? Não será isto uma questão menor?

Uma questão menor, porque, em primeiro lugar, W. Struthers chega a uma conclusão que não pode ser derivada das suas premissas; segundo, W. Sthruthers parece

---

[54] *Ibid*., pp. 19-20.

[55] «Something about pornography pulls and pushes at the male soul. The pull is easy to identify. The naked female form can be hipnotizing. A woman's willingness to participate in a sexual ato r to expose her nakedness is alluring to men. The awareness of one's own sexuality, the longing to know, to experience something as good wells up from deep within. Na image begins to pick up steam the longer we look upon it». *Ibid*., p. 44.

[56] «Many men can spend hours looking at pornography, continually increasing their sexual arousal and tricking themselves into preparing for a sexual encounter with another person that doesn't (usually) happen. As they do, they are neurologically training themselves to respond to the types of images they view. It is not just the atual visualization of the naked form, but it is the mental manipulation and fantasy that increases the need for a partner in intimacy. Men see many sexual cues throughout the day, but they also mentally manipulate these images and fantasize about what it might be like to have intercourse with one of these women. The way that a male brain is organized in being one-track, goal-oriented and visuospatial (mentally manipulating objects) make it the perfect playground for sexual fantasy – the mental consumption of another´s sexuality». William M. Struthers, *Ibid*.

[57] *Ibid*., p. 45.

ignorar o modo como a sexualidade é vivida por homens e mulheres. Desde logo, o autor ignora que a suposta viciação em sexo não é um fenómeno exclusivamente pertencente aos homens.[58] O autor não quer ver na pornografia um sinal revelador da transformação do significado social da sexualidade e que pode assumir um papel relevante na "educação" (propiciadora de conhecimentos sexuais que só se adquiriam no âmbito de efetivas relações interpessoais) ou mesmo de estimulação da vida sexual do casal.[59] W. Sthruthers não só confunde as questões como vê uma relação de causa-efeito entre visualização de pornografia e masturbação (uma não implica a outra). Também não vê o caráter de revelação que a pornografia pode dar, isto é, enquanto capaz de contribuir para o auto-conhecimento do indivíduo (e nele, a constatação da viciação ou não). É de pensar assim em ver, para lá da mera visão dogmática, como mesmo o obsceno e a pornografia podem reconfigurar-se como figuras de compreensão do humano. Louise Bourgeois vê que a «pornografia tem um valor terapêutico e devia ser permitida enquanto tal»,[60] querendo isto significar precisamente o caráter lúdico (e até estético), por um lado, e, por outro lado, o esbatimento das fronteiras da falsa inocência, da ilusória ingenuidade, para quebrar tabus e visões deturpadas.

Veja-se agora o caso da prostituição enquanto atividade em que se "entregam" corpos que se configuram em intimidade, uma vez que isso implica a consciência quanto mais não seja dessa entrega (se assim não fosse, seria uma violação). Não se está aqui a procurar legitimar a atividade da prostituição do ponto de vista ético ou legal, mas a estruturá-la no quadro geral de uma *Intimalogia* que considera a intimidade da mente do *Homo Intimus* como seu fundamento. É nesse sentido – se se preferir, é na compreensão do fenómeno mental da intimidade – que esse enquadramento é realizado. Na realidade, a vivência da prostituição (quer pela prostituta quer pelo frequentador) implica que a intimidade (enquanto *Pr.Ic*) seja sempre um ato consciente e consentido. A intimidade corporal é relacional. Ora, isto é tão verdade na prostituição como em qualquer outra atividade. Repare-se que a noção de corpo, que é identificadora do sujeito na medida em que este afirma "eu sou o meu corpo", isto é, na medida em que identifica o seu Eu com a sua corporalidade, transmutou-se numa espécie de objeto-

[58] «La conducta sexualmente compulsiva de las mujeres asume varias formas, que refuerzan la conclusión de que lo importante no son sus manifestaciones específicas, sino el síndrome subyacente. En algunos casos, la masturbación compulsiva, quizás varias veces al día, es el elemento principal. Estas mujeres tienen pocos compañeros sexuales. Una preocupación obsesiva por el sexo en el nivel de la fantasía, descrita por una mujer como una "preocupación temerosa por el sexo", es el rasgo dominante en otros ejemplos». Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 79.

[59] Diz Francesco Alberoni: «a difusão da pornografia é sintoma de uma mudança profunda do significado social da sexualidade, que é encarada cada vez mais como uma atividade normal, quotidiana, a ser exibida como forma de espetáculo e modalidade de trabalho. As crianças aprendem precocemente tudo isto, tendo acesso quotidiano à internet. Enquanto há poucos anos os conhecimentos sexuais se adquiriam nas relações interpessoais, frequentemente no âmbito de relações afetivas ou amorosas, hoje adquirem-se através de meios eletrónicos numa forma absoluta, isto é, sem qualquer componente afetiva». Francesco Alberoni, *Sexo e Amor*, pp. 62-63.

[60] Louise Bourgeois, *DF/RF*, Notas do Diário de 1980-87, de 12 de agosto de 1987.

capital, de instrumento de uso (e de discurso recorrente) que tem satisfeito há quase um século toda uma indústria que vai da publicidade à prostituição.

Se o corpo se transformou numa vítima da obsessão do olhar do homem, também é verdade que é o corpo que se constitui como esperança viva do homem, pois aí reside a ligação corpo-consciência que constituirá a sua singularidade. Mais do que o corpo, os diferentes discursos, as diferentes linguagens que se fizeram acerca dele e que o tornaram como corpo-mercadoria, acabaram por triunfar; imperaram porque, nessa exteriorização, ele foi remetido para uma visão descaracterizadora e destruidora através da sexualidade e violência que lhe foi associada,[61] sem que isso signifique, contudo, uma "prostituição" do olhar ou do sentir. Não é menos impuro e indecente ver uma publicidade de um sabonete em que este desliza pelo meio dos seios da mulher e pare no meio das pernas a ver uma mulher nua numa praia nudista. Percebe-se, pois, que nem tudo nesta manipulação do corpo é negativo. Há nesta identificação do corpo-identidade um elemento crucial que está subjacente e que interessa considerar: a identificação entre sexualidade e auto-identidade, de que nos tornámos devedores do legado freudiano, ainda que sob um manto obscuro de problemas e conexões intempestivas.[62]

A perversão sexual surge em termos sociais como um conceito negativo, associado a alguma espécie de condenação moral, isto é, surge como um conceito moralmente condenável (e aqui não se pode negar o papel que a religião desempenhou nesse entendimento).[63] A perversão sexual é assim, não raras vezes, relacionada a um comportamento desviante, a uma perturbação de personalidade, a uma doença do foro mental, no fundo, a uma anormalidade. Ora, a discussão sobre o que é uma perversão sexual deve-se sobretudo à extensão sobre a qual deve recair o conceito,[64] ou na forma

[61] Vão nesse sentido as palavras de Alain Touraine: «a grande vítima, neste momento – mas também a grande esperança – é o corpo. O que, neste momento, triunfa, não é o corpo, é, mais frequentemente, o sexo ou a violência como mercadoria, o não corpo. Quando dizemos "o meu corpo", falamos de nós como sujeito, ao passo que, quando olhamos os anúncios no metropolitano ou na rua, vemos corpos decompostos. Mais elementarmente ainda, o corpo é o que resta ao sujeito quando ele perdeu tudo. Em primeiro lugar, é o olhar sobre o seu próprio corpo; começa por se descobrir na sua corporalidade. Constrói-se ligando o seu corpo à consciência desse corpo e, portanto, descobrindo a sua singularidade. (…) o que é destruidor, é a exteriorização da sexualidade e da violência, relativamente à personalidade, portanto, relativamente ao corpo». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 116.

[62] Anthony Giddens na *Transformação da Intimidade* aponta precisamente a importância de Freud neste processo identificativo: «La importancia de Freud no fue sólo lograr que la obsesión moderna por el sexo fuese la preocupación más fuerte; sino más bien que Freud revelasse las conexiones entre sexualidad y auto-identidad, que eran absolutamente oscuras, y que – a la vez – pusiese de relieve que estas conexiones eran problemáticas. El psicoanálisis tiene sus orígenes en el tratamiento médico de las patologias de la conducta. Fue considerado por Freud como un método de combatir las neurosis». Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 38.

[63] A ligação religião (pecado) e sexualidade (a masturbação e a sua ligação com a pornografia) está bem presente nas palavras de Struthers que se socorre para o efeito de algumas passagens biblicas: «pornography and the masturbation it fuels are sins commited against one's own body (1 Cro 6:17). Our bodies are temples of God (1 Cor 6: 12-20), and whenever we engage in sexual sin alone or with another, we dishonor the image of God in all parties involved. The lack of respect for the image of God and our embodied nature damages usa t every level and impairs our ability to know God and others rightly». William M. Struthers, *op. cit.*, p. 58.

[64] Existem naturalmente centenas de artigos e livros sobre este tal tema, sugerem-se, contudo, os seguintes: R. Solomon, «Sexual Paradigms», *The Journal of Philosophy*, 71 (1974): pp.336-345; M. Slote, «Inapplicable Concepts and Sexual Perversion», *Philosophical Studies*, 28 (1975): 265-271; Robert Gray, «Sexual Desire», *The Journal of Philosophy*, 4 (1978): pp. 175-199; D. Levy, «Perversion and the Unnatural as Moral Categories», *Ethics*, 90 (1980): pp. 191-202; L. M. Levin, «Why Homosexuality is Abnormal», *The Monist*, 67 (1984): pp. 251-283; Roger Scruton, *Sexual Desire* (London: Weindenfeld and Nicolson, 1986); D. P. Verene, *Sexual Love and Western Morality: A Philosophical Anthology* (Boston: Jones and Bartlett,1995); Igor Primoratz, «Sexual Perversion», *American Philosophical Quarterly*, 2 (1997): pp. 245-258.

como ele pode ser abordado.[65] Não se pode esquecer que ainda num passado recente a masturbação era considerada uma perversão, [66] e como essa perversão era motivo de estudo e condenação (como lembra Jonathan Margolis no seu livro), pelos mais variados "teóricos".[67] De tal forma se associou uma perversão sexual como a masturbação a doenças que se geraram imensos tabus e mitos em relação a isso que ainda hoje se encontram nalgumas zonas rurais do interior essas referências, como a de que a masturbação provoca cegueira, atrasos mentais, deficiências motoras ou de coordenação, entre outras, e de que história da medicina dá conta em imensos relatos.

Graham Priest um dos autores que mais se dedicou a estas temáticas, coloca em análise uma lista de categorias que lhe permitem questionar o que é uma perversão, pois naturalmente, qualquer pessoa inclui na sua lista de coisas normais (dentro do campo da sexualidade), o fetichismo, o voyeurismo ou exibicionismo.[68] E esta é a pedra de toque daquilo que é a questão da perversão sexual, a determinação do que é ou não do campo da normalidade das práticas sexuais.

Recorre Graham Priest a um célebre texto de Thomas Nagel, «Perversão Sexual», para discutir o assunto, não porque esteja mais próximo da verdade (como o autor refere), mas porque ilustra bem a recorrência do erro em que se incorre quando se procura analisar a perversão. A partir daquilo que foi considerado "naturalidade" (cuja grande falha segundo Graham Priest, seria a de na própria argumentação que Thomas Nagel conduziu, não ter percebido o alcance das suas próprias palavras), não haveria

[65] Ver a este propósito a abordagem de Kadish e de Solomon, que procuram através do uso de metáforas expressar o que pode ser a perversão. Kadish vê a perversão como uma espécie de violação profunda da gramática em uso na sociedade, e Solomon vê na perversão um abuso do corpo da linguagem. Ora, parece-nos que quer uma abordagem quer outra não deixam de ser inconclusivas pois o uso de metáforas é em si mesmo, algo que obscurece senão mesmo adensa a procura de determinação do conceito. *Cf*. M. R. Kadish, «The possibility of Perversion», *The Philosophical Forum*, 19 (1987), pp. 34-53; R. Solomon, «Sexual Paradigms, *The Journal of Philosophy*, 71 (1974), pp. 336-345.

[66] A título de exemplo, veja-se como são descritas algumas fantasias na *História da Vida Sexual*, e, como o autor as conota imediatamente no seu sentido mais negativo: «ninguém sabe quantos anormais sexuais existem, mas dificilmente se pode admitir que o seu número sofra variações consideráveis de uma geração para a outra. No entanto, na passagem do século XIX para o século XX houve a impressão de que o mundo se enchia subitamente de pervertidos. Sádicos e masoquistas, fetichistas, homossexuais masculinos e femininos, ninfómanas e sátiros, sodomitas e necrófilos, e tudo o que a natureza ainda pode produzir de anormal, por toda a parte se davam a atos monstruosos, não apenas no atoleiro infernal das grandes cidades, mas até nas mais honestas aldeias, nas escolas e nos clubes, nas classes elevadas da sociedade e entre os proletários. Por toda a parte surgiam os vícios e, sem os procurar, encontravam-se em grande número». Richard Lewinsohn, *op. cit.*, p. 349.

[67] «O *Treatment of Masturbation*, de 1900, da autoria do Dr. Sturgis, incentivou o uso de uma espécie de cinto de castidade masculino (…) Na Grã-Bretanha a masturbação feminina era algo de tal forma impensável que não era considerado merecedor de ataque. No entanto, na América, um médico chamado Smith publicou no Pacific Medical Journal um guia destacável, destinado aos médicos, sobre o modo como detetar a masturbação feminina por meio de exame». Jonathan Margolis, *op. cit.*, p. 276.

[68] «The following is a list of categories; these are not necessarily exclusive; no doubt they are not exhaustive either. I give the acts in what seems (to me) to be roughly decreasing order of 'naturalness' (in traditional terms). (1) Heterosexual intercourse in the missionary position (straight sex). (2) Heterosexual intercourse in other positions. (3) Oral sex (cunnilingus, fellatio). (4) Masturbation. (5) Homosexuality. (6) Group sex. (7) Anal sex (buggery, sodomy), heterossexual or homosexual. (8) Voyeurism. (9) Exhibionism. (10) Frotteurism. (11) Sexual sadism and/or Masochism. (12) Paedophilia. (13) Fetishism. (14) Transvestism. (15) Zoophilia (bestiality). (16) Urophilia. (17) Necrophilia. (18) Coprophilia. Whilst it is unlikely that any two people would produce exactly the same ordering, my guess is that there would be general agreement on the *rough* ordering, at least as to whether something was near the top, middle or bottom. Where perversion begins on the list is much more contentious, however. Sexual conservatives often draw the line after (1). More 'open minded' people might draw the line after (5). Both masturbation and homosexuality used to be regarded medically as perversions; they are not now). The things after (7) would get in on nearly everyone's list. So what should count as a perversion, and why?». Graham Priest, «Sexual Perversion», *Australasian Journal of Philosophy*, 75: 3 (1997), pp. 360-361.

mal algum em uma pessoa ser "excitada" por uma que o não estivesse e, portanto, também não haveria razões para se compreender como o conceito de perversão poderia estar associado a uma carga moral tão elevada.[69]

Assim, uma primeira forma de se poder dizer o que é natural seria afirmar que é o que acontece na natureza (daí o estado natural). Como é óbvio, uma tal afirmação escorrega facilmente para uma falácia, pois também o homem é natureza e, como tal, qualquer ato sexual por si vivenciado entraria naquilo que é a normalidade, ou seja, a perversão não existiria em si mesma (o que encerraria uma contradição no próprio conceito). Pode reverter-se o argumento na seguinte forma: então o que é natural é o que acontece na natureza não humana. Isto parece conduzir a argumentação para um terreno ainda mais pantanoso, pois tornaria atos como a homossexualidade e a bestialidade (relações sexuais com outras espécies ou zoofilia,) como algo de natural.[70] Como é óbvio, Grajam Priest está consciente que a naturalidade de algo, a sua aparente normalidade, é ditada, como bem declarou Foucault, num quadro de relações sociais onde as práticas de poder acabam por determinar o que é ou não a normalidade e a naturalidade das práticas sociais. Aquilo que é normal numa determinada sociedade pode não o ser numa outra e vice-versa; mas não só, na verdade uma prática menos comum pode tornar-se normal e, portanto, aceitável.[71] Bernard Muldworf afirma precisamente isso na sua forma anti-burguesa de escrever: «o aspeto antissocial das "perversões" é apenas o corolário da repressão da sexualidade "normal"».[72] É por isso que determinar a perversão a partir de uma visão religiosa ou de uma visão científica,

[69] «Let us start with what is perhaps the best known account of perversion in the contemporary philosophical literature, that of Nagel. I start with it, not because it is close to the truth (I think that it is a long way from this), but because it illustrates clearly a central failing that will keep recurring. (…) According to Nagel, a sexual act is *not* perverted when it involves two (or maybe more) people; each is sexually aroused by (the other); each is sexually aroused by (the other's being sexually aroused); each is sexually aroused by (the other's being sexually aroused by the other's being sexually aroused); and maybe soon to Gricean infinity. Any other sexual act is perverted. Now, one problem with Nagel's account is that it draws the line in a very strange place. Homosexuality, sadomasochism and paedophilia may all be non-perverted if done in the right way: whilst masturbation, rape and even straight sex of a very bored kind – e.g., by a prostitute, or a Victorian wife thinking of the Empire – count as perverted. Granted, any division is going to be contentious, but this classification is just too counter-intuitive: no one (unless in the grip of Nagel's account) would divide things up in this way». *Ibid.* pp. 361-362.

[70] «Na obvious suggestion is that what is natural is what happens in nature. But such a suggestion would rob the notion of perversion of all content. People are, after all, part of nature. Hence, nothing they do is unnatural in this sense. *A fortiori* there would be no perversions. It makes a bit more sense to suppose that the natural is what happens in non-human nature. This would draw the line in a very odd place, however. It makes masturbation, homosexuality and bestiality (or at least intercourse with a different species) natural, whilst straight use is unnatural! (Thought one might want to redefine what straight sex comes to in non-human animals)». Graham Priest, *op. cit.*, p. 362.

[71] «Conversely, of course, there are many things that are natural and bad, such as possessiveness and inflicting pain. There is therefore no correlation between the natural and the good, on the one hand, and the unnatural and the bad, on the other. (…) It should be noted that the frequencies of various sexual practices (e.g. homosexuality, paedophilia) vary from society to society. Thus, perversion, on this account, becomes a socially relative concept. With 'natural' interpreted in this way the definition of perversion has two major problems. Perversion does not seem to be linked to statistics in the way it requires. If bestiality became very common, for example, it would not cease to be a perversion. There would just be more perverts around. More importantly, there is no reason why something that is unusual statistically should be morally bad; merely consider heroism, having na IQ of 200 or being able to make love for 5 hours without a break». *Ibid.*, p. 363.

[72] Para explicitar a utilização do termo "anti-burguesa" cita-se: «O aspeto anti-social das "perversões" é apenas o corolário da repressão da sexualidade "normal"; a distinção entre os dois domínios seria, de qualquer modo, puramente convencional, essencialmente criada como consequência da ideologia da classe dominante, com o fim de perpetuar a sua opressão». Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 28.

sociobiológica, não parece ser a forma mais adequada. Colocar a prática sexual ao nível de uma função ou disposição, reduz necessária e inevitavelmente a natureza humana a uma obediência (funcional) espiritual ou evolutiva,[73] descaracterizando a intimidade dos envolvidos. Bernhard Muldworf questiona, a propósito da possibilidade da constituição de uma sociedade erótica, ou seja, da relação entre a vivência sexual e o trabalho alienado, ou para se utilizar a própria expressão do autor, o "binário problemático sexualidade-trabalho", ao mesmo tempo antinómico e complementar (uma vez que englobam e determinam a 'totalidade' das práticas sociais), qual é

> a "essência" da sexualidade, a sua natureza profunda, que seria de algum modo o denominador comum de todas as suas manifestações e formas de expressão na vida real ou imaginária? É o *prazer*. O *prazer sexual* é a finalidade, implícita ou explícita, contida em todas as manifestações e expressões da vida sexual, quer seja nas formas institucionalizadas, quer seja nos costumes e relações sociais, quer seja nas diversas formas de erotismo. O prazer sexual é o centro da atividade sexual, a maior parte das vezes como fim em si (reconhecido ou não), ou então como prémio, com o presente, concedido ao valor da procriação.[74]

A própria aplicação da noção sociobiológica de função parece entrelaçar-se em contradição, porque, como se sabe, o órgão sexual tem muito mais que apenas a função reprodutiva.[75] No entendimento da intimidade, a conclusão de Graham Priest – falar de perversão sexual é algo que perdeu o sentido – Anthony Gidens havia já feito o alerta a propósito dessa "diversidade sexual" da modernidade (baseando-se sobretudo na teoria freudiana exposta em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*) –,[76] de que a perversão sexual estaria presente em todas as pessoas,[77] e confirma os supostos teóricos.

---

[73] «But what exactly is the proper end of sex? A common view, most strongly represented in traditional Catholic pronouncements, has it that the function of sex is reproduction; and reproduction here is interpreted as Conception. Thus, any sexual act that cannot result in Conception is a perversion – which clearly draws the line very high up on the list. If this view is right, the orthodox Catholic Church has drawn the correct conclusions concerning masturbation and homosexuality; contraception, too, makes sex perverted. But the definition also makes many sorts of straight sex perverted: sex for a male known to be infertile; sex for a woman after the menopause or a hysterectomy; sex during the "safe period" of a woman's cycle. It would appear that orthodox Catholic thinking has not been consistent in these areas, since it does not condemn such acts. At any rate, any account of perversion according to which straight sex between a couple of loving 60 years old, who have been happily married for 40 years, is a perversion, must be wrong». Graham Priest, *op. cit.*, p. 364.

[74] Bernard Muldworf, *op. cit.*, pp. 24-25.

[75] Graham Priest, *op. cit.*, pp. 367-368.

[76] Ver a este propósito o ensaio de M.G. Amaral, «The three essays about the Theory of Sexuality: a text lost in it's sucessive editions?», *Psicologia USP*, V. 6, nº 2 (1995): pp. 63-84.
Roger Dadoun apresenta esta questão a partir da análise do conceito de líbido: «é assim que, naquilo que nós chamamos a primeira tópica freudiana, a líbido enquanto energia sexual, se opõe à energia própria das pulsões de autoconservação, qualificada por Freud de "interesse", enquanto que ulteriormente, na segunda tópica, que "para além do princípio de prazer" apresenta, a líbido enquanto energia erótica desafia as forças destrutivas resultantes da pulsão de morte ou que dela são expressão ou o recurso energético – este último ponto permanecendo relativamente obscuro na teoria freudiana. A estas definições sumárias de líbido, Freud traz os arranjos e as precisões que a própria indeterminação do conceito permite e requer. Uma vez que se trata de uma energia, noção tão inevitável quanto misteriosa, convém conhecer-lhe a fonte; Freud situa-a nas zonas erógenas do corpo, depois em todo o corpo». Roger Dadoun, *Freud*, trad. José A. P. de Oliveira (Lisboa: Dom Quixote, 1986), pp. 263-264.

[77] « Cómo pude ser que las acciones sexuales que en tempos fueran condenadas tan severamente y ahora son formalmente ilegales, se practiquen ampliamente y se fomenten en muchos círculos? Una vez más, resulta muy fácil trazar la historia superficial. Los sexólogos, así como Freud y al menos alguno de sus seguidores más ortodoxos, desautorizaron el énfasis moral realizado sobre la noción de perversión. La diversidad sexual, contemplada todavía por los grupos como perversión, se ha trasladado de los cuadernos

Freud argumenta nesse texto de 1905 que a perversão sexual está presente mesmo nas pessoas saudáveis – o caminho para a maturidade e normalidade de uma pessoa estaria mesmo na aceitação dessa atitude sexual em relação à vivência da sexualidade –, alegando que isso se manifesta desde a infância (nas diferentes práticas 'inofensivas' da sexualidade infantil). No entanto, diga-se que Freud nas sucessivas edições e correções, a saber, de 1910, 1915, 1920 e 1924, viria a construir uma visão mais biologizante. Significa isto que Freud instala uma confusão entre aquilo que seria o "masoquismo primário" (elemento fundamental e constituinte da sexualidade) e as ideias (de ligação e não ligação, respetivamente) de pulsão de vida (*Eros*) e morte (*Thanatos*), pois remete para um "estado ontológico, absoluto e primeiro" que encerraria o individuo numa espécie de monada solipsista em que a sexualidade e a própria constituição do psiquismo se distanciariam da relação constituinte com a alteridade.

Neste sentido, Francesco Alberoni sugere que o comportamento promíscuo é natural ao Homem, pois desde as sociedades mais antigas (pós-neanderthal) até aos ritos atuais existentes no mundo, que se verifica essa exposição, como diz em *Sexo e Amor*:

> tudo isto demonstra-nos que a promiscuidade não é estranha à alma humana, à sexualidade e ao amor, mas constitui uma parte essencial dela, sempre viva em nós, mesmo quando a nossa escolha se torna monogâmica. Também na "grande festa" antiga, em que se suspendem as regras da vida quotidiana, a sexualidade não se apresenta apenas sob a forma de orgia. A festa, deixando livres os jovens de fazer o que quiserem, permite aos que se desejam, aos enamorados, encontrar-se, fazer amor e a seguir casar. Ao lado da orgia em que se misturam os corpos, a mesma instituição permite a escolha individual amorosa exclusiva. Para os que se amam, a promiscuidade dos outros não é uma coisa nas antípodas e oposta à sua experiência amorosa exclusiva, mas apenas outra expressão da liberdade de que eles são felizes de gozar. [78]

Estas perspetivas vêm consolidar os pressupostos teóricos que estão em exposição, significando isto que, por um lado, há na mente humana diferentes formas de se viver a sexualidade, tal como há na sexualidade diferentes formas da mente se entregar, o que quer dizer que a perversão *per se*, a existir, nada mais representa do que um "constructo social" que procura ser moralizante tal como procura aprovação mas nada acaba por acrescentar, nem à intimidade nem à vida pessoal do *Homo Intimus*.[79]

---

de la historia casuística hacia el mundo social de cada día. Vista en estos términos, la decadencia de la perversión debe ser considerada como una batalla, en parte victoriosa, en el contexto del estado democrático liberal». Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 41

[78] Francesco Alberoni, *op. cit.*, pp. 65-66.

[79] «The notion of sexual perversion is one of a sexual act that does not fulfil its natural function, and is, *ipso facto*, bad. The concept therefore presupposes not only that biological processes have well-defined natural ends, but also that there is a confluence between natural and moral ends. This made perfect sense in the Aristotelian scheme of things. But now that this world view has disappeared – or at least, crucial elements of it have – the notion of sexual perversion makes no sense. Sex has no particular major goal; (…) Sexual perversion is therefore another notion that needs to be assigned to the scarp-heap of the history of ideas». Graham Priest, «Sexual Perversion», pp. 370-371.

Entenda-se que a perversão sexual considerada num quadro da intimidade (*Pr.Ic*) revela a proximidade e importância que se tem dos nossos desejos. A intimidade que se tem (leia-se como consciência que nós temos) dos nossos fetiches aproxima-nos da nossa essência, quer dizer, coloca o *Homo Intimus* na proximidade da sua autenticidade ontológica que mais não é do que o *Homo Intimus* estar-a-ser em realidade. No filme *Crash*, de David Cronenberg, quando Ballard pergunta a Vaugham em que consiste o seu projeto, este responde: «existe uma sociopatologia benevolente que chama por nós. Por exemplo, um acidente de carros é muito mais um fertilizante do que um evento destrutivo. É uma libertação de energia sexual que media a sexualidade daqueles que morreram com uma intensidade que é impossível de outra forma qualquer.[80]

Neste caso a consagração da técnica e do fetichismo produz lucidez sobre a consciência moral, não para condenar mas para alcançar o sentido da sexualidade.[81] O que está em causa é a constatação da importância do desejo e da sexualidade, que podem chegar à perversão ou ao fetichismo. No fundo, no campo da aparente transgressão é aí que a consciência imaginativa se abre ao ilimitado. A mesma consciência que aprecia e nega o erotismo, coloca-se em risco de desintegração, coloca-se na situação de esquizofrenia permanente. A nudez serve este propósito.

Tal como enunciado no *Génesis*, Eva oferece a Adão a fruta (que provém da árvore do conhecimento), e quando os seus olhos se abrem «conheceram que estavam nus», o que significa que o conteúdo do conhecimento primeiro, leia-se do conhecimento do bem e do mal, é a nudez. Curiosamente, este primeiro preceito é logo aquele que a humanidade se permite desfazer, e que é reconduzido a algo de insubstancial, sob o domínio da privação. O desnudamento é assim transposto cultural e moralmente ao longo dos séculos. Note-se a seguinte particularidade: reconhecendo nesse desnudamento a possibilidade da *a-letheia* (da não-ocultação) é a verdade da essência humana, da sua nudez, que fica hipotecada em termos de conhecimento. É nessa transfiguração do corpo como des-ocultamento que se insere o motivo de desejo e de solicitação do erotismo. Talvez por isso, o *striptease* nada mais seja, como Agamben sugere, a «impossibilidade da nudez, é, neste sentido, o paradigma da nossa relação com ela. Acontecimento que nunca alcança a sua forma completa, forma que não se deixa

[80] David Cronenberg, *Crash*. 1996, 100 minutos. De notar que David Cronenberg escreveu, produziu e realizou o filme baseado no romance de James G. Ballard, que entraria no filme.

[81] «O que é importante na obra de Ballard é a sua capacidade para descrever a maneira como as afeções são "realinhadas" a partir de certas figuras produzidas pelos *media*. Como todos os fragmentos são jogados em estratégias de ligação que nos acorrentam aos nossos próprios desejos, o "erotismo" de que fala Ballard tem de ser entendido como lógica da ligação absoluta. As "possibilidades eróticas previamente impensáveis" têm justamente a ver com o ato de que estamos a entrar numa forma de experiência que responde à técnica pelo fetichismo ou o nihilismo. Com isso derruba-se a própria distinção entre realidade e alucinação, impõe-se a lógica do fantasma, liberta-se o desejo dos objetos "reais". Ballard, que diagnostica bem o problema, tende a voltar atrás, repropondo temáticas que estão irremediavelmente passadas, como as da moral, ou do indivíduo ou a consciência». J. A. Bragança de Miranda, *op. cit.*, pp. 140-141.

colher integralmente no seu acontecer, a nudez é, à letra, infinita, nunca acabada de acontecer».[82] A nudez traz consigo o corpo que é o alvo do desejo e da beleza (recorde-se que no *Cármides* de Platão, o jovem tinha um belo rosto mas que, se consentisse despir-se, facilmente se esqueceria esse rosto, tal era a beleza na sua nudez).

De tudo o que foi dito, segue-se que o que acontece na intimidade da mente em relação às vivências da pornografia, prostituição, fetichismo (que podem ser lidas como perversões em termos morais e sociais) se operam jogos sob a forma do erotismo, da sedução, da imaginação. A mente lida com estes jogos da mesma forma que lida com os planos que traça, com os objetivos pessoais ou profissionais, etc., entregando-se à vivência deles em realidade. É da ordem da realidade a entrega do corpo consciente que quer vivenciar o desejo ou uma fantasia erótica, como é da ordem da realidade comprar pão para comer ao pequeno-almoço. Na intimidade da mente tudo se opera de forma relacional: os jogos que continuamente vamos fazendo na nossa vida nada mais são que a revelação lúdica que enriquece o quotidiano (a dialética íntimo/extimo encarrega-se de participar). O sucesso de vendas de *Sexus* de Henry Miller ou de *As Cinquenta Sombras de Grey* de E. L. James mais recentemente, dá conta desse horizonte a que a intimidade da mente se entrega nos seus anseios. Talvez por isso, Huizinga na parte final da sua obra, afirme aquilo que interessa considerar a propósito de qualquer jogo, sugerindo:

> Sempre que sentimos a vertigem das incessantes convoluções no nosso espírito ao pensarmos "O que é o jogo? O que é sério?", devemos encontrar o ponto fixo que a lógica nos nega, uma vez mais situado na esfera da ética. O jogo, começamos por dizer, está à margem da oral. Em si mesmo, não é bom nem mau. Porém, se temos de decidir sobre se uma ação para a qual somos impelidos é um dever sério ou é lícita como jogo, a nossa consciência moral de imediato nos fornece a pedra de toque. Logo que a verdade e a justiça, a compaixão e o perdão tomam parte na nossa resolução, a nossa pergunta inquieta perde todo o significado. Uma gota de piedade é quanto basta para elevar os nossos atos para além das distinções do intelecto.[83]

Na verdade, Huizinga deixa que a moralidade impere sobre os desejos da mente sonhadora. Não considera a relevância que os jogos constituídos na intimidade da mente tem na vida do *Homo Intimus*, e como eles servem para alimentar muito daquilo que é o encontro do homem com o seu pensamento e com os seus desejos. Huizinga desconsidera o que parece ser absolutamente determinante numa *Intimalogia*: o pensamento dado em intimidade é sempre um jogo que o homem realiza entre a profundidade do sonho e a realidade da vida e é assim que o *Homo Intimus* vive.

---

[82] Giorgio Agamben, *Nudez*, trad. Miguel Serras Pereira (lisboa: Relógio D'Água, 2010), p. 82.

[83] Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 236.

V

NOVOS PARADIGMAS DO *HOMO INTIMUS* (RE)VELADO

Capítulo 18

Habitar em Intimidade e Viver o Amor Tecnológico

O habitar e a intimidade ou o lugar habitado da intimidade. A casa abriga? A ética só é possível com intimidade. Novas formas de vivência: amar e viver à distância de um click. O Impossível dentro do possível, ou como submeter a intimidade à tecnologia. Chats *e cibersexo.*

A intimidade da mente é reveladora da sua autenticidade, o que significa que ao mesmo tempo que é autenticamente para si, é-o de alguma forma, também para os outros uma vez que revela o caráter relacional (e, portanto) intersubjetivo que sempre preside às relações humanas. Viktor Frankl diz sabiamente que a essência da existência deve assentar na consciência de responsabilidade que cada um tem sobre a sua vida, que é preciso realizar o seu potencial perante a sociedade. Com isto o autor pretende evocar a capacidade que o ser humano tem de se responsabilizar não só por si mas pelo outro, a quem por essência sempre se dirige, e declara por isso que o ser humano,

> é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de "a autotranscendência da existência humana". Ela denota o facto de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar.[1]

Não se pretendendo aqui enveredar pelas éticas da responsabilidade, convém frisar, contudo, que o *Homo Intimus* é autenticamente no mundo se estiver sempre de acordo consigo mesmo, se aquilo que a intimidade da mente lhe ditar se traduzir nas ações verdadeiras que a natureza da intimidade impõe de relação com o mundo. Ser autenticamente é acima de tudo ser autenticamente com a sua intimidade. Ora, sempre que não se verifica isto, o *Homo Intimus* está inautenticamente no mundo, e é por isso que as diferentes neuroses, opressões, alienações o colocam nesse estado. Naturalmente pode ainda colocar-se a questão se o é em totalidade no espaço público, no quotidiano heideggeriano em que a fala arrasta um conjunto de significações pragmáticas; e, claro, a resposta pode ser negativa. Na verdade, pode haver um lugar onde o homem se permite ser mais autenticamente, onde se pode encontrar face a face com a sua intimidade, ainda que o *Homo Intimus* nunca esteja isolado realmente. Poderá então ser a casa esse lugar? Será o habitar o último reduto para se ser em intimidade?

[1] Viktor E. Frankl, *Em busca de Sentido*, p. 135.

O conceito de habitar apresenta duas formas essenciais pelas quais pode ser interpretado, uma que é mais comum e remete para a posse de um lugar, para a casa, e a outra, que se refere ao estado metafísico e metafórico do homem. Esta última aponta para uma situação espacial do homem, para um estado de autenticidade que o próprio Heidegger não parece ter considerado. Repare-se que Heidegger insistentemente sugere que o homem quando está a ser no mundo com os outros se encontra num estado de inautenticidade. Ele está imiscuído no mundo, no "falatório" que aí se desenrola, numa dialética pragmática que o afasta do sentido do ser do ente. Contudo, o filósofo alemão ao sugerir que o homem habita o mundo, deixa em aberto uma possibilidade de contradição interna. É pelo "habitar" que o homem se relaciona espacialmente na vida quotidiana, e nessa espacialidade capta a essência do que significa ser humano; ser homem consiste precisamente em habitar, habitar a Terra, o mundo, habitar a linguagem. Se o homem habita poeticamente a Terra, é de crer que a sua relação seja de algum modo de autenticidade tal como na linguagem. Se se quiser levar ainda mais longe esta abordagem, há um espaço originário – no sentido de lugar que acolhe e resguarda –, que é a barriga da progenitora, que pode ser configurada como o primeiro habitar humano. Quando o homem é lançado no mundo deixa efetivamente a casa natal. Deixa o seu espaço originário para se fazer habitar no mundo. Esta conceção pode ser encontrada em vários autores, como em Didier Anzieu (por exemplo, habitar a pele).

Já no primeiro sentido de habitar como casa, da habitação, o Homem sempre viu esse espaço como lugar de conforto e segurança (seja numa gruta ou numa cabana). Willy Pasini, na obra *Intimidade*, refere como algumas figuras públicas sentem e descrevem a intimidade, situando-a implicitamente num espaço específico:

> para Francesca Delera, atriz, a intimidade é regressar a casa onde pode retirar a couraça que é obrigada a colocar quando tem de se apresentar perante os outros. Para o autor de televisão Antonio Ricci, "a verdadeira intimidade é a solidão". Para a escritora Paola Capriolo, o objetivo mais difícil é conseguirmos exatamente uma silenciosa intimidade connosco próprios.[2]

Subentende-se pela frase supra citada que há um espaço de resguardo, um espaço de segurança, um abrigo, um espaço privado a que se chama casa. Habitar um espaço considerado "nosso" não se resume à ideia de proteção, de segurança. A questão vai mais além e reenvia, não só a uma interrogação ontológica profunda mas à dialética íntimo/extimo, à dialética sujeito-mundo, pois a identidade do espaço não é um garante absoluto da sua incorruptibilidade territorial. Isto não quer significar a ausência da possibilidade de recolhimento e reencontro da interioridade do sujeito no seu espaço;

[2] Willy Pasini, *Intimidade*, p. 37.

significa, genericamente, que hoje o *Homo Intimus* está enredado no mundo, encalacrado nos dispositivos da mundaneidade de tal forma, que a casa poderá ser, se ele assim o desejar, esse espaço reservado à sua intimidade. E. Levinas foi sensível a este ponto e lançou o alerta sobre o sujeito que pretende acolher no seu íntimo a reflexão sobre a transcendência, incitando a pensar a interioridade da casa como lugar propício às representações. Tal é o (de)morar-se numa habitação como significação do espaço exigido (dialética íntimo-extimo) à interioridade que habita no *Homo Intimus*:

> o *recolhimento* e a *representação* produzem-se concretamente como *habitação numa morada* ou numa Casa. Mas a interioridade da casa é feita da extra-territorialidade dentro dos elementos da fruição de que a vida se alimenta. Extra-territorialidade que tem um aspeto positivo: produz-se na doçura ou no calor da intimidade.[3]

No inevitável confronto e correspondência do indivíduo com o mundo, o *Homo Intimus*, mais do requerer um lugar, exige um território de resguardo, uma área-espaço no mundo onde se possa re-encontrar. E. Levinas sabe que a casa não é um mero interesse entre interesses com uma finalidade específica e última;[4] diferentemente, a casa é o lugar privilegiado que «não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo».[5]

Há um sentido, dir-se-ia ontologicamente originário, que conecta homem e casa, em que a "casa" surge como um reenvio ao lugar-metáfora para a sua vinda ao mundo, é o seu "sentir-se em casa" ou "estar em casa" como significação do sujeito fazedor de mundo(s). Nesse sentido, Heidegger apreende a essência do homem, como aquele que se (de)mora na Terra, aquele cuja essência consiste em habitar, isto é, em que estar ou ser-no-mundo constitui a sua morada existencial efetiva, pois o ser-em (no mundo) identifica o lugar onde reside o *Dasein*.[6]

Esta noção é utilizada metaforicamente por outros filósofos. Merleau-Ponty, por exemplo, afirmava que os homens habitam o ser. Habitar tem esse sentido de local

---

[3] E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, p. 143.

[4] «Podemos interpretar a habitação como utilização de um "utensílio" entre "utensílios". A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar um prego ou a pena para a escrita. Pertence de facto, ao conjunto das coisas necessárias à vida do Homem. Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos importunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro. Se ela se pode procurar como objetivo, se se pode "gozar" da sua casa, a casa não manifesta a sua originalidade por essa possibilidade de fruição. Pois todos os "utensílios", para além da sua utilidade de meios em ordem a um fim, comportam um interesse imediato. Posso, de facto, *comprazer-me* em manejar uma ferramenta, em trabalhar, em perfazer, fazendo uso dela, os gestos que se inserem por certo num sistema de finalidade, mas cujo fim se situa mais longe do que o prazer ou a dor que esses mesmos gestos isolados proporcionam, gestos que em todo o caso enchem ou *alimentam* uma vida». *Ibid.*, p. 144.

[5] *Ibid*.

[6] «E, "ser en" dista tanto de mentar un espacial estar "uni en oro" entes "ante los ojos", como dista "en" de significar primitivamente un relación espacial de la índole mencionada; "en" pocede de "habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "soy un familiar de ", "frecuento algo", "cultivo algo"; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que es ineherente el "ser en" en esta significación, es el que hemos caracterizado como el ente que en cada caso soy yo mismo. "*bin*" tiene que ver con "*bei*"; "*ich bin*" quiere decir otra vez "habito", "me detengo cabe…"». M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, pp. 66-67.

habitual onde se vive, onde se (de)mora, o sentido de estar presente em, pelo que as metáforas de índole ontológica operam-se com relativa facilidade, como nas conhecidas asserções a alma habita no corpo, ou, o sentido habita a palavra, ou o espírito de Deus habita no homem. Assim, o habitar pode ser utilizado com o sentido de designar uma reciprocidade e uma comunicação em que algo está encarnado, quer dizer, em que algo de natureza espiritual pode ser adicionado e incorporado em algo corpóreo, em algo de natureza material. Deste modo, o habitar pode surgir como fonte de interseção entre as diversas naturezas ou universos que compõem o mundo, como o sagrado e o profano. Para Mircea Eliade essas duas formas (modalidades) de experiência denotam duas formas de habitar (ser no) mundo. Habitar um mundo é antes de mais, constituí-lo, quer dizer, é preciso fazê-lo nascer e torná-lo real, sacralizá-lo. Tarefa necessariamente humana mas que não é nem deve ser exclusiva do *homo religiosus* – de que o homem moderno se tem distanciado, devido àquilo que Mircea Eliade coloca como sendo a dessacralização do mundo.[7]

Este afastamento quotidiano dos atos fundantes do espaço revelam, contudo, que a modernização não aboliu todos os traços da conduta do homem arcaico, que ainda permanecem como "sobrevivências" ou sob a forma de "comportamentos cripto-religiosos".[8] Significa isto, portanto, que o comportamento do homem moderno (visto nesta perspetiva como profano) em relação ao espaço nunca é completamente dissociado do comportamento religioso, como se pode constatar nos atos camuflados ou dissimulados de algumas comemorações como refere Mircea Eliade: «mesmo nas sociedades modernas, tão fortemente dessacralizadas, as festas e os regozijos que acompanham a instalação numa nova morada guardam ainda a reminiscência da exuberância festiva que marcava, outrora, o *incipt vit nova*».[9]

Há como que um vestígio originário de celebração do espaço-casa que liga o homem ao mundo que o constitui. Isto não quer dizer que haja semelhanças entre o homem arcaico e o homem moderno mas que há como que um fundo ontológico (dir-se-ia em latência); que há uma dimensão religiosa ou mística que ainda cativa o homem para aquilo que é um espaço nostálgico;[10] um espaço onde ele se encontra intimamente

[7] *Cf.* André Eduardo Guimarães, *O Sagrado e a História. Fenômeno Religioso e Valorização da História à luz do Anti-historicismo de Mircea Eliade* (porto Alegre: EDIPUCRS, 2000), pp. 542-543.

[8] Eliade alerta que o homem moderno não está completamente afastado do sagrado: «é preciso acrescentar que tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que se tenha chegado, o Homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso...até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo». Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano*, p. 27.

[9] *Ibid.*, p. 57.

[10] Como explica André Guimarães, Eliade «observa que se há semelhança entre seus comportamentos (Homem arcaico e Homem moderno), estas são apenas estruturais, formais, de modo que não se pode deduzir daí a presença de uma intencionalidade religiosa nas formas "religiosas" presentes nos comportamentos do Homem moderno. (…) A presença de comportamentos cripto ou pseudo-religiosos são, enquanto expressam a presença de imagens e símbolos em sua atividade imaginária, cifras de experiências que, agora, escapam à consciência (ausência, como foi dito, de intencionalidade religiosa) mas que jazem "esquecidas" no inconsciente

com o sagrado ou divino,[11] como acontecia com os altares erigidos pelos antigos romanos nas suas casas.[12] Naturalmente, faz-se a identificação da casa com um espaço sagrado, basta que se recorde os locais de culto, os templos, as igrejas, como a "casa de Deus". Pode assim afirmar-se que a casa é o centro do mundo. Em contexto mítico-religioso, a casa (em sentido lato) referencia o lugar onde mais intimamente o homem se pode entregar à espiritualidade. Aristóteles como se sabe, dizia que o homem só realizaria sua essência na *Polis*, pelo que era o espaço público da cidade a sua morada.

A verdade é que a casa continua a ser o centro do mundo do *Homo Intimus*, e a sua possibilidade mais concretizável de ser autenticamente – de se entregar a si mesmo, à sua mente. Contudo, isso não significa que só aí ele possa habitar.

Gaston Bachelar sustenta que a casa é fundamental para a constituição da subjetividade, pois é aí que as imagens e o valor que a elas se associam se encontram resguardadas, pelo que esse espaço configura aquele "canto do mundo" que permite habitar com segurança e afetividade, e enfrentar com «heroísmo cósmico», essas teorias do homem lançado no mundo.[13] Gaston Bachelard procura alertar para que nos conhecemos também pelo espaço que ocupamos, para esse espaço a que se chama casa e que retém os fósseis da duração. Na verdade, a casa constitui-se como um espaço de memórias, de vivências, de resguardo, e tanto faz que seja uma casa portuguesa ou chinesa, pois nelas se reconhecem a aura de domesticidade como refere Bill Bryson.[14]

Diga-se que não há uma defesa do individualismo que a vivência da casa parece proporcionar. Não há porque o homem no encontro consigo mesmo (com as dificuldades que tal empreendimento pode carregar), na intimidade da mente, se descobre como um ser relacional, como um ser entre seres, que vive no mundo com eles (condição de que, de resto, não pode abdicar).

---

no sentido de que "os conteúdos e as estruturas do inconsciente são o resultado de situações existenciais imemoriais, sobretudo de situações críticas, razão pela qual o inconsciente apresenta uma aura religiosa». André Eduardo Guimarães, *op. cit.*, p. 543.

[11] «A relação entre "arcaico" e "moderno" é possível de ser estabelecida "no plano da comum 'sede ontológica', isto é, no plano das 'imagens exemplares' (por exemplo, a imagem da 'perfeição dos inícios') e das nostalgias (por exemplo, aquela de uma 'situação paradisíaca') a elas associadas, já que o horizonte espiritual arcaico, com sua 'ontologia arcaica'", foi definitivamente superado pela História». *Ibid*.

[12] Casa (*domus*), residência urbana das famílias abastadas conhecidas como "patrícias", na Roma Antiga. Havia também residências mais reduzidas, sobretudo de comerciantes e artesãos, mas sem o nível de sofisticação da nobreza romana. Os menos afortunados, membros da plebe, viviam em casas alugadas, as *insulae*, apartamentos exíguos e sobrepovoados situados em prédios de vários andares. As diversas divisões da casa romana, como o vestíbulo (*vestibulum*), o átrio (*atrium*) pátio interior, cubículos (*cubicula*), o *triclínio* (*triclinium*) ou sala de jantar, o tablínio (*tablinium*), onde o *pater familias* tratava dos seus negócios, e a cozinha (*coquina* ou *culina*), tinham o ainda o larário (*lararium*), divisão destinada ao culto das divindades domésticas (*Lares e Penates*) e dos familiares falecidos (*Manes*).
Vide: William Smith, «Domus» in *Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (London: John Murray, 1875); e D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[13] Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço*, trad. António de Pádua Danesi (São Paulo: Martins Fontes, 2000), p. 62.

[14] «As casas são coisas bizarras. Praticamente não dispõem de qualidades universais que as definam: podem ter praticamente qualquer formato, incorporar virtualmente todos os materiais, ser quase de qualquer tamanho. Contudo, para onde quer que se vá no mundo, sabemos o que é uma casa e reconhecemos a domesticidade assim que a vemos. Ao que parece, esta aura de simplicidade é, afinal de contas, bastante antiga». Bill Bryson, *Em Casa. Breve História da Vida Privada*, trad. Luís Santos (Lisboa: Bertrand Editora, 2011), p. 41.

Um exemplo da literatura através do romance *O Banho*, de Toussaint em que o protagonista encontra o seu espaço de intimidade na casa de banho, e em concreto na banheira.[15] O facto de aí conseguir pensar, ler, meditar, dormir em segurança gera o seu espaço de intimidade. Estar-sendo autenticamente é estar em consonância com a intimidade e, portanto, habitar é, neste sentido, estar-sendo em intimidade. Nada disto impede, contudo, de se pensar que ele alguma vez possa estar efetivamente só.

Michel Haar sabe que habitar é mais do que o mero estar num espaço. Há uma relação que se define com a casa, mesmo que a casa seja o mundo, pois

> a habitação é a incarnação num lugar duma relação específica com a integridade do mundo. Habitar é ser e ser é habitar. É por isso que o esquecimento do ser é também esquecimento da habitação. Inserido numa vasta rede planetária de comunicações à distância, deslocando-se cada vez com mais frequência e cada vez mais rapidamente, o homem tende a perder as suas ligações com um lugar familiar, que reunifica o seu ser e de que o seu ser depende e, lugar natal ou lugar de eleição. Todavia, não é a planetarização que ameaça ou destrói o lugar familiar, é inversamente a "ausência de terra familiar" (*Heimatlosigkeit*), do "em casa", que suscita a necessidade de ocupar e explorar o planeta, depois o espaço cósmico.[16]

Já se viu que o *Homo Intimus* vive muito alienado e que isso pode retirar-lhe a autenticidade, o que equivale a dizer, retirar a familiaridade com ele próprio, ameaçar a sua intimidade. Se habitar é um estar num espaço-tempo próprio, a habitação do *Homo Intimus* é como que o lugar de encontro e retorno, até mesmo com o seu *Unheimlichkeit* que o define no mundo. A sua habitação é ponto de partida e regresso, e nesse sentido, um movimento de retorno a si. Não se trata tanto de evocar uma visão metafísica mas de estabelecer as bases reais e materiais do lugar onde o sujeito pode ser autenticamente em intimidade. O que é dizer a nossa morada senão acenarmos com as coordenadas geográficas do lugar de onde somos ou onde vivemos? O lugar de regresso à afetividade evocativa do nosso espaço íntimo.[17] Aliás, a evocação da expressão "sentir-se como em sua casa" é revelador desta intensidade da afetividade e da identidade com que se sente o "lar", ou seja, da intimidade num espaço que sentimos como nosso.[18]

---

[15] «Quando comecei a passar as minhas tardes no quarto de banho, não tinha intenção de me instalar; não, passava lá horas agradáveis, a meditar na banheira, umas vezes vestido, outras nu». Jean-Philippe Toussaint, *O Banho* (Lisboa: Fenda, 1988).

[16] Michel Haar, *Heidegger e a Essência do Homem*, p. 221.

[17] Alfred Schutz faz uma análise em termos de psicologia social do ex-combatente que regressa ao lar depois da batalha, estabelecendo diferenças de atitudes entre o retornado e o forasteiro. Acerca do lar escreve o autor: «o lar é tanto um ponto de partida como um ponto terminal. É o ponto de origem do sistema de coordenadas que aplicamos ao mundo para nos orientarmos nele. Geograficamente, o "lar" é determinado lugar da superfície da Terra. O lugar em que me encontro é a minha "morada"; o lugar onde penso permanecer é a minha residência; o lugar donde provenho e aonde quero retornar é o meu "lar". Mas não é somente o lugar – a minha casa, a minha habitação, o meu jardim, a minha cidade -, mas tudo o que representa. O caráter simbólico da noção de "lar" é emocionalmente evocativo e difícil de descrever». Alfred Schutz, «La vuelta al Hogar», *Estudios sobre Teoría Social* (Buenos Aires: Amorrort, 1974), p. 109.

[18] A antropologista Jean Briggs viveu um tipo de experiência que pode ser descrita como esse espaço de intimidade que se cria com um lar; quando preparava o seu doutoramento nos anos 60, ao viver num iglo com uma família de esquimós. Ficou instalada entre a parede do igloo e um dos membros da família: «that spot, just the length and breadth of my sleeping bag, very quickly became my

Esta referência à carga afetiva do lar indica o lugar onde se deu uma série de eventos que também ajudaram a moldar a intimidade do *Homo Intimus*, por exemplo, a casa materna ou paterna, a língua que falamos, a família e, portanto, os laços construídos em profunda intimidade, a própria paisagem que envolve a casa, a comida preparada de forma familiar, a canções cantadas ou ouvidas, a descoberta da sexualidade, etc. Tudo isto constituiu uma fonte de afeto para a concretização do lar.

Do ponto de vista do encontro do *Homo Intimus* com a sua intimidade, a casa surge como lugar necessariamente estruturante de descoberta da (sua) territorialidade. A casa é a permanência, a persistência do seu mundo como tal, o lugar de encontro da sua existência com a sua identidade, o reduto da liberdade que é íntima, a

> *maneira* do Eu contra o "outro" do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é no entanto autóctone. É o próprio reviramento dessa alteração; encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de *se manter*. O "em sua casa" não é um continente, mas um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre. (…) Tudo, num certo sentido, está no lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas, mesmo os astros, por pouco que eu faça contas, que eu pense nos outros intermediários ou nos meios. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido.[19]

Vê-se assim que, por um lado, habitar é estar em sintonia com um espaço em que o indivíduo sabe poder ser ele-mesmo e em que a sua intimidade da mente se permite sentir como que livre, ou dito de uma forma mais apropriada, em que a sua intimidade se revela e, portanto, pode estar-sendo autenticamente em intimidade. Por outro lado, sabe-se que mesmo em casa se é invadido pelo mundo. Significa isto que a intimidade assume aqui o seu papel de revelação identitária, isto é, que "Eu" sei ser mais "Eu" do que sou quando sou no mundo. Isto não significa dizer que não possa ser autenticamente no mundo (já se disse que sim), desde que esteja de acordo com a intimidade da sua mente. Por exemplo, é em casa que o erotismo, as fantasias, a sexualidade se pode explorar; não é por acaso que a prisão é a antítese de tudo o que foi dito até agora, e o hospital se possa configurar como um lugar de anti-intimidade (o lugar onde nos podem invadir física ou psicologicamente o corpo e a mente, figurando assim como lugar onde inclusivamente a intimidade da mente pode estar ausente, logo, como lugar onde se

---

home, in a real sense. I possessed my spot, and from it I always looked out on the same view. The sameness of it gave me a sense of stability in a world of shifting dwellings, a feeling of belonging in a family; it even gave me a sense of privacy, since no one ever encroached on my space without permission, and sitting there I could withdraw quietly from conversation into an inner world». Jean Briggs, *Never in anger: portrait of an Eskimo Family*. (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 77.

[19] E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 24.

pode nem ser). Vê-se assim também como a intimidade pode estar condicionada pelas circunstâncias do espaço, levando a uma consciência da intimidade diminuída ou acanhada naquilo que seria o seu potencial de desenvolvimento e conhecimento.

Recupere-se um ponto importante: o do *Homo Intimus* poder ser, de algum modo, autenticamente no mundo (nesse mesmo mundo heideggeriano). Quando Gaston Bachelard na *Poética do Espaço* diz que «o mundo é a casa do homem»,[20] parece com isso estar a dizer o dito de Sócrates (que prognosticava muito mais do que se poderia esperar), de que não era grego nem ateniense, mas um cidadão do mundo.

É Bauman quem dá visibilidade a algumas figuras (surgidas segundo o autor na pós-modernidade) como o vagabundo, o turista e o jogador que configuram outro alcance para aquilo que poderia ser o *homo viator*. Na verdade dever-se-ia acrescentar uma outra figura, a do sem-abrigo. Este, faz nascer um espaço de carência, um espaço em que o homem se sente perdido porque sem abrigo. Ele representa a exclusão da casa e do habitar no mundo. Para o consumismo selvagem, para os bancos e empresas, para o Estado e para as instituições, os sem-abrigo estão como que destituídos de humanidade, o que significa que não é nem consumidor nem contribuinte, é apenas uma vida condenada à ainda maior fragmentação. Segue-se pois daqui que o homem é homem quando habita um espaço designado casa. A casa possibilita a estabilidade e a solidificação do homem enquanto ser que está no mundo, isto é, possibilita a continuidade e consistência da identidade que evita a dispersão. A casa é acolhimento e, por isso, o homem que usa expressões como "vou-me recolher", está a reivindicar o seu espaço de acolhimento, aquele que o acolhe e aquele onde se sente acolhido.

As figuras aludidas por Bauman contrapõem-se à figura moderna do peregrino, o que parece criar a imagem de um mundo contingente em que o consumismo criou as suas próprias raízes e se alastrou. Tome-se, como exemplo, o filme de Spielberg, *The Terminal*, para se perguntar se pode um lugar como um aeroporto se tornar a nossa casa, ou usando o conceito de Marc Augé, como pode um não-lugar tornar-se num lugar? O autor declara precisamente o aeroporto como uma espécie de quinta-essência de não-lugar, como um lugar que tendo esgotado a sua força simbólica, aponta para uma maior exterioridade. Este não-lugar é um ponto de suspensão, um adiamento perene entre viagens, um lugar de trânsito.[21] Não há nenhum significado intrínseco que se possa procurar, e ainda assim, o *Terminal* acaba por expor que até mesmo os não-lugares podem-se tornar lugares.[22] Podem porque é condição natural do homem habitar.

[20] *Cf.* Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço*. Nota: a análise fenomenológica do espaço que Bachelard desenvolve contempla a noção de que a casa é o sítio onde se formam as memórias e as fantasias, onde se compõem as poéticas do espaço pela imaginação, embora diga-se, parece haver leituras freudiana da casa como espaço-mãe.

[21] *Cf.* Marc Augé, *Non-Places: Introduction to an Antropology of Supermodernity* (London: Verso, 1995).

A casa pode ser o lugar onde o *Homo Intimus* pode ser mais autenticamente, mas não deixa de ser verdade que ele também constrói outras formas de ser. Ou seja, se é verdade que é na intimidade da mente que se determina a autenticidade do que significa viver e ser com os outros no mundo, não o é menos, criar "autenticidades" virtuais ainda que na segurança do seu lar. Esclareça-se a relevância desta reflexão pois ela tem implicações no "habitar" (seja numa habitação ou no "coração" de alguém).

O *Homo Intimus* vive hoje a sua vida completamente diferente da que vivia há um século atrás. Tudo se metamorfoseou e tudo parece ter um valor atribuível. A tecnologia por um lado, e o consumismo por outro, tornaram o *Homo Intimus* num ser de vertigem. Uma tal vertigem atingiu também aquilo que é a expressão máxima da intimidade: o amor. Uma questão que surge quando se emprega a expressão "amor tecnológico" é se ela permitirá que o *Homo Intimus* seja ele mesmo, na intimidade da sua mente.

Anteriormente deu-se conta do habitar e virtualmente também se pode aplicar o conceito. Desde logo, porque o *Homo Intimus* habita de forma diferente o mundo, seja ele de modo real ou virtual. No modo virtual o habitar é ditado pelo *online*, quer dizer, pelo "estar-ligado". A expressão "o homem habita as coisas" nunca tinha encontrado um eco tão sonante como na contemporaneidade. De facto, ele habita-as, ele toma-as como suas e vive-as. Tal é a relação coisificante com as coisas (reais ou virtuais). Ora, uma das marcas do amor tecnológico é, naturalmente, o uso da tecnologia, sobretudo informática, para realizar o enamoramento, sendo que esta mediação constitui já uma realidade inegável para as relações humanas.[23] Uma característica curiosa parece ser a existência de uma certa "urgência" que é traduzível na abrupta instantaneidade do "amor". Não se sabe exatamente se será amor ou apenas um profundo e inabalável desejo de contacto físico. Uma das melhores formas de se entender isto: imagine-se um banco de jardim com um rapaz e uma rapariga, cada um deles sentado na ponta do banco, segurando telemóveis e trocando mensagens. Ele digita e envia uma mensagem: «amas-me?», e ela responde do mesmo modo pelo telemóvel dela: «sim, muito. Lol».

Há aqui algumas questões subjacentes que devem ser relembradas, uma vez que parece que a tecnologia contribuiu para comportamentos mais desinibidores (e para que a timidez possa ser superada pelo anonimato), ainda que noutros casos apenas sirva para

[22] A verdade é que Viktor Navorski (Tom Hanks) faz do aeroporto o seu lugar porque está a ser ele mesmo. O não-lugar é diametralmente oposto ao lar, à residência, ao espaço personalizado. É representado pelos espaços públicos de rápida circulação – como aeroportos, estações de metro, grandes cadeias de hotéis e hipermercados. Apesar de se encontrar só, mas no mundo com os outros, o habitante do não-lugar (chame-se assim) mantém com estes uma relação qu pode ser representada pelos símbolos da supermodernidade (termo de Marc Augé) como o cartão de crédito, passaporte, carta de condução, enfim, por símbolos que dão acesso, comprovam a identidade e autorizam deslocações.

[23] «O reconhecimento deste fenómeno passou claramente pela colonização tecnológica da mediação, indo da mais pública à mais íntima, de tal modo que já mal se distingue a mediação do conjunto da experiência. (…) Ou seja, a mediação emerge como problema quando a maioria das relações passou a ser suportada pela tecnologia». J.A., Bragança de Miranda, *Queda sem Fim* (Lisboa: Vega, 2006), pp. 17-18.

perpetuar a sua incapacidade para a efetiva revelação da sua intimidade e para a definição da sua própria identidade.[24] O anonimato permite o estabelecimento de relações íntimas,[25] mas também define outras intenções e acaba por configurar novas tipologias sociais e criminais. Deixando de lado estas questões, o que interessa considerar é que sob o véu do anonimato, o indivíduo pode permitir-se sonhar, sentir-se protegido e livre para expressar os interesses e desejos individuais e criar um sentido para a sua vida íntima, longe do trabalho, da alienação generalizada que o mundo exterior lhe incute. Não se deve, contudo, esquecer que a tecnologia veio preencher (de algum modo) a urgência que residia na necessidade de quebrar o "isolamento" (que se verifica sobretudo nas grandes cidades).

Os blogues constituíram primeiramente (antes das redes sociais vingarem), uma das primeiras formas de manifestação da intimidade dos seus construtores. O regime de escrita diarístico que antes se reservava a um caderno passa a estar visível;[26] mas não é apenas estar visível, passou a ser um desejo e uma prática expor a intimidade, ou se se preferir, colocar na extimidade a razão da sua vida.[27] Com o advento das redes sociais, o fenómeno do enamoramento disparou. É aqui que se verifica a vertigem e urgência do amor tecnológico. Há uns anos, as televisões portuguesas passavam um anúncio de uma mousse de chocolate a que bastaria juntar água. No caso do amor contemporâneo, é a mesma instantaneidade, a mesma liquidez de sentimentos, os mesmos gestos e frases repetidas, prontas-a-consumir em que deve acontecer o suposto amor. O sociólogo Bauman faz uma descrição desta liquidez contemporânea na sua obra *Amor Líquido:*

[24] «O anonimato do ambiente *on-line* pode ajudar indivíduos com poucas aptidões sociais, ou portadores de estigmas, pela ausência da avaliação social, do medo do embaraço e da rejeição dos outros. Neste caso, estamos a reconhecer as implicações e consequências positivas do anonimato nas relações on-line. Por outro lado, encontramos no ciberespaço indivíduos que, sob o anonimato, apresentam estilos diferentes, apresentam-se de modo diferente do *off-line*, e fazem coisas que não conseguem ou não são capazes de fazer com o parceiro real, falseando assim aspetos importantes do seu self. Então, deste modo, o anonimato parece contribuir para a manutenção da falta de aptidões da pessoa, para a perpetuação das suas dificuldades reais no estabelecimento de relações, porque não permite o confronto necessário ao desenvolvimento da capacidade para a intimidade, e assim, estamos a reconhecer consequências negativas do anonimato». Ana Alexandra Carvalheira, «Cibersexo em Portugal»» in *A Sexologia – Perspectiva multidisciplinar II* (Coimbra, Quarteto, 2003), p. 325.

[25] A condição de anonimato, a ausência das condições específicas de uma relação face-a-face, a possibilidade de desinibição, entre outras, cria condições favoráveis ao estabelecimento de relações íntimas. *Vide* A. Cooper e L. Sportolari, «Romance in Cyberspace: Understanding Online Attraction», *Journal of Sex Education and Therapy*, 22: 1 (1997): 7-14; McKenna, *et al.*, «Relationship formation on the internet: what's the big attraction?», *Journal of Social Issues*, 58 (2002): 9-31; Adam Joison, «Social desirability, anonymity and internet-based questionnaires», *Behavior Research Methods, Instruments Computers*, 31: 3 (1999): pp. 433-438.

[26] «At the same time, this phenomenon of blogging about one's life in (near) total transparency has been connected to current debates about our 'voyeur nation', our 'viewer society'. Voyeurism combined with exhibitionism are the defining characteristics of our current media experiences. They are to be interpreted as a 'perverted' reaction to the ever-increasing erosion of our privacy in this information society. It has been argued that blogging, by contrast, is a form of direct expression of the self, to be denoted as 'empowering exhibitionism'». Paul B. de Laat, «Online diaries: Reflections on trust, privacy, and exhibitionism», *Ethics and Information Technology*, 10 (2008), pp. 60-61.

[27] «Extimacy: Towards an explanation So diarists are typically exposing many details of their inner lives. Their motives seem clear enough. But why do they take the risk of exposing themselves so publicly to the world at large? Why this gamble of extimacy on the scale of the Internet? Notice that bloggers can play it safe if they prefer to do so. Common sense would suggest that intimacies are only to be revealed to 'insiders' who have already shown themselves to be trustworthy ('primary trust'). This would suggest differentiating the level of intimacy around several circles: intimate blogging for insider circles (like relatives, or friends), more cautious blogging for the world at large. Technically, such arrangements can be implemented now (cf. above). The astonishing reality, contrary to expectations, is that most blogs are wholly public. One may argue that ignorance about available privacy options might be involved». *Ibid.*, p. 60-61.

Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos, enfatizando a dissolução dos laços sociais provocados pelo excesso de sinais confusos, que leva a que a capacidade de amar a nós próprios e ao outro seja seriamente afetada.[28] A modernidade líquida dilui os laços sociais, enfraquece a comunicação e aumenta a insegurança. Esta tecnologização da vida, esta mecanização instantânea dos sentimentos, é fruto de uma simultaneidade do tudo no todo (relembre-se Paul Virilio ou Michel Serres a este propósito).

No fundo, joga-se aqui uma curiosa dialética entre interioridade e a exterioridade. Se, por um lado, se pretende recuperar a confiança perdida no jogo do enamoramento, por outro, a afirmação da supremacia do Eu, vê-se confrontada com os mecanismos exteriores que lhe dão consistência. Um tal rompimento de confiança conduz a um desenraizamento da sua intimidade e da sua *ex*-posição, gerando barreiras que são já de si mesmas de confusa espiritualidade.[29]

Para além desta *des*-identificação, o indivíduo moderno vê-se confrontado com paradigmas que não sendo modernos, se reconfiguraram à luz do ritmo avassalador da vida moderna. O paradigma de uma realização (profissional, pessoal, etc.) ou de uma satisfação (recorde-se as indústrias lazer e entretenimento que exploram diversos paradigmas) incute uma des-subjetivação das vivências, das experiências relacionais onde acabam por imperar o disperso, o descontinuo, o desfragmentar da temporalidade, dos instantes, das emoções, das vidas, que continuamente empobrecem o ser humano e geram um tempo sem memória. O homem moderno vive na instrumentalização e teatralização da vida, empobrecendo os seus afetos e a sua inteligência. Ganha sentido, mais uma vez, a crítica do sociólogo Erving Goffman do jogo social como jogo de ilusão, ou seja, o modo como o sujeito apresenta a sua atividade aos outros e a si mesmo, e os modos como orienta e controla as impressões a seu respeito, agora *online*.

Fornecida toda a tecnologia, ao homem contemporâneo basta aceder a um serviço, a uma ligação, ao click instantâneo, para deixar de ser necessário confrontar-se reflexivamente consigo mesmo e com o seu sentido da vida. O amor agora faz-se com "enter" e as capacidades cognitivas redirecionam o seu esforço como armas de sedução. O culto da imagem substitui o culto da *mens sana*, uma vez que a imagem em si mesma, passou a ser uma realidade (ganhou um estatuto ontológico credível) e, portanto a vida do homem moderno tornou-se numa orientação para esse espetáculo de sentido transbordante (face à realidade). O declínio da subjetividade do homem, o declínio do

[28] *Cf.* Zygmunt Baumann, *Amor Líquido. Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*, trad. Carlos Alberto Medeiros (Lisboa: Relógio D'Água, 2006).

[29] «Este rompimento da confiança entre interior e exterior leva à consideração da supremacia do interior que, paradoxalmente, recebe todos os seus traços dos sistemas mecânicos e dinâmicos (agora eletrónicos) a que se tende a reduzir o exterior. O interior, perdido o natural comércio com o exterior, é traduzido numa estrutura analisável: reservatório de energias representativas e expressivas que adquire uma autoridade indefetível. (…) A nossa espiritualidade é reconduzível a uma dimensão espacial e energética, fala-se de campos, domínios, territórios, com os seus detentores legítimos, os seus abusos, os seus vínculos e as suas passagens – passa-se, ou não, de um domínio para outro». Filomena Molder, *O Químico e o Alquimista*, p. 220.

seu sentido de alteridade altera-se e joga-se em favor de um cativeiro que o transforma em objeto de manipulação (como sucede nas industrias do lazer e do espetáculo).[30]

O *Homo Intimus* sente-se assim encurralado numa imperativa necessidade de estar *online*. Isto acaba por coloca-lo numa espécie de entorpecimento entre os domínios da realidade e da ficção em que o indivíduo vive face àquilo que é efetivamente a realidade da vida. O tal hiper-realismo de que Baudrillard falava, mas não só, uma vez que já não é a pura paródia simuladora da realidade mas vivência em plenitude dela. Tudo parece orquestrado para gerar e gerir a imagem daquilo que o homem se vai permitindo ser, sem que no entanto seja efetivamente aquilo que é.

Existem dois grandes fenómenos crescentes: o das redes sociais, dos namoros virtuais, e o mercado, diríamos paralelo, em que se fazendo uso da mesma tecnologia se procura, de certo modo, reverter o efeito da rede social, ou seja o do negócio do *des*-amor. Comecemos por este último. Numa rápida busca pela internet descobrimos sites que ensinam, – qual manual de instruções –, a «como terminar um namoro», «descubra se ele/ela lhe é fiel», «como fazer o seu namorado deixá-la» (que permite fazer um jogo de inversão e desresponsabilizá-los moralmente), etc., ou então aqueles outros como «O tarot do amor», «o termómetro do amor», e outros semelhantes, que procuram eletronicamente clarificar se há magia, encanto, fascínio entre dois seres humanos. Claro que isto vem confirmar uma outra prática mais antiga quando não havia internet, de revistas e de jornais ou jornais. Também nalguns comerciais da televisão de anúncios de chamada de valor acrescentado, que, por artes mágicas, escrevem o nome de ambos os candidatos ao amor e se fica a saber o grau de compatibilidade, o grau de fidelidade, o alcance da paixão, etc., ou mesmo se existe uma cara-metade.

Lipovetsky na *Cultura Mundo*, fala da abundância de manuais que aparecem neste sentido. Veja-se por exemplo, alguns títulos, que falam por si mesmos: *69 formas de agradar ao seu amante*, *101 maneiras de ter uma boa vida sexual*, ou então os já consagrados *A lei da atração*, *O jogo do amor- saiba como vencer* ou os inúmeros Kamasutras de bolso, ilustrados ou não, até aos pós-modernistas que se dedicam aos mais bizarros temas e recolha de curiosidades, por exemplo, *A angústia do chato antes do coito – 36 perguntas sobre sexo que nunca fez a si próprio*. É de crer que no meio desta abundante coleção de originais faltará um livro essencial: o amor para totós.

Este domínio sobre a vida íntima (ou que se queria íntima) acontece porque se percebeu que o amor é um negócio de grande potencial, e que deixa perceber não só a

[30] Debord aponta mesmo o insucesso da filosofia em detrimento do espetáculo devido à renunciaque ela faz da categoria do ver: «o espetáculo é o herdeiro de toda a fraqueza do projeto filosófico ocidental, que foi uma compreensão da atividade dominada pelas categorias do ver; assim como se baseia no incessante alargamento da racionalidade técnica precisa, proveniente deste pensamento. Ele não realiza a filosofia, ele filosofa a realidade. É a vida concreta de todos que se degradou em universo especulativo». Guy Debord, *SS*, cap. I, aforismo 19.

fragilidade em que o humano se vê mergulhado, mas a sede que o humano tem de amor. É um amor consumível, ao mesmo tempo comercial e nostálgico.

Voltando ainda às redes sociais, fenómeno crescente, que gera infoexcluídos, porque hoje constitui-se como uma obrigação (tal como é obrigatório dominar o ambiente Windows para qualquer emprego sob o risco de ser rotulado de analfabeto digital), mas sobretudo como lugar de apresentação e promoção. O culto da imagem, associado à apresentação e a um intrincado sistema de propagação de amizades virtuais, despoletou um "gosto" (os *likes*) generalizado que leva a que empresas e indústrias sigam a lógica generalizada de sedução. Seja, por exemplo o *Facebook*, com mais de 400 milhões de seguidores (cerca de 10 mil novos utilizadores por dia), que, se fosse um país, seria o terceiro maior do mundo, tem-se desenvolvido segundo esta lógica.[31] A sedução da imagem pessoal (que não é uma novidade da modernidade) traduz uma exaltação do prazer estético que tende a substituir o papel da consciência e, portanto, a criar uma amálgama hedonista-ficcional de fácil agrado e propagação. Pergunta-se: é apenas isto que está realmente aqui em causa, quer dizer, haverá ainda algo mais para além do culto da imagem? Está também um desejo de imortalidade. Refere John Gray:

> o culto do ciberespaço representa uma continuação da fuga gnóstica do corpo. O ciberespaço oferece uma promessa de eternidade mais radical do que aquilo que Gibson chamou "a falsa imortalidade da criogenia". (…) Os cibernautas que procuram a imortalidade no etéreo estão dispostos a despojarem-se dos seus corpos por amor a uma existência sem morte no etéreo. Talvez um dia consigam o que anseiam, mas isso acontecerá ao preço de perderem as suas almas animais.[32]

Talvez o melhor exemplo desta asserção de Gray seja a plataforma *Second-Life* que inclusivamente se permitia realizar transações comerciais como se se estivesse a viver uma vida real. A segunda vida seria como que o desejo de viver o sonho da vida, de materializar aquilo que se desejaria ter sido, ou mesmo de viver eternamente. Este desejo platónico-cristão de perdurar para além da carne é também expressável nas mensagens, nos feitos que queremos deixar aos vindouros, como a realização de vídeos colocados em plataformas como *Youtube* ou *Vimeo*.

Em boa verdade, já Paul Virilio há cerca de duas décadas atrás alertava para este fenómeno: «com a cibersexualidade as pessoas já não se divorciam, desintegram-se».[33]

---

[31] «One of the electronic diary systems, Facebook, began in 2004 as a social network site. It now has at least 400 million members, and has daily site visits that number in the billions. Each member posts personal material on a ''wall'' and sets up links with ''friends.'' Having spent some time reading the interactions among these friends, one Facebook user wrote, ''it's even better than eavesdropping on people's conversations''». John L. Locke, *Eavesdropping, An Intimate History* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 191.

[32] John Gray, *Sobre humanos e Outros Animais*, 127.

[33] Refere assim Paul Virilio, alertando para essa nova dimensão que se joga no afastamento/aproximação dos intervenientes: «com a cibersexualidade as pessoas já não se divorciam, desintegram-se. A realidade propriocetiva torna-se subitamente imprópria e tudo se

Claro que esta desintegração do sujeito sustenta-se numa mutação e deflagração rápida das tecnologias de ação à distância, a par de uma adaptação subjetiva e consciente que alterou as formas de estar e de nos arrancar ao mundo e ao quotidiano. Como diz Paul Virilio, aquilo que até agora era vital como a copulação, que exigia presença, corpo, passou a ser dominado por essa perspetiva (abstrata) de "tocar à distância", de sentir e emocionar-se à distância, de consumar o "ato carnal" estando "ligado" a outrem.[34] Trata-se (da procura) de uma excitação virtual, de um sobre excitamento que pode levar ao contágio desenfreado de uma "relação virtual" (como no caso extremo que é posto pelo filme *HER*). Tais ligações podem e poderão conduzir à desfragmentação – se é que já não o fazem –, de entre outras coisas, da noção de família.[35]Porque acontece tudo isto? Em primeiro lugar pela confusão e alienação mental em que o sujeito contemporâneo se encontra submerso; e depois porque o amor, como diz Edgar Morin, está enraizado no nosso ser corporal e nosso ser mental, e neste sentido, diz o autor, «o amor procede da palavra e, ao mesmo tempo, precede a palavra».[36] Ou seja, segundo o autor, o ser humano no processo de hominização não só conservou como desenvolveu a afetividade. Pode ser que, afinal, as plataformas de conversação online apenas registem a urgência de um amor efetivo na contemporaneidade, e, por isso, as pessoas acabem por combinar encontros na vida real a partir de um chat.[37]

O humano tem sede de afetividade, de amor, de atenção. Mas, pergunte-se, será que desenvolveu mesmo a afetividade? Será que a telescrita tem uma tal capacidade? Repare-se que até mesmo a afetividade e emotividade sofreram alterações profundas, quer na forma de expressão quer na forma de sentir. Veja-se o famoso internetês LOL -

---

joga no afastamento recíproco. Instala-se assim uma conjunção discreta, furtiva, fundada já não na atração mas na rejeição, na respulsão das partes em presença. Graças a esta copulação dos que já não são "conjugues", a estética da desaparição anula-se, por sua vez, diante da ética da necessária desaparição do "próximo", do esposo, do amante, em proveito desse "longínquo" que Nietzsche, outrora, nos recomendava que amássemos…» Paul Virilio, *A Velocidade de Libertação*, trad. Edmundo Cordeiro (Lisboa: Relógio D'Água, 2000), p. 139.

[34] «Aquilo que até agora era ainda "vital", a copulação, torna-se de súbito, facultativa e transforma-se numa prática masturbatória telecomandada… Num momento em que se inova com a fecundação artificial, a engenharia genética, consegue-se igualmente interromper o coito, a disjunção das relações conjugais dos sexos opostos, com a ajuda de um equipamento biocibernético que utiliza captores distribuídos pelos órgãos genitais. "*O que o homem tem de mais profundo é a pele"*, sustentava Paul Valéry. É aqui que intervém a última perspetiva: a *perspetiva táctil* do pretenso "tocar à distância" que vem hoje rematar as perspetivas claássicas da audição e da visão, e nada podemos adivinhar do excesso de cibersexualidade sem esta *paradoxal perspetiva cutânea*. Paul Virilio, *op. cit.*, p. 141.

[35] São de advertência e crítica as palavras de Paul Virilio: «sendo o consumo virtual do *ato carnal* para os pares "ligados" aquilo que a comunidade virtual representa já para a sociedade civil dos que estão ligados à INTERNET, iremos assistir amanhã a um divórcio assombroso. De facto, se as tecnologias industriais favorecem progressivamente o declínio da família *alargada* do mundo rural em proveito da família *burguesa* e depois da tão bem designada família *nuclear*, durante o crescimento urbano do século passado, o fim da supremacia da proximidade física na megalópole da era pós-industrial não se contentará já em promover o desenvolvimento da família *monoparental*, provocará ainda uma rutura mais radical entre o Homem e a mulher, ameaçando diretamente o futuro da reprodução sexuada… o corte "parmenidiano" entre o princípio masculino e feminino será alargado pelas experiências do amor à distância». *Ibid.*, p. 142.

[36] Edgar Morin, *Amor, Poesia, Sabedoria*, p. 19.

[37] «De maneira que em muitas ocasiões dois correspondentes decidem retirar-se de um *chat* para passarem a comunicar-se privadamente por correio eletrónico, para construir uma relação de maior intimidade afetiva entre ambos. Isto significa que o uso da rede é em bastantes casos instrumental e transitório, utilizado para conhecer outras pessoas, as quais se desejam encontrar pessoalmente fora da rede, em 3-D». Román Gubern, *O Eros Eletrónico. Viagem pelos sistemas de representação e do desejo*, trad. Luís Filipe Sarmento (Lisboa: Editorial Notícias, 2001), p. 127.

Lots of Laughs (muitas risadas) ou *Laughing out Loud* (rindo muito alto), e também *Lots of luck* (que acabou por cair em desuso), ou para expressar admiração e espanto a *OMG* (oh my god!). Convém admitir que será difícil o amor proceder de um LOL, ou estará o *Homo Intimus* de tal forma enredado e formatado que aceita tal facto como uma disposição mental suficiente para inventar o amor? Para que este processo possa ser ainda mais facilmente assimilado, houve necessidade de dar a ver os ânimos da anima, e surgem os *emoticons* (figuras que começaram por ser *smiles* amarelos e representados com diversas expressões) que tantas vezes ganham vida pulando ou chorando com o intuito de expressar o estado de espírito do cibernauta. A questão é que se parece ter aceitado que estes *emoticons* podem expressar estados de ânimo, mas será que de facto representam alguma coisa? Sabe-se que a linguagem tem as suas limitações, é certo, mas não se prestam mais a equívocos estas figuras do que a supostos entendimentos do sentimento? É igualmente de referir as limitações que a palavra escrita impõe num *chat* e que dão azo a más interpretações (não raras vezes pessoas são apanhadas a discutir com alguém que está do outro lado).

Não se pretende aqui discutir da validade ou da qualidade que diminui ou aumenta os laços sociais; todos sabemos, de um modo ou de outro, que na internet reside o poder de potenciar amizades, de elevar a autoestima (se se considerar que o narcisismo pode ter um papel positivo neste contexto), de promover encontros e relações íntimas. No entanto, também serve para promover inseguranças ou mascarar dificuldades (afetivas, sociais, cognitivas), para potenciar movimentos intersubjetivos como a traição e ou o sexo virtual (ou real), encurtar distâncias ou aumentá-las, como fragilizar relações próximas com os familiares, de causar danos sociais irreparáveis, como crimes, violações e conflitos (de diversa ordem e que se encontram muitas vezes acima da lei, basta espreitar a *DeepWeb* para se perceber isso), de promover o isolamento, de potenciar tendências depressivas, entre outras. Um desses fenómenos estimulado pela internet diz respeito a essa vasta área designada por cibersexo que num primeiro momento se caracteriza pela forma como duas ou mais pessoas através de uma rede informática poderiam realizar sexo virtual através de mensagens explícitas ou não, que descreveriam uma relação sexual como se estivessem fisicamente juntos, e que com o avançar da tecnologia se opera através de webcams e outros *gadgets*.[38]

Diga-se que, pelo avanço natural que ocorreu nesta área, foi desenvolvida toda uma nova terminologia para caracterizar este tipo de vivências sexuais, que vão muito

[38] Segundo Raymond Noonan, o cibersexo envolve a troca de mensagens eróticas ou fantasias sexuais por meio do computador, com outra pessoa *online* ao mesmo tempo, verificando-se na maior parte das vezes a masturbação. Raymond J. Noonan, «The psychology of sex: a mirror from the internet», in Jayne Gackenbach, *Psychology and the Internet: Intrapersonal, Interpersonal and Transpersonal Implications*, (London: Academic Press, s/d.), pp. 143-168.

além do cibersexo,[39] o que por sua vez, gerou e despertou para essa nova realidade da intimidade humana.[40] O mais polémico modelo de conversação *online* (baseado num jogo de que só mentes criminosas gostavam, não de jogar, mas de fazer jogar: a roleta russa), é o *chatroulette*. Substituindo-se a arma pela *videocam* tem-se um *chat* que aleatoriamente seleciona um parceiro de conversação que não raras vezes se encontra vestido. Aqui a relação de comunicação é facilmente transmutada numa relação visual cujos contornos pornográficos facilmente se adivinham. Este jogo, que não chega a ser de sedução, leva a uma antropomorfização com o computador, e a uma formatação do desejo que submete o cibernauta a uma obsessiva dependência (em muito semelhante àquela que as criancinhas experimentaram com o aparecimento dos vídeo-jogos ou com o já muito ultrapassado *tamagochi*).

A recriação de uma relação instantânea, até então impossível, define uma nova ordem de representação do desejo, ou, se preferirmos, inventou-se o *eros eletrónico* (expressão de Román Gubern). O cibersexo ou *netsex* como atividade sexual *online* assume-se aqui como um dos paradigmas de análise da nova sexualidade contemporânea, cujas motivações essenciais radicam na conveniência, na segurança e na frequência (a na maior parte das vezes, na dependência).

Note-se, no entanto, e aqui deve ser feita esta ressalva, o amor tecnológico não é algo que surge necessariamente com a internet. Na verdade, o *medium* é novo e diferente mas não é mais que uma reinvenção de outros processos que já se utilizaram no passado. Assim, talvez, o sentido da tecnologia deve ser alargado, basta que se recorde alguns casos do passado recente da história de Portugal: quantos casos de amor não se consumaram pelo telefone? Por carta? Na história recente há vários exemplos a demonstrá-lo, nomeadamente com as chamadas «madrinhas de guerra». E os anúncios, muito antes da internet, em jornais e revistas: «senhor viúvo, 60 anos, de boa posição social, deseja senhora em idêntica situação. Contactar…».

A verdade é que o *Homo Intimus* aderiu pacificamente a esta nova terminologia dos LOL's e *emoticons* porque lhe "dá jeito", porque lhe permite uma certa desinibição, ainda que isso se pague bem caro num futuro próximo, nomeadamente com o

[39] Um exemplo de como esta área está sempre em mutação é ler-se o esclarecimento dado por Román Gubern (na sua obra de 2001), sobre o cibersexo já se encontrar ultrapassado: «As distinções são importantes neste terreno ainda sujeito a experiências, pelo que é bom esclarecer que o cibersexo admite três opções, no que respeita à escolha do par desejado ou destinatário da iniciativa erótica, a saber: 1 – Cibersexo com um sujeito real, que participa ativamente no ato à distância. 2 – Cibersexo com um substituto icónico do sujeito real desejado. 3 – Cibersexo com um sujeito inventado». Román Gubern, *op. cit.*, p. 185.

[40] Referimo-nos à terminologia própria que existe dentro deste contexto e que nalguns casos, já figuram em dicionários ou enciclopédias. Temos, para além daquelas que já entraram no vocabulário quotidiano (como phone sex, virtual sex, cybersex): *Grooming* (traduzido em português é algo como catação) caracteriza todo o conjunto de ações e comportamentos levado a cabo por um adulto para criar amizade com crianças com o intuito de as conduzir a uma relação emocional e diminuir as suas inibições para abusar sexualmente delas; *Sexting*, a prática de enviar mensagens sexuais explícitas primariamente através de telemóvel; *Cyberbullying*, a prática da utilização de informação cibernética geralmente entre jovens, com o intuito de magoar ou assediar alguém de uma forma deliberada (que pode envolver chantagem com fins sexuais). Utiliza-se também *Cyberstalking* ou *Cyberharassment* quando utilizada de adultos para adultos e com fins explícitos de ganhos sexuais.

enfraquecimento das capacidades linguísticas e cognitivas, como os estudos estão já a comprovar. Esta economia das palavras que procura a maximização do tempo e das sensações, acaba por alterar significativamente as perceções ou as noções sobre o amor, o corpo e o desejo. Refere-se a este propósito Bragança de Miranda dizendo: «as novas tecnologias, indissociáveis como são da tecnologização da palavra (*logotécnica*, como diz Lyotard), estão a ir além desta, atingindo a imagem, os corpos e até o próprio desejo do sujeito humano».[41]

Segundo o famoso psicanalista Willy Pasini, no seu último trabalho *Os Novos Comportamentos Amorosos*, o século XXI viu surgir um novo tipo de casal, dito 'sensorial'. É um casal caracterizado pela procura de sensações fortes, com um forte investimento na vertente sexual e na partilha e realização de fantasias e desejos. Que melhor forma de realizar esta felicidade e liberdade senão pela tecnologia? *Sites* de encontros, redes sociais específicas, sites para todos os gostos, diversificam a oferta e a procura, tendo como máxima subjacente, «viva a sua sexualidade».

Percebe-se pois que a tecnologia em causa permitiu em grande parte o aparecimento dos «casais sensoriais»; a facilidade de expressão aliada a uma suposta liberdade, que é materializada na expressão de «relação aberta», permite a abertura de portas e encontro entre semelhantes e, portanto, à realização pessoal dos mesmos. O desejo e a sexualidade são vividos agora de modo mais dinâmico, centrando muita da atenção da e na relação.[42] Por isso, muitas das noções tradicionais como casamento e divórcio sofreram inevitáveis alterações. Não é pois de admirar que o centro da vida moderna se tenha constituído como uma imagem de jovialidade, sucesso e de descomprometimento em relação aos valores tradicionais, dando origem a novas e estéreis configurações do amor no espaço público.[43] Então, como lidar com o amor tecnológico? Como entender estes novos comportamentos?

Como dissera Nietzsche, «há sempre um pouco de loucura no amor mas há sempre um pouco de razão na loucura». Note-se que uma das grandes conclusões dos estudos realizados revela que, quando uma pessoa que criara um perfil numa rede social, encontra o "objeto" do seu desejo, a primeira atitude que toma é deixar de estar online ou encerrar a página. Isto acaba por revelar a autenticidade do verdadeiro

[41] J. A., Bragança de Miranda, *Queda sem Fim*, p. 18.

[42] «Hoje em dia, prevalece uma construção social baseada na ideia de que a vida sexual constitui um aspeto central, senão mesmo *o* aspeto central, de uma relação. Este facto resulta numa acrescida preocupação com o sexo. (…), a nova importância da sexualidade resulta de alterações sociais relevantes. Os objetivos do casamento transferiram-se da necessidade económica para o desejo e necessidade de partilha afetiva». Manuel João Quartilho, *op. cit.*, p. 146.

[43] «As medidas de 'sucesso' pessoal privilegiam hoje a vitalidade física, a fruição jovial, a posse de bens materiais. O divórcio tornou-se socialmente mais aceitável, gerando uma maior instabilidade aparente nas relações. As mulheres aprenderam a encarar a sexualidade como uma forma de prazer, separada da reprodução. Finalmente, as pessoas parecem investir mais nas relações pessoais, no espaço privado, como forma de contrariar os sentimentos de desvalorização e anomia a que se arriscam no espaço público». Manuel João Quartilho, *Ibid.*

enamoramento que Alberoni defende, mas também, e acrescente-se, o receio de uma concorrência que pode surgir de uma outra urgência alheia. De facto, também se percebe que a abertura proporciona um *modus vivendi* de conquistas contínuas que só era visível em personagens literárias como Don Juan (o personagem que corre *para* e fuge *de*). Mais do que a conquista a sedução era sobretudo o jogo de captar o desejo do outro, tal como também acontece em muitas das redes sociais onde o jogo amoroso tem lugar, e por isso, só é condenável moralmente porque serve o desejo narcísico do sedutor ou sedutora, gerado na ilusão.[44]

O amor tecnológico acaba por revelar mais do que a dependência em relação à tecnologia, a dependência que o *Homo Intimus* tem em relação ao amor – não ao amor tecnológico, não ao amor bioquímico, mas ao amor inexplicável e metafísico que acalenta a intimidade da mente. A sede de relação que se encontra na intimidade da mente do *Homo Intimus* não pode ser negada, embora se encontre profundamente fragilizada e em risco de cada vez se ir perdendo gradualmente. A mais recente "prova" desta fragilidade do ser humano é visível na aposta do comércio e indústrias ligadas à criação de robôs sexuais – *sexbots* –, que podem vir a confirmar o pior cenário possível para a humanidade: o do seu desaparecimento prematuro.

[44] «Seduzir é assim proceder com perfídia, a fim de ganhar um poder sobre o objecto da sedução, e colocar este último ao serviço das finalidades do sedutor. O que a moral condena na sedução não é mais do que o prazer narcísico do sedutor, que por isso mesmo será concebido como agente de corrupção. O prazer que, enquanto deleite estético, o sedutor pode proporcionar ao seduzir será correlativamente estigmatizado como ilegítimo, e sua própria intensidade o configurará como mau, como pecaminoso, etc.; sobretudo, o trará para a esfera do ilusório». Renato Mezan, *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005, p. 25.

Capítulo 19

A Técnica, o Trabalho e a Obrigação da Felicidade.

Pensar a técnica a partir da metafísica. Poeticidade do mundo ou abandono ontológico? O que é sustentável no mundo: ambiente e tecnologia. O trabalho e a alienação do trabalho. Outras formas de alienação escondidas no imperativo da felicidade. O sujeito suposto viver em intimidade. A intimidade como baluarte de resistência à alienação.

A reflexão que Heidegger opera em torno da técnica moderna diz respeito a uma crítica geral traçada em torno da metafísica e do pensar ocidental, ou, se se preferir, traçada em torno de uma perspetiva existencial-metafísica, pelo que a crítica heideggeriana ao pensamento técnico não começa apenas na conferência, no texto pronunciado na Universidade Técnica de Munich em 1953, *A Pergunta pela Técnica*, mas muito mais cedo, e remonta mesmo a *Sein und Zeit*, segundo George Steiner (o que de algum modo é facilmente verificável).[1] Já na *Carta sobre o Humanismo*, o filósofo se referia ao quadro geral dado entre o pensamento da metafísica e da técnica, que é

> na sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com o seu nome, até à *τέχνη* dos Gregos, mas ela origina-se ontológico-historialmente da *τέχνη* como um modo de *αληθευειν*, isto é, de tornar o ente manifesto. Enquanto uma forma de verdade, a técnica funda-se na história da Metafísica.[2]

Na conferência intitulada *A Fundação da Imagem Moderna do Mundo pela Metafísica*, datada de 1938, e que viria a resultar no texto *O Tempo da Imagem do Mundo*, Heidegger começa a ocupar-se dessa temática, na senda aliás do seu mestre Husserl, que dois anos antes, havia escrito *A crise das ciências europeias* e onde alertava para que «as meras ciências de factos, produziam meros homens de facto».

O que está em causa no pensar de Heidegger acerca da técnica é o agir do homem ocidental que se tornou técnico. É uma conduta do homem face a tudo aquilo que o rodeia, e que portanto, assume pela ótica da técnica a realidade como subordinada a ela. Arriscando assim dizer que a essência da técnica moderna se confunde com a essência do homem ocidental, que, como se sabe através da História, estabeleceu a razão calculadora, levando ao "esquecimento" do ser.

Este esquecimento traduz no fundo a perda da identidade do homem. Se já não há nada do ser e da verdade, o homem entra num deslumbramento vertiginoso pelo ente e

[1] Diz George Steiner: «uma crítica do conceito de tecnologia no seu todo. Embora apenas vinda a público em 1953, *Die Frage Nach der Technik* inclui argumentos e reflexões que remontam a *Sein und Zeit*. O que é novo e proibitivo é a densa idiossincrasia da última linguagem de Heidegger». George Steiner, *Heidegger*, trad. João Paz (Lisboa: Dom Quixote, 1990), p. 116.

[2] Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 64.

acaba por destruir a natureza. Encare-se esta problemática do esquecimento do ser, segundo uma análise feita por intermédio do *Logos* originário como paradigma de compreensão para o *tekhnologos*,[3] sendo, como se sabe, o *Logos* o discurso originário (poético) que falava dos entes no seu reino (*φύσις*).[4]

Então, como perceber o problema da relação entre técnica e homem? A essência da técnica é uma produção, um des-velamento, só que não desvela como uma *poiésis* (um fazer) quer dizer, é uma *pro*vocação que submete a *physis* a um requerimento técnico. Um requerimento que obriga à cedência, à acumulação, expropriando a natureza do seu dar-se-poiético no mundo, como sucede numa central termo-elétrica, numa mina de carvão.[5] A técnica moderna caracteriza-se por provocar a natureza mediante a sua solicitação. É a partir deste modo de entender e tratar a natureza que o perigo se estabelece. O *Ge-stell* é esse plano reuninte e estruturante que coloca o homem em relação com a técnica moderna, interpelando-o e levando-o a responder, desocultando os entes de modo determinado. Ao *Ge-stell* pode chamar-se a "estrutura de requerimento" em que a provocação íntima se anuncia.[6] O *Ge-stell* é aquilo que "põe o homem a caminho", que o envia para o desvelamento do real de uma determinada maneira. A este envio para um desvelar chama Heidegger "destino" (*Geschick*). Para Heidegger, o destino é a essência de toda a "história acontecida" e que, tornando o fazer humano representável, funda a História.[7] O *Ge-stell* remete para um desvelar mas é ele próprio orientado pelo destino como será todo e qualquer modo de desvelar. A *ποίησις* é, assim, e dado que é uma forma de desvelar, a expressão do destino. Desvelar o que é, supõe sempre um "caminho" de trazer-aí, que é a tarefa do homem – metafísica do agir.

No texto *O Tempo da Imagem do Mundo*, Heidegger coloca em análise um conjunto de fenómenos que vincam e definem a modernidade, dos quais se pode destacar a técnica de máquinas, em que esta surge como «uma transformação autónoma da prática» e, portanto, configura e permanece como «o rebento até agora mais visível

[3] *Vide*: Jean-François Lyotard, *O Inumano. Considerações sobre o Tempo*, trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre (Lisboa: Editorial Estampa, 1997).

[4] Veja-se por ejemplo a seguinte passagem: «Y porque, una vez más, no sólo se usa λόγος en la significación de λέγειν, sino al par en la de λεγόμενον, lo mostrado en cuanto tal, y porque esto no es otra cosa que lo ὑποχείμενον, lo que como "ante los ojos" sirve siempre ya de *fundamento* a todo posible "decir de..." y "decir que...", quiere decir λόγος *qua* λεγόμενον fundamento, razón de ser, *ratio*». Martin Heidegger, *El ser y El Tiempo*, p. 44.

[5] Estabelece-se, portanto, a partir do próprio homem, dado que a essência da técnica moderna se deixa ler pelo mesmo dispositivo a partir do qual o homem é entendido, isto é pela *Ge-stell*; ou seja, a provocação ou interpelação própria da técnica moderna é também o que reúne o homem e o inclui num certo estado de desocultamento.

[6] «Arraisonnement (*Ge-stell*): ainsi appelons-nous le rassemblant de cette interpelation (*Stellen*) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le provoque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du 'commettre'». Martin Heidegger, «La question de la technique» in *Essais et Conférences*, trad. André Préau (Paris: Gallimard, 1959), p. 27.

[7] «L'essence de la technique moderne met l'homme sur le chemin de ce dévoilement par lequel, d'une manière plus ou moins perceptible, le réel partout devient fonds. Mettre sur ce chemin – se dit, dans notre langue, envoyer. Cet envoi (*Schicken*) qui rassemble et qui peut seul mettre l'homme sur un chemin du dévoilement, nous le nommons *destin* (*Geschick*). C'est à partir de lui que la substance (*Wesen*) de toute histoire se détermine». *Ibid.*, p. 33.

da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna».[8] Num texto posterior, uma palestra proferida em 1962, intitulado, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Heidegger alerta a posição do homem face à técnica: «a técnica moderna passa, como qualquer técnica mais antiga, por coisa humana, inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem».[9] Surge assim uma espécie de obscuridade ontológica, quer dizer, parece que Heidegger vê o lugar do homem na terra com uma certa ambiguidade espacial: por um lado, o homem é aquele que provoca e solicita a natureza, e, por outro, por esta mesma provocação é o próprio homem provocado e solicitado. No seio desta dialética, é o próprio homem que irá encarar o pagamento da fatura do esquecimento do ser: encontro da práxis tecnicizada no encontro com os homens.[10] O perigo é tanto maior quanto decorre a partir do *Ge-stell*. Mostram-se em dois sentidos distintos, a saber, 1) quando o desvelado se apresenta não como ente, simplesmente, mas já como "existência", e 2) quando o homem, ao serviço do *Ge-stell* (provocação requerente) se torna o agente exclusivo e solicitador de "existências". Neste caso o perigo está no homem se tornar, ele próprio, apenas uma "existência" entre existências (como parece ter-se tornado de facto) de o homem se alhear da (sua) intimidade que desenvolveu com o mundo.

A técnica surge como o (modo desse) domínio do artefacto pelo homem. A ilusão que daí decorre – se é que se pode falar em ilusão pois mais parece ser uma *de*cisão (isto é, uma rutura assumida com a interpelação, qualquer que ela possa ser) –, é a de que o homem pensa encontrar-se apenas a si mesmo e só a si, encontrando-se sempre no exercício deste domínio sobre a Natureza. Sublinha Heidegger com as palavras de Heisenberg: «todavia, a verdade é que hoje o homem não se encontra em nenhum lado consigo mesmo, isto é, com a sua essência».[11]

De facto, é esta a realidade que o texto sobre a técnica acaba por expressar: o homem, encerrado na estrutura de provocação que é o *Ge-stell*, deixa de se ver como "o

[8] Martin Heidegger, *O Tempo da Imagem do Mundo*, trad. Irene Borges Duarte (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian), p. 122.

[9] Martin Heidegger, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, trad. Mário Botas (Lisboa: Ed. Vega, 1995), p. 17.

[10] Pedro Laín Entralgo coloca num horizonte de interrogações acerca do lugar do homem e adianta de modo sucinto as seguintes respostas: «2ª Haciendo mi vida en el mundo, com qué me encuentro? Primera respuesta: con cosas naturales. Debo conocer, en consecuencia, algo de lo que acerca de las cosas naturales dice la ciencia atual. Más precisamente: debo tener alguna idea de lo que ha sido la revolución del universo, desde la gran explosión inicial hasta su configuración atual, desde la partícula elemental hasta la galaxia, desde las protocelulas hasta las plantas fanerógamas y los símios antropoides. 3ª Haciendo mi vida en el mundo, con qué me encuentro? Segunda respuesta: con artefactos, desde las ropas con que me visto y los cubiertos con que como hasta los aparatos de que me valgo y a que recurro, el interruptor elétrico, el teléfono y el televisor, el automóvil, el avión y el cinematógrafo, el bolígrafo, el ordenador y la fotocopiadora. Con la creciente tecnificación de la vida, más veces me relaciono con artefactos que me encuentro con cosas naturales. Si quiero ser hombre culto debo saber, por consiguiente, que es la técnica y cuáles son las líneas principales de su arrolladora presencia en el mundo atual. 4ª Haciendo mi vida en el mundo, con qué me encuentro? Tercera respuesta: con los demás hombres, en tanto que miembros de la colectividad en que existo. Para ser hombre culto atual, pues, debo tener una idea de lo que es la sociedad a que pertenezco – sociedad en general, grupos humanos que la componen, modos de la relación entre ellos y dentro de ellos – y de cómo se entiende hoy la comunicación entre sus individuos». Pedro Laín Entralgo, «El problema Alma-Cuerpo en el pensamiento actual», p. 34.

[11] *Vide* Martin Heidegger, «La question de la technique», p. 36.

interpelado", e deixa de se reconhecer como a abertura fundamental na qual *ek*-siste, no qual se projeta para fora de si nessa dialética íntimo/extimo, perdendo assim o verdadeiro sentido de si no mundo, ou, para se usar as palavras de George Steiner «apanhado na *Gestell* tecnológica, o ser não é tornado radiante, não é alojado/dotado de casa e sim, pelo contrário, "desperdiçado", "feito brilhar enganosamente", "falsificado". E quaisquer que sejam os milagres da engenharia, aterragens na lua inclusive, as consequências para o homem são destrutivas».[12]

Isto é tanto mais verdade quanto mais destrutiva se tornar a técnica, tanto mais destrutiva quando instiga o uso da força (quando serve interesses privados ou políticas económicas), à violência como fez questão de alertar Hannah Arendt,[13] à própria possibilidade de aniquilação do homem e da vida na Terra como também alertou Jean Chaline na sua análise histórica da evolução biológica do homem.[14] Como entender a posição de Heidegger em relação à *τέχνη* e à efetivação? Como compreender este embaraço metafísico entre o homem e a sua aparente mais alta realização? Para Jacques Taminiaux, deve-se a uma sobreviolência do *Dasein* em relação ao surgimento do ser:

> o ser cujos nomes iniciais são φύσις – surgir e desabrochar que subsistem -, λογος – reunião de forças antagonistas -, δίκη – ordem que ajusta e obriga – é de natureza fundamentalmente polémica: é um aparecimento que, por um lado, se sustenta e, por outro, é ameaçado no seu próprio aparecer pela sua queda na pura aparência (άλήθεια). O ser assim entendido desorienta/desenraíza, subtrai ao habitual e inquieta. É uma sobreviolência (*Übergewalt*) à qual é necessário que o homem responda.[15]

O homem é precisamente aquele que joga e realiza o jogo da poeticidade no mundo, em que o mundo é aquele horizonte invisível onde se desenrolam todos os acontecimentos das coisas visíveis e, portanto, embora não se reconheça, é o homem o fabricante do melhor e do pior dos mundos possíveis, da criação desse mundo tecnológico que pode pôr tudo em causa, desde a natureza humana,[16] ou da arte que

---

[12] George Steiner, *op. cit.*, p. 118.

[13] Refere a autora a propósito da violência: «uma vez que a violência – distinta do poder, força ou vigor – necessita sempre de instrumentos (conforme afirmou Engels há muito tempo atrás), a revolução da tecnologia, uma revolução nos processos de fabricação, manifestou-se de forma especial no conflito armado. A própria substância da violência é regida pela categoria meio/objetivo cuja mais importante característica, se aplicada às atividades humanas, foi sempre a de que os fins correm o perigo de serem dominados pelos meios, que justificam e que são necessários para alcançá-los. Uma vez que os propósitos da atividade humana, distintos que são dos produtos finais da fabricação, não podem jamais ser previstos com segurança, os meios empregados para se alcançar objetivos políticos são na maioria das vezes de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos». Hannah Arendt, *Da Violência*, trad. Maria Claudia Drumond (São Paulo: Grupo Estudos de Hannah Arendt da Universidade de São Paulo, 1985), p. 3.

[14] «O homem é a única espécie que aperfeiçoou armas exo-somáticas – nucleares, por exemplo – que fazem dele a primeira espécie que adquiriu a possibilidade de se destruir e, até, de destruir todos os sinais de vida à superfície da Terra. Existe, pois, um desequilíbrio entre o desenvolvimento tecnológico e o nível espiritual médio da humanidade». Jean Chaline, *op. cit.*, p. 123.

[15] Jacques Taminiaux, *Leituras de Ontologia Fundamental – Ensaios sobre Heidegger*, trad. João Carlos Paz (Lisboa: Instituto Piaget, 2000), p. 239.

[16] Vejam-se as palavras de John Gray a este respeito: «os que desdenham o potencial de destruição das novas tecnologias só o fazem por ignorarem a História. Os *pogroms* são tão velhos quanto a Cristandade; mas sem caminhos de ferro, telégrafo e gases venenosos,

poeticamente a exalta.[17] A poesia traz, no seu modo de trazer-aí, o belo, o verdadeiro, o que aparece de modo mais puro. No entanto, nada garante nem pode garantir que a arte possa trazer e assegurar a manutenção do "que salva". Esta conceção, para além de nada assegurar, é de algum modo prematura e o pensamento de Heidegger viria a evoluir relegando a arte como um mero acontecer da verdade num sítio incerto,[18] te que apenas assume o papel que o jogador que se senta à mesa para jogar cartas sem saber que cartas lhe irão calhar. Irene Borges Duarte refere por isso que: «o testemunho do último Heidegger parece corroborar a suspeita de que a arte já não é uma forma essencial da verdade. Na entrevista a *Der Spiegel*, a arte e a literatura contemporâneas eram qualificadas algo obscuramente como 'destrutivas'».[19] A que se deve tal viragem? Há um caráter de ilusão na arte que não permite a reconfiguração desse lugar a que Heidegger alegava através do ditado de Hölderlin de que onde estava o perigo, crescia também o que salvava. A verdade que se esconde aqui deve ser dita de forma clara: há na arte um certo caráter de ilusão em que o homem, ao se relacionar com ela, nada se opera na sua existência, não há qualquer transfiguração no sujeito. Perante tal aparato argumentativo, a verdade parece ser outra e requer nova pergunta: a que se deve o caráter meramente ilusório da arte, ou, a que se deve a tensão que existe na arte moderna no confronto que suscita com o real?[20] Em termos heideggerianos pode aventar-se: deve-se ao uso e abuso da técnica.[21] É ela que provoca tanto a realidade como a imaginação, numa manipulação ou instauração de horizontes fictícios, alterando os nossos ritmos percetivas, de que encontramos o exemplo na indústria cultural.

Assim, a técnica enquanto abandono ontológico do ser do ente, modifica o homem, coloca-o numa apatridade que mais não é que uma alienação consigo mesmo,[22]

---

o Holocausto não teria sido possível. Sempre houve tiranias; mas sem os modernos meios de comunicação e transporte, Estaline e Mao não teriam podido construir os seus gulagues. Os piores crimes da humanidade só foram possíveis graças à tecnologia moderna». John Gray, *Sobre humanos e Outros Animais*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Edição Lua de Papel, p. 27.

[17] A τέχνη como Heidegger faz ver na *Pergunta pela Técnica*, cobria também o produzir e trazer-aí da verdade, tal como do belo próprio das Belas-Artes. É o destino do Ocidente que, ainda nos seus primórdios gregos, remete para as artes o desvelamento que, no belo, lhes era consentido. Aí foi trazido o destino de "deuses e homens" por via da arte entendida como τέχνη. A natureza da arte, a sua fruição, era entendida não de uma forma solicitante mas como um desvelar que traz-aí e torna patente, uma forma de ποίησις, e daí deriva a poesia.

[18] Refere Heidegger na entrevista «já só um Deus nos pode ainda salvar», concedida à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de setembro de 1966, publicada no nº 23 de 1976: «Mas quero reafimar que não vejo aonde apontam as vias da arte moderna, tanto mais que continua obscuro onde é que, para a arte, está aquilo que lhe é mais próprio, ou pelo menos, o que é que ela busca». Martin Heidegger, trad. e notas Irene Borges Duarte, in *Filosofia* (Lisboa: Sociedade Portuguesa de Filosofia), III: 1-2 (1989): p. 129.

[19] Irene B. Duarte, «Heidegger: a arte como epifania» *Revista da Sociedade Portuguesa de Filosofia – Heidegger*, 12 (1989): p. 92.

[20] «A arte, se ela é tensão com o real, nasce necessariamente da tecnologia, funcionando como um agente produtor de novos arranjos de equilíbrio em relação aos efeitos de rutura das novas tecnologias na cultura, sendo, deste modo, a face metafórica das mesmas tecnologias que, no seu processo, ela usa e critica». Ieda Tucherman, *Breve História do Corpo e de Seus Monstros* (Lisboa: Editora Vega, 2004), p. 150.

[21] Sobre a influência da tecnologia na sociedade de consumo rendida às tecnologias, há uma série de estudos sobejamente conhecidos: de Baudrillard a Henri Pierre-Jeudy, de Bordieu a Zizek, de Goffman a Debord, com pequenas variações aqui ou ali, todos são unânimes nas conclusões. Ora, parece evidente que o afastamento da arte surja com naturalidade dados os confortos e comodidades proporcionados pela tecnologia moderna.

[22] «A apatridade que assim deve ser pensada reside no abandono ontológico do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser. (…) O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como alienação do homem, alcança, com as suas raízes, até a apatridade do Homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma de Metafísica, é

do quema anulação de si.[23] O sujeito não está (totalmente) destruído mas abismado.[24] A este propósito refere Barata-Moura: «o que aqui está centralmente em jogo não é, assim, tanto o estatuto da coisidade como tal mas a essencial vinculação da prática a uma coisidade instrumental: a coisidade vulgar do quotidiano massificado, sujeito ao império tentacular da "técnica"».[25] Reconhece-se o valor da técnica enquanto instrumento possibilitador de outras realidades para o homem, como por exemplo, no valor que a técnica assume ao nível da saúde (a ressonância magnética, a radiografia, etc.), ao nível das comunicações (telemóveis, *tablets*, etc.). O que se quer dizer é que o perigo está na alienação do homem consigo mesmo, na alienação da *Ge-stell*. A técnica como que força a essência do Homem a fechar-se sobre si mesma. É o homem tecnicizado que já só obedece de forma sonâmbula a um impulso vital, a um instintivamente trabalhar em prol da razão técnica. A configuração do futuro arranca sempre de uma base sustentável do passado, e também aqui se descobre o perigo como alerta Huxley é uma coisa inevitável, pois o futuro imediato tem grandes probabilidades de se parecer com o passado imediato, e no passado imediato as mudanças tecnológicas rápidas efetuando-se numa economia de produção em massa e entre uma população onde a grande maioria dos indivíduos nada possui, têm tido sempre a tendência para criar uma confusão económica e social».[26] São poucos os sinais de "salvação" que surgem no quadro geral do pensamento tecnológico (o caso da ecologia) Ela permite retomar o pensamento da terra, embora tendo apostando na sustentabilidade para a prática da técnica. Spengler diz

> só o homem fáustico pensa, vive e sente nas suas formas. Para ele, isso é uma necessidade espiritual, não uma mera resposta a necessidades económicas; são as vitórias que essa técnica propicia aquilo que realmente conta […] essa técnica mecanicista desaparecerá com a civilização fáustica e, um dia, os seus despojos serão espalhados, esquecidos, as nossas vias férreas e paquetes jazerão olvidados, como as estradas romanas ou as muralhas da China.[27]

---

por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesmo encoberta, como apatridade». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 62-63

[23] A propósito desta "fatalidade" do Homem se anular, diz Dominique Bourg em síntese que «os modernos esperavam que o saber científico e o poder técnico por ele conferido proporcionassem a Redenção, a saber, um estado último caracterizado pela emancipação de toda a espécie de constrangimentos naturais e pela ultrapassagem de todas as nossas fontes de insatisfação. Ora, o seu projeto realizou-se, em parte, mas a esperança não se concretizou. Com efeito, tornámo-nos, até certo ponto, "donos e senhores da natureza" e, precisamente por essa razão, receamos agora o nosso desaparecimento. Claro que isto não significa que tenhamos de renunciar a toda e qualquer forma de avanço, ou de vituperar a inventividade técnica, desprezando todos os ideais, o que seria absurdo. Mas convirá laicizar a ideia de progresso, ou seja, renunciar ao sonho pernicioso de um estádio último da condição humana, tecnicamente acessível». Dominique Bourg, *Natureza e Técnica*, p. 102.

[24] Como sugerido por Michel Haar: «o sujeito soçobra e apaga-se nesta vontade de dominação desencadeada, que se torna vontade incondicional de vontade. Quando a desconstrução começa. O sujeito já está destruído, abismado, mas não abolido. Quando, de facto, todo o ente fica reduzido ao único estatuto de objeto, ele constitui-se um chão (Bestand), uma base e reserva ilimitada de objetividade, na qual o sujeito se dissolve». Michel Haar, *Heidegger e a Essência do Homem*, p. 128.

[25] José Barata-Moura, *Ontologias da 'Práxis' e Idealismo* (Lisboa: Caminho, 1986), p. 64.

[26] Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*, trad. Mário Henrique Leiria (Lisboa: Livros do Brasil, 2001), pp. 14-15.
Huxley propõe uma terceira alternativa de «existência sã de espírito», em que «a ciência e a técnica seriam utilizados como se tivessem sido feitas para o Homem, e não (como são presentemente e como serão ainda mais no mais admirável dos mundos novos) como se o Homem tivesse de ser adaptado e absorvido por elas». *Ibid.*, p. 11.

[27] Oswald Spengler, *O Homem e a Técnica*, trad. João Botelho (Lisboa: Guimarães Editores, 1993), p. 118.

Heidegger não dá uma resposta concreta sobre a possibilidade de superação do perigo, como adverte Modesto Berciano,[28] e como aliás se pode constatar pela leitura do texto *A Pergunta pela Técnica*. No texto já aludido, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Heidegger assume fatalmente os gritos de alarme da relação homem-técnica:

> o grito de alarme, lançado frequentemente até à pouco, a saber, que o percurso da técnica deve ser dominado, o seu ímpeto sempre mais forte para novas possibilidades de desenvolvimento submetido ao controlo – este grito testemunha por si só a apreensão que se espalha. […] entretanto – e sobretudo isto é significativo –, estes gritos de alarme calam-se cada vez mais, o que não quer dizer que o homem controla seguramente a técnica. O silêncio traduz muito mais o facto de que face à reivindicação do poder pela técnica o homem se vê reduzido à perplexidade e à impotência, quer dizer, à necessidade de se conformar, pura e simplesmente – explícita ou implicitamente –, ao caráter irresistível da dominação tecnológica.[29]

Refere Michel Haar que, apesar deste pronuncio de condenação e pessimismo dos primeiros textos, «em *Gelassenheit*, [Heidegger] admitirá que o homem deve coexistir com a técnica, dizer-lhe ao mesmo tempo sim e não, que seria absurdo, de qualquer modo, querer rejeitá-la como sendo obra do demónio».[30]

O movimento do ser é o movimento da História, daí que a metafísica só possa estar já consumada através da técnica. Assim, quando Heidegger fala na entrevista concedida à revista *Der Spiegel* em 1966 (publicada postumamente por desejo do próprio, passada uma dezena de anos) «só um *novo* Deus nos pode salvar», está precisamente a alertar para a necessidade de ultrapassagem desta época de cálculo e instrumentalização do real, e pela apatridade abstrata dos sujeitos, procurando retomar o apelo do ser. Claro que o retorno ao ser, só poderá existir sem alienação da intimidade, recuperando a poésis que a dimensão da intimidade permite para esse retorno.

Agamben pergunta: como é possível aceder de modo original a uma nova poiésis?[31] Isto é, perante a essência alienada da poiésis,[32] como aceder a algo tão

---

[28] *Cf.* Modesto Berciano, *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas* (Oviedo: Publicaciones de Universidad de Oviedo, 1995).

[29] Martin Heidegger, *Língua de Tradição e Língua T*écnica, p. 28.

[30] Michel Haar, *op. cit.*, p. 217.
Para Michel Haar, Heidegger teria ido mais longe ao problematizar a destruição da humanidade, com o anúncio do fim catastrófico da técnica: «na ultrapassagem da metafísica, ele anuncia com o tom fatal e apocalíptico duma profecia, e como uma necessidade, que a humanidade só poderá sair deste impasse pela destruição (…) Um fim catastrófico da Técnica anularia provavelmente toda a humanidade: a ideia de que "a besta de trabalho" se destruirá inevitavelmente parece-nos ser uma *utopia negativa*».

[31] *Cf.* Giorgio Agamben, *L'Homme sans Contenu* (Paris: Circé, s/d.), p. 104.

[32] Isto leva a pensar que a arte moderna não pode estar senão envolta numa certa crise, sobretudo se pensada diante do quadro que temos vindo a traçar, dado a afastamento ao sentido originário ποίησις, dado o afastamento gerado pela discussão em torno da τέχνη e da técnica. Agamben retoma precisamente a questão a partir da poiésis: «La question sur le destin de l'art touche ici une zone où toute la sphère de la *ποίησις* humaine, l'agir pró-ductif dans son intégrité, est mise en question de façon originale. Ce faire productif (sous la forme du travail) détermine aujourd'hui partout le statut de l'homme sur la terre, entendu à partir de la praxis, c'est-à-dire de la production de la vie matérielle; et c'est précisément parce qu'elle a ses racines dans l'essence aliénée de cette *ποίησις*, et qu'elle fait l'expérience de dégradante division du travail en travail manuel et travail intellectuel, que la façon donc Marx a pensé la condition de l'homme et son histoire garde toute son actualité». *Ibid.*, p. 96.

substancial? Heidegger sugeriu: é pela interrogação dirigida à essência, que poderemos ser levados à verdade e à poiésis (e por conseguinte, à essência da própria técnica).[33] A interrogação que medita sobre o perigo pode encontrar aí «os caminhos que levam ao que salva», porque «a interrogação é a piedade do pensar».[34]

Pierre Francastel, consciente da fragilidade de tais questões, poderá ter razão ao interrogar, uma vez que a arte atual tem pelo menos a oportunidade de «encarnar, em obras ao mesmo tempo úteis e desinteressadas, certas formas novas de beleza, que não poderão surgir senão dum encontro de todas as técnicas, onde por sua vez, se encarna o poder do homem de refazer a ordem positiva e figurativa do universo?[35]

Ora, não será esta solução, a reinvenção do dito de Heidegger, na medida em que a solução caótica determinada pela "fúria da técnica", poderá no limite, conduzir ao "acontecimento próprio da verdade" e, portanto, ao que "salva"? Não teve o Fausto de Goethe também ele uma redenção, ou ficaremos eternamente presos à dívida metafísica de termos vendido a alma ao Diabo (da tecnologia) por um preço inferior ao que valia, em troca de uns quantos confortos? É difícil pensar-se numa alternativa, e é difícil igualmente acreditar que a solução possa estar na meditação, na piedade do pensar, no interior da própria técnica. Dominique Bourg crê ainda ser possível uma solução de compromisso do homem com a natureza, apesar de termos produzido

> uma situação inesperada feita de novos constrangimentos e responsabilidades. No emaranhado das nossas relações com a natureza, podemos pelo menos isolar as quatro situações seguintes. A primeira é de substituição, embora parcimoniosa, de certos serviços automaticamente prestados pela natureza por atividades e regulações de obra humana. (…) A segunda situação remete para a necessidade em que nos encontramos de respeitar os grandes equilíbrios da biosfera. (…) A terceira situação é a que diz respeito à "tecno-natureza" que não cessamos de construir. (…) Por fim, a última situação, a luta ancestral entre o Homem e a natureza, muito em particular no capítulo da saúde, não está perto do fim.[36]

---

[33] Refere Michel Renaud a este propósito: «mediante esta observação, que se apoia efetivamente no sentido originário de τέχνη que abrange toda a ordem da produção, aquém da dissociação atual entre técnica e belas artes, Heidegger mostra que é possível pôr-se ao abrigo do *perigo* da técnica voltando a centrar-se no outro modo da produção, que é o das belas artes e da poesia em particular. Esta ordem da produção, da ποίησς, foi contudo reservada igualmente à da *poesia*. É por isso que o acabamento da meditação de Heidegger sobre a técnica se faz pelo reenvio para a poesia, compreendida como "domínio que, por um lado, é aparentado à essência da técnica e que, por outro lado, não é por isso menos diferente dela". Assim a possibilidade de ser salvo das armadilhas da técnica ou, no singular, do *perigo* que se esconde na produção contemporânea maciça dos objetos da técnica, Heidegger descobre-a no caminho que volta a pôr-se *poeticamente* à escuta do ser, na "produção" da palavra poética. Ela é o único caminho que nos faz aceder à essência da técnica». Michel Renaud, «A essência da técnica segundo Heidegger», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLV: 3 (1989), p. 371.

[34] «Plus nous approchons du danger, et plus clairement les chemins menant vers 'ce qui sauve' commencent à s'éclairer. Plus aussi nous interrogeons. Car l'interrogation est la piété de la pensée». Martin Heidegger, «La question de la technique», p. 48.
Heidegger explicou esta passagem numa nota de rodapé: a piedade é «a maneira pela qual o pensamento responde e corresponde (*ent-spricht*) ao que é preciso pensar».

[35] Pierre Francastel, *Arte e Técnica nos Séculos XIX e* XX, trad. Humberto D'Ávila e Adriano de Gusmão (Lisboa: Livros do Brasil, n.d.), p. 334.

[36] Para esclarecer a terceira situação, da "tecno-natureza", reproduzimos aqui o exemplo do autor: «a corrosão custa todos os anos a um país como a França mais de quinze mil milhões de francos. Além disso, origina acidentes e poluição». Dominique Bourg, *Natureza e Técnica*, pp. 102-104.

Claro que o próprio autor está ciente da dificuldade e incapacidade para cumprir responsavelmente tais ditames e, inclusivamente, da assimetria que se gera com o domínio do humano;[37] já se deveria estar no domínio da responsabilidade mas o homem ainda se detém no domínio da reflexão filosófica sobre estes assuntos.[38] Aquilo que seria uma efetivação real da responsabilidade deveria ser o que se tornou conhecido pelo *Relatório Brundtland*» como "desenvolvimento sustentável" aquando da Cimeira da Terra em 1992 no Rio de Janeiro.[39] Infelizmente, a implementação de medidas de proteção do ambiente só se torna uma preocupação se for rentável, se com elas se conseguir gerar lucros, como nalguns casos conhecidos de reciclagem. A ambição desmedida e os modelos económicos que se foram implementando, não só não pretendem efetivamente uma mudança como aproveitam a alienação generalizada incutida pelos próprios modelos para explorar ainda mais os recursos. O mundo que foi oferecido pela técnica, um mundo global de comodidades tão bem elaborado pela Modernidade, prende na vertigem do quotidiano, na espiral da alienação generalizada que a sociedade especular vive, e mais grave ainda, na alienação da morada vital da língua de cada povo.[40] O homem afastado da sua intimidade pela pujança da tecnologia, sucumbe ao uso da linguagem, cativando-se pela economia da palavra como em sinal de reverência à nova deusa da humanidade. Refere Agamben:

> na sociedade do espetáculo, (…) a sua fase extrema, em que a linguagem não só se constitui numa esfera autónoma, como deixa de revelar o que quer que seja – ou melhor, revela o nada de todas as coisas. Deus, o mundo, o revelado – nada disso resta na linguagem: mas neste extremo desvelamento do nada, a linguagem (a natureza linguística do Homem) fica mais uma vez escondida e separada, e alcança assim pela última vez o poder de destinação (não dito) numa época histórica e num estado: a idade do espetáculo, ou do niilismo consumado.[41]

---

[37] «A palavra-chave das nossas relações com a natureza já não é do domínio possessivo mas a responsabilidade. Não quer isto dizer que seja necessário renunciar a todas as espécies de domínio. Pelo contrário, é por nos termos tornado em parte "donos e senhores da natureza" que nos tornamos responsáveis pelas nossas condições de existência. (…) No entanto, convirá notar que o nosso poder de nocividade e destruição ultrapassa largamente a nossa capacidade de construir. E é precisamente esta assimetria que sobrecarrega com todo o seu peso a responsabilidade que agora nos cabe. Por isso, não somos responsáveis nem pelo planeta nem pela bioesfera que não somos capazes de destruir, mas pelas nossas condições naturais de existência e, portanto, pelas gerações vindouras cuja possibilidade de existência podemos mesmo aniquilar e pelas espécies vivas que condenaríamos pelo mesmo facto». *Ibid.*, p. 106.

[38] Deve-se sobretudo a Hans Jonas o ter inserido o tema da ética da responsabilidade das nossas relações com a natureza. Basicamente o princípio da responsabilidade exige que se renuncie à ação sempre que ela envolva o risco de pôr em perigo a possibilidade da vida humana (ou mesmo a qualidade dessa vida humana). *Vide* Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une Étique pour la Civilisation Technologique* (Paris: Éditions du Cerf, 1990).

[39] No Princípio I da *Declaração do Rio* afirma-se que «os seres humanos estão no centro das preocupações relativas ao desenvolvimento sustentável. Têm direito a uma vida saudável e produtiva em harmonia com a natureza». Ou seja, aquilo que é o desenvolvimento sustentável é responder não só às necessidades do tempo presente sem comprometer a capacidade de resposta das futuras gerações às suas próprias necessidades e, portanto, não colocar em perigo os sistemas naturais que permitem viver: a atmosfera, a água, os solos e os seres vivos. Podemos também verificar que no *Tratado de Maastricht*, no seu artigo 2, se afirma este comprometimento: «a comunidade tem por missão promover um crescimento sustentável e não inflacionista no que respeita ao ambiente, e inventar modos de desenvolvimento e, consequentemente, de consumo para garantir o bem-estar dos homens de hoje, sem comprometer o dos homens de amanhã».

[40] «Mais ainda do que as necessidades económicas e o desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de cada povo da sua morada vital na língua». Giorgio Agamben, *A comunidade que vem*, trad. António Guerreiro (Lisboa: Editorial Presença, 1993), p. 64.

Quanto mais afastado da sua língua, mais afastado do mundo, porque o mundo estrutura-se muito pela língua e pelas diferentes linguagens. A compreensão da sua intimidade também passa pela compreensão e uso da língua. Assim, a realidade do *Homo Intimus* é hoje uma realidade que se esbate no combate diário pela preservação da sua intimidade. O *cyberspace* veio agravar a sua intimidade hipotecada e criar novas formas de anulação da dialética íntimo/extimo ao fornecer um mundo que não apresenta exigências, que não exige a presença na exterioridade, e em que a imediaticidade de tudo com tudo e com todos se sobrepôs à vivência em carne e osso. Como sugere Bragança de Miranda, uma vez atingido este ponto,

> não é possível abandonar o espaço aberto pelas novas tecnologias. O fracasso, chegados ao ponto a que chegamos, será mais catastrófico do que em qualquer altura da história. É preciso saber responder a este perigo. Daí que se precise de uma arte da distância, de uma política da divisão, de uma lógica da declinação, que salve tudo o que fizemos de nós, que ficou suspenso na sua exterioridade virtual. William Burroughs dá-nos uma lição política ao lutar esteticamente contra a linearização, a ligação forte. A sua obra foi das poucas que, neste século, conseguiu pensar as condições em que é possível intervir na fusão das máquinas, do bioquímico e das paixões, que constituem o bloco alucinatório que nos atrai irremediavelmente. E cujo término equivaleria à pura vitória do controlo ou `barbárie.[42]

O *Homo Intimus* vive no mundo. Embora não encontremos aqui propriamente nenhuma novidade, serve esta referência para situar que o mundo é também o local onde tudo se passa, onde tudo se vive. Este viver significa apenas e somente que tudo aquilo que o homem faz, faz sendo no mundo. Isto equivale a dizer que para o *Homo Intimus* viver no mundo significa que cresce, estuda, namora, trabalha, diverte-se, etc., num mundo pleno de estímulos, de incentivos a realizações, que estão aí disponíveis (e apelativos) no mundo. No mundo está também uma figura que desvirtua, que anula, que agita, que enfraquece o modo de estar-sendo, e que tem o nome de alienação. A alienação, dir-se-ia, é como uma doença reumática: está no mundo e acaba sempre por se manifestar e só o desejo de viver cria as condições de resistência. As palavras de Alain Touraine têm justificação para ser evocadas quando refere que a alienação

> é a destruição do sujeito, que se perde numa expressão exteriorizada de si mesmo. O sujeito põe-se fora do alcance de si mesmo e submete-se a si mesmo, exteriorizado. A modernidade fez recuar esse tipo de alienação. Em contrapartida, desenvolvem-se duas novas formas de alienação: a mais dura afirma-se quando o sentido não existe supostamente senão ao nível do Todo; o que conduz não só à alienação, mas também à perseguição. Um sistema totalitário não aliena, ele assassina.

---

[41] Giorgio Agamben, *A comunidade que vem*, p. 64.

[42] J. A. Bragança de Miranda, *Traços. Ensaios de Crítica da Cultura* (Lisboa: Edições Vega, 1998), pp. 224-225.

> Quando as pessoas saem de um sistema totalitário, têm dificuldade em despertar a sua liberdade interior. O outro tipo de alienação é o desmembramento absoluto, a fragmentação. Mas o sujeito desaparece completamente? Não o creio. O sujeito "resiste".[43]

Antes de se perceber esta noção de resistência do sujeito às formas de alienação – que inevitavelmente só é possível pela atenção à intimidade –, tome-se em atenção algumas das diferentes formas de alienação, partindo inevitavelmente de Marx.

Para Marx a alienação carateriza a situação concreta na qual o homem na sociedade capitalista se encontra.[44] Se é verdade que os mecanismos de alienação fragmentam o homem, não é menos verdade que ele se deixa fragmentar. Uma das características a que não se passa indiferente é, por um lado, o desinteresse do homem pelo momento histórico em que vive, e, por outro, o não interesse em inscrever o homem na História. Parece ambíguo mas não o é de facto. Esta não inscrição histórica da experiência aliena o sujeito, o que por sua vez desapropria a própria história na sua veracidade, ou dito de outro modo, conduz a uma história feita de pedaços de humanidade, mais ou menos favoráveis aos gostos mirabolantes da história que apenas alguns se outorgam querer ditar. Isto leva a que haja sempre em latência uma *des*-identificação do homem consigo mesmo, o que conduz a uma crescente inutilização da sua capacidade criativa ou aquilo a que alguns já chamaram de "infantilização do homem". José Jiménez aponta o resultado, pois na

> cultura contemporânea *tudo se sobrepõe*: linguagens, tempos, espaços. Na era das comunicações de massas a palavra (narrativa, poética, filosófica...) pode fazer-se valer tão-só nos interstícios do ruído, através da acumulação redundante e vazia, nos espaços confinados onde se situa a banalidade discursiva dominante, puramente serial, repetitiva. *Alienação* é aqui o conceito pertinente. Alienação produzida pelos restos ou sombras sobrepostos de uma infinidade de discursos que impedem toda a construção de sentido, como a ilusão encobridora pela qual se pretende que só há significado na repetição, na superabundância, no cerco dos sentidos.[45]

O *Homo Intimus* vive tempos alienatórios em que a alienação e o fetichismo da mercadoria aliada à fugacidade do tempo,[46] recriam dimensões que parecem próprias do viver. São os tempos que geram a dramática sensação de se estar a ser ludibriado na vida que se vive ou, como dizia Vergez, «tudo parece maquiavelicamente combinado

---

[43] Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *A Procura de Si*, pp. 299-300.

[44] A noção é desenvolvida nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos*, de 1844. Com o trabalho desenvolvido pelo noção de alienação, Marx irá mais tarde fazer surgir em *O Capital* a noção de fetichismo associada ao objeto mercadoria.

[45] José Jiménez, *op. cit.*, 12-13.

[46] Sobre a fugacidade do tempo contemporâneo diz Jiménez: «a mesma alienação que se nota na confusão entre realidade e representação, e que suscitaria a ilusão crescente nos nossos dias da presencialidade absoluta e da instantaneidade imediata: qualquer cenário está *aqui* (vemo-lo no ecrã, ouvimo-lo nas ondas, lêmo-lo na imprensa), qualquer acontecimento sucede *agora*». *Ibid.*, p. 13.

para que o explorado participe voluntariamente na sua exploração».[47] Como Marx referiu o trabalho (desde o aparecimento da propriedade privada) elegeu-se como mecanismo de alienação. A força da economia neo-liberal fez imperar o pensamento de que a razão natural pela qual as pessoas trabalham é obterem dinheiro para poderem realizar os seus desejos. Ora, o trabalho é já no nosso século – e com o debate que se está a gerar pelo rápido desenvolvimento de robôs com elevado grau de inteligência artificial – o grande tema de eleição. É-o porque a alienação tende a aumentar a par do crescente desemprego e da chegada de novas e mais eficientes máquinas, como já anunciara Hans Moravec.[48] O homem substituiu assim o mundo das relações humanas por um mundo de relações entre objetos, coisas, mercadorias, estabelecendo uma relação direta entre o dinheiro que ganha e as mercadorias que quer adquirir, alienando-se nesse dialética (é a isto que se chama o fetichismo da mercadoria de que Marx falara). Sente-se em fundo a validade ou atualidade dos ditos de Nietzsche: o crescimento e expansão do comércio global domesticam e eliminam o homem criativo, o homem livre, ou no dizer de Lucien Goldman, substituiu-o por esse «monstro resultante da planificação social: o homem bem remunerado, com um estilo de vida confortável, conhecedor de apenas duas formas de comportamento: a execução de decisões tomadas por outros e o consumo, o homem unidimensional».[49] A teoria crítica marcusiana da sociedade antecipou as atuais preocupações do homem: o entorpecimento do homem levado pelas narrativas do comércio global, a atribuição de valor simbólico às mercadorias e à suposta felicidade de as ter, levaram ao "simulacro de homem", como se pod ler mas palavras de Kostas Axelos

> a técnica do palavreado e do espetáculo, da 'mediação' e da 'comunicação', da 'informação' e da 'participação' excita e entorpece indivíduos atomizados, atarracados no seu narcisismo estéril, e multidões às quais se propõem e se impõem saciações que bloqueiam a atenção e a desviam dos desafios decisivos. Cada um em particular e a sociedade em geral se encontram manipulados – assim ou de outro modo –, não por um senhor supremo ou por poderosos senhores, mas sobretudo pela própria *técnica* – as suas produções e o seu funcionamento, os seus simulacros e as suas simulações – que, *abrindo* e *fechando* possibilidades, de tudo faz uma peça de engrenagem e nos mergulha na estupefação.[50]

[47] André Vergez, *Marcuse* (Paris: Publications Universitaires de France, s/d.), p. 41.

[48] Moravec sugeriu a existência de robôs muito competentes e muito baratos que farão diminuir o trabalho humano em larga escala, o que conduzirá a uma descida acentuada do custo médio da jornada de trabalho. *Cf.* Hans Moravec, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind* (New York: Oxford University Press, 2000).

[49] Lucien Goldman, «Marcuse cet inconnu», La Neuf, 36 (1969), p. 36.

[50] Kostas Axelos, «A questão do fim da arte» in *Heidegger*, coleção *Cadernos de Filosofias* (Coimbra: Edição da Associação de Professores de Filosofia, 1989), p. 107.

O trabalho torna-se para o homem moderno um "trabalho forçado", de tal modo que só se sente em si fora do trabalho (algo a que voltará a discutir).[51] A competição que se incutiu no mundo laboral – profissionais qualificados ou com competências –, apenas veio ajudar a fomentar a instabilidade e a precariedade do emprego. Esta escravização em torno do consumo e do trabalho, ou melhor, do sucesso no trabalho (houve significativas mudanças contratuais e comportamentais) tem enfraquecido a própria sociedade que como refere John Gray, «a classe média é um luxo que o capitalismo já não consegue suportar».[52] Isto conduziu a uma degradação da qualidade de vida (senão mesmo à exclusão social) de muitos trabalhadores e ao aparecimento de legislação antissocial, afastando-os do sentido íntimo da sua vida. O trabalho passou assim a figurar como uma atividade "extra" à condição humana, colocando-o na dimensão da mundaneidade. Hannah Arendt chama a esta atividade da *vita ativa*, o «artificialismo da existência humana».[53] A noção de trabalho artificializou-se e garantiu-o de igual modo para a natureza humana,[54] e, assim, a alienação não deixa nunca de estar presente. É aqui que se encontra o "erro" de Marx. Mesmo fora do trabalho é difícil ao trabalhador regressar a si: ele não deixa de sentir o peso da alienação pois a máquina comercial não deixa de o seduzir e estimular. A sociedade de consumo elaborou os seus próprios mecanismos e produziu os "desvios sociais" necessários que levam à realização dos seus objetivos económicos, gerindo e gerando necessidade de mercadorias atuais que até há uma dezena de anos o homem não sentia a falta. Nesse entorpecimento, a sua satisfação vem com preenchimento dos objectos, de tal forma que o indivíduo se torna submisso e enfraquecido na sua capacidade e racionalidade de protestar.[55]

Os meios de comunicação desempenham aqui um papel fundamental e tal como Allan Bloom viu, a introdução da televisão fez diminuir não só a autoridade moral dos

[51] É isso que Marx referia ao dizer que «o trabalho é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito». Karl Marx, «Propriedade privada e Comunismo», In *Escritos da Juventude* (Lisboa: Edições 70, s/d.), p. 70.

[52] «A existência burguesa assentava na instituição da *carreira* – uma trajetória que se percorria ao longo de uma vida inteira de trabalho. Hoje, as profissões e as ocupações ativas estão a desaparecer. Em breve serão coisas tão velhas e arcaicas como os estatutos e as ordens dos tempos medievais. […] Na Europa e no Japão, a vida burguesa sobrevive. Na Grã-Bretanha e na América, reduz-se a material decorativo dos parques temáticos. A classe média é um luxo que o capitalismo já não consegue suportar». John Gray, *Sobre Humanos e Outros Animais*, pp. 140-141.

[53] Hanna Arendt na *Condição Humana* clarifica as três atividades fundamentais dessa *vita ativa*: o labor, trabalho e ação: «o labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho produz um mundo "artificial" de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro das suas fronteiras habita cada uma das vidas individuais, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundaneidade. A ação, a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao facto de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo». Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 19-20.

[54] «Tudo se tornou trabalho, desde as atividades nos escritórios e oficinas à preparação dos estudantes para os exames finais do secundário; (…) a mesma atividade, por exemplo a educação e o acompanhamento de crianças, será chamada trabalho quando é efetuada por um educador infantil remunerado e não será entendida como tal quando se trata da mãe das crianças. (…) O grau de artificialização da nossa sociedade não tem precedentes». Dominique Bourg, *op. cit.*, p. 118.

[55] André Vergez, *op. cit.*, p. 99.

pais, como destruiu a privacidade do lar e enfraqueceu os laços familiares.[56] Uma ideia que estava já presente em Marie Winn, ao afirmar que a televisão é uma droga ministrada às crianças e que os pais perderam a capacidade de controlar os filhos.[57] Daqui iniciou-se um divórcio do homem com a sua consciência-imagem da realidade.

Em 1985 já a obra de Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place*, alargava o estudo aos meios eletrónicos, sem no entanto deixar de tomar como referência a televisão e o impacto dela no comportamento social, pois que torna acessíveis conteúdos pensados para adultos, isto é, permite que as crianças possam ir adquirindo referências que lhes permitem comparar (hábitos, crenças, atitudes) o que se passa no seu seio familiar e no resto do mundo. Refere o autor: «o que é revolucionário na televisão não é tanto o facto de esta fazer "mentes adultas", mas antes o facto de permitir a crianças muito pequenas estarem presentes nas interações dos adultos».[58]

Também no campo da arte se faz sentir os ditames da economia. E sentir é a palavra certa pois ela adquiriu um significado comercial. A sensação dada pela arte, a sensação dada pelos diferentes corpos da arte, a arte que se via também através dos corpos humanos (por exemplo, na dança ou nas performances) sofre uma transmutação de valores e perspetivas, e tudo é passível de ser capitalizado. É com base nesta visão que Baudrillard fala de uma teoria do parasitismo ou as noções de capital cultural ou capital humano, de Bordieu e de Becker, respetivamente ganham sentido.

A promoção do fútil e o culto de uma espécie de hipernarcisismo pessoal e profissional, ou seja, a cedência à ideologia individualista hedonista e narcisista que o consumo dita, é praticamente inevitável. O consumo altera a relação com os outros e com os objetos, altera a perceção do mundo, ou seja, entra na intimidade, e por isso se pode dizer, que o consumo nos consome.[59] A transmutação e orientação da realidade em

---

[56] Allan Bloom refere-se à sociedade norte-americana, mas o exemplo é facilmente transportado para o velho continente, e que não podemos deixar de transcrever: «os pais já não possuem mais a autoridade legal ou moral que tinham no Velho Mundo. Falta-lhes confiança em si próprios como educadores dos seus filhos, aceitando generosamente que eles serão melhores que seus pais, não só no que respeita ao bem-estar, mas também na virtude moral, física e intelectual. Existe sempre uma fé mais ou menos clara no progresso, que significa que o passado parece pobre e desprezível. [...] Juntamente com a constante novidade de tudo e o incessante movimento de lugar para lugar, primeiro a rádio, depois a televisão, assaltaram e destruíram a privacidade do lar, a verdadeira privacidade americana, que permitiu o desenvolvimento de uma vida mais elevada e mais independente dentro da sociedade democrática. Os pais já não podem controlar a atmosfera do lar e perderam mesmo a vontade de o fazer. Com grande subtileza e energia, a televisão entra não só na sala, mas também nos gostos dos velhos e novos do mesmo modo, apelando para o prazer imediato e subvertendo o que quer que não se conforme com ele». Allan Bloom, *A Cultura Inculta – Ensaio sobre o Declínio da Cultura Geral*, trad. Francisco Faia (Lisboa: Publicações Europa-América, 2001), p. 49.

[57] *Cf*. Marie Winn, *The Plug-in Drug: Television, Children and the Family* (New York: Viking Press, 1977), p. 43.
Em 1983 publica *Children Without Childhood*, que procura relançar a ideia em defesa da infância. A autora responsabiliza a televisão como o principal motivo de alteração à educação e da incapacidade dos pais, mas reconhece que houve outros fatores para esta revolução conceptual e comportamental e aponta, entre outros, para os movimentos feministas e sexuais (dos anos 60 e 70), a entrada da mulher no mercado de trabalho, o número crescente de divórcios. A televisão seria assim uma espécie de *baby-sitter* improvisada e fácil que contribuiria para a diminuição e/ou mesmos supressão da interação social.

[58] Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media On Social Behaviour* (New York: Oxford University Press, 1985), p. 242.

[59] Vejam-se as palavras de Sébastien Charles: «o mundo do consumo parece imiscuir-se diariamente nas nossas vidas e alterar a nossa relação com os objetos e com os seres, sem que, apesar disto e das críticas que se formulam a seu respeito, se possa propor um contramodelo credível. E, para além da postura crítica, raros serão aqueles que desejarão realmente aboli-lo definitivamente. Constata-se, necessariamente, que o seu império não pára de progredir: o princípio do livre serviço, a busca de emoções e de

imagens-objectos, para parafrasearmos Guy Debord,[60] leva a uma sociedade híper-alienada, ou nas palavras de Henri Pierre Jeudy de uma sociedade transbordante (o significado dos objectos transbordam face à realidade).[61]

O assunto não é novo: já Richard Sennett (aluno e seguidor de Hannah Arendt) falava nessa decadência do homem público que a ideologia ou "tirania da intimidade" tinha colocado o homem na sociedade contemporânea: vidas vazias e desequilibradas.[62]

Se por um lado, há uma invasão na vida social do homem (as diferentes abordagens feitas pelos meios de controlo e propagação económica que o marketing e a publicidade executam), por outro lado, é o próprio homem que parece querer deixar-se seduzir pelas facilidades que a vida moderna lhe proporciona. Como diz Lucien Seve, o

> próprio da alienação económica é com efeito tornar opacas as relações entre os homens, assim como as suas relações com a natureza, e é por isso que ela aparece aos homens enredados em tais relações sob a forma de um reflexo fantástico, alienado (…) assim o Homem seria caracterizado por uma natureza essencial, uma forma genérica de atividade, cuja vocação e o livre desenvolvimento, mas também, por isto mesmo, a exteriorização pela produção prática de um mundo objetivo que se desliga do homem, lhe escapa e, na era do trabalho alienado e da propriedade privada, o escraviza.[63]

O homem quer reconhecer-se como igual entre iguais e isso leva-o a reconhecer-se num estilo de vida ditado pelos padrões da sociedade contemporânea. Passou a agir e a pensar segundo uma ideologia hedonista dominante o que como dissera Guy Debord, leva a que «quanto mais contempla, menos vive».[64] Tudo está "mediado" como se se tivesse materializado, em parte, a sociedade ideal (totalitária dos iguais) ou o seu fantasma, mas por outra parte, como sustenta Alain Touraine, parece ter-se cristalizado

---

prazeres, o cálculo utilitarista, a superficialidade das relações parecem ter contaminado o conjunto do corpo social, sem que a própria espiritualidade escape também a esta situação». Sébastien Charles, «O Individualismo Paradoxal. Introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky», *in* Gilles Lipovetsky e Sébastien Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, trad. Luís Filipe Sarmento (Lisboa: Edições 70, 2011): p. 35.

[60] Refere Debord: «onde o mundo real se converte em simples imagens, estas simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes típicas de um comportamento hipnótico. O espetáculo como tendência para fazer ver por diferentes mediações especializadas o mundo que já não é diretamente apreensível, encontra normalmente na visão o sentido humano privilegiado que noutras épocas foi o tacto; a visão, o sentido mais abstrato, e o mais mistificável, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual». Guy Debord, *La Société du Spectacle* (Paris: Champ Libré, 1971), cap. I. aforismo 18.

[61] «Só que essa ideia de "sociedade do espetáculo" correspondia a um momento em que a representação podia ainda passar por um ato, aprendendo os telespectadores pouco a pouco a desapropriarem-se das suas próprias emoções, no sentido de fruir as imagens e, graças a elas, viver a sua existência quotidiana por procuração. (…) De ora em diante essa "sociedade do espetáculo" está já totalmente realizada, já não se encontra na sua fase construtiva que provocava reações violentas e críticas, que autorizava atos de subversão». Henri Pierre Jeudy, *A Sociedade Transbordante*, trad. Pedro A. Schachtt Pereira (Lisboa: Século XXI, 1995), p. 23.

[62] «An institution can rule as a single font of authority; a belief can serve as a single standard for measuring reality. Intimacy is a tyranny in ordinary life of this last sort. It is not the forcing, but the arousing of a belief in one standard of truth to measure the complexities of social reality. It is the measurement of society in psychological terms. And to the extent that this seductive tyranny succeeds, society itself is deformed». Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: W.W. Norton, 1992), p. 338.

[63] *Cf.* Lucien Seve., *Análise Marxista da Alienação* (Lisboa: Estampa, s/d.), p. 30 e segs.

[64] «A alienação do espectador em proveito do objeto contemplado (que é o resultado da sua própria atividade inconsciente) exprime-se assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos ele compreende a sua própria existência e o seu próprio desejo. A exterioridade do espetáculo em relação ao Homem que age aparece nisto, os seus próprios gestos já não são os seus, mas de um outro que lhos apresenta». Guy Debord, *op. cit.*, I, aforismo 30.

numa mutação global da situação social, cultural e económica,[65] ou dito de forma um pouco mais rude, tudo parece orquestrado para gerar e gerir a imagem daquilo que vamos sendo nessa «vertigem da instantaneidade».[66] Há uma sobreprodução de imagens que procuram tornar o virtual em real, e em fazer do real um mero acontecimento excremencial do vivido.[67] O homem é vítima e agente ao mesmo tempo do consumo. Hoje já ninguém pensa que o som da música ambiente nos shoppings, e agora já em grande parte das lojas (veja-se como nas lojas de roupa juvenil há sempre musica muito *pop-rock* ou *house*, ou como nas lojas associadas a uma cultura alternativa existe um som de estilo lounge, ou nas lojas de cultura ecológica e ambiental há um som zen), tem como finalidade criar um ambiente adequado e alegre; este ambiente ajuda a estimular o consumo porque cria uma identificação. O homem é provavelmente vítima da grandeza da técnica e da cultura fabricada, como dissera Spengler umas décadas atrás.[68]

A sociedade institucionalizou a prática, não do viver mais, mas do viver melhor. É uma prática institucionalizada que segundo Lipovetsky na sua obra *A Felicidade Paradoxal*, inaugurou uma nova fase do capitalismo e da sociedade: o hiperconsumo. O *Homo consumericus*, é flexível e não se prende à antiga cultura de classe, é voraz nas suas compras e sedento de experiências emocionais e de (mais) bem-estar, de marcas, de imediatidade, de comunicação. No entanto, refere Lipovetsky, esta felicidade é paradoxal porque esconde uma dura realidade: nunca o indivíduo contemporâneo atingiu um tal grau de abandono com tamanha felicidade. Entenda-se aqui o conceito de felicidade, não apenas no seu uso conceptual mas enquanto instrumento de ironia. E este é um dos pontos centrais nesta obra de Lipovetsky, a análise ao *homo felix*, diz o autor:

> é em nome da felicidade que se desenvolve a sociedade de consumo. A produção de bens e serviços, os meios de comunicação social, as atividades de lazer, a educação, o planeamento urbano, tudo é pensado e criado, em princípio, tendo em vista a nossa felicidade. Neste contexto

[65] «O que nos mete medo é a sociedade ideal, da qual conservámos as imagens negativas veiculadas por Orwell: a despersonalização, a sociedade negativa, a sociedade de iguais, totalitária. Em Ernst Bloch, ainda há, antes de tudo, o sentido da antecipação da revolução e dos movimentos sociais, mas já vemos aparecerem os conceitos de ética, de moral, de criatividade, a importância do *hic* et *nunc*. No universo em que nos encontramos, todos os temas que marcam a nossa cultura são temas não sociais. Estamos já numa nova cultura, num novo sistema de ação histórica. Quando, há trinta anos, Daniel Bell ou eu próprio falávamos de sociedade pós-industrial, queríamos dizer: estamos a viver uma mutação. Trinta anos mais tarde, a palavra já não tem qualquer pertinência; a mutação está feita! Entrámos num novo mundo. O nosso quadro social, a nossa situação global, o nosso tpo de vida social e cultural, tudo oscilou». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *A Procura de Si*, p. 33.

[66] «Hoje sentimo-nos esmagados num mundo em que a redundância informativa e o desdobramento envolvente das comunicações de massas nos arrastam continuamente para a vertigem da instantaneidade». José Jiménez, *op. cit.*, p. 9.

[67] Refere Baudrillard: «quanto às lixeiras da História em si mesmas, estão menos cheias de acontecimentos e de ideologias ultrapassadas do que de acontecimentos atuais, imediatamente esvaziados de significado pela informação, transformados em resíduos triturados e em depósitos de imagens. A informação é a produção excremencial do acontecimento como detrito, é a atual lixeira da história. Nada se opõe a essa regra implacável que pretende que o virtual produza o real como detrito. Nenhuma ecologia consegue opor-se-lhe, nenhuma ecologia benévola. Precisávamos de uma ecologia maléfica, que tratasse o mal com o mal». Jean Baudrillard, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, trad. Manuela Torres (Lisboa: Terramar, 1995), p. 118.

[68] Refere Spengler: «o Homem tornou-se no criador da sua própria técnica vital; nisto consiste a sua grandeza e a sua fatalidade. A forma íntima da sua criatividade chama-se cultura; ter cultura, criar cultura, padecer pela cultura. As criações do Homem são a expressão, em forma pessoal, da sua existência». Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 58.

abundam os manuais e métodos para viver melhor, a televisão e os jornais destilam conselhos sobre saúde e manutenção da forma, os psiquiatras ajudam os casais e os pais em dificuldades.[69]

O consumo é um império sem sentidos, é uma ocupação integral que satisfaz. O consumo preenche o vazio e a luta de resistência, que é uma luta pela sobrevivência, é acima de tudo contra as forças económicas que cultivam a cultura de massas.[70] Lipovetsky parece copiar o que Marx referira: «assim, *todos* os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela simples alienação de *todos* os sentidos, pelo sentido do *ter*. O ser humano viu-se forçado a reduzir-se a esta absoluta pobreza a fim de produzir toda a sua riqueza interior».[71] Lipovetsky em concordância com Pascal Bruckner, um dos primeiros a refletir no compromisso do homem com a felicidade (na obra *A Euforia Perpétua: Ensaio Sobre o Dever da Felicidade*),[72] vai mais longe e afirma que numa sociedade de hiperconsumo, «o direito à felicidade transformou-se num imperativo de euforia que gera vergonha ou mal-estar naqueles que dele se sentem excluídos. No regime da "felicidade despótica", os indivíduos já não se sentem apenas infelizes, mas sofrem ainda com a culpabilidade de não se sentirem bem».[73]

Nesta sociedade de hiperconsumo o imperativo da felicidade de que Lipovetsky fala, põe em cheque (senão totalmente, pelo menos parcialmente) a intimidade da mente. É a partir desta situação de alienação global que urge pensar, ou para se usar mais uma vez as palavras de Marx, urge não tanto interpretar mas transformar o mundo.

Como se viu, hoje o trabalho é outra coisa, ainda mais abstrata do que era, e tornou-se num vórtice que subsume todas as energias que poderiam irradiar da intimidade humana. Porquê? Porque a intimidade requer tempos próprios, espaços de aproximação, requer atenção e dedicação, requer uma arqueologia da sensibilidade, para si próprio e para outros. O trabalho já não é mediação entre o homem e a natureza.[74] O trabalho não liberta como estava escrito tristemente no célebre campo de concentração, não "satisfaz" a contemplação ou a conformidade da essência de humanidade que o

[69] Gilles Lipovetsky, *A Felicidade Paradoxal – Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, trad. Patrícia Xavier (Lisboa: Edições 70, 2007), p. 288.

[70] Dz-nos Touraine: «o sujeito está vazio. Quero com isto dizer que o concebo, em primeiro lugar e antes de tudo, como luta de sobrevivência face à enorme pressão da economia, do consumo, da cultura de massas e também do comunitarismo». Alain Touraine, e, Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 35.

[71] Karl Marx, *Propriedade Privada e Comunismo*, in *Escritos da Juventude* (Lisboa: Edições 70, s/d.), p. 167.

[72] Pascal Bruckner, *A Euforia Perpétua: Ensaio Sobre o Dever da Felicidade* (Lisboa: Editorial Notícias, 2002).
Segundo Bruckner, a felicidade ou melhor, o culto da felicidade surge associado à ideia hedonista de um bem abstrato que marca a vida contemporânea. Por um lado, procura-se marginalizar toda e qualquer ideia contrária à felicidade como sofrimento e dor, por outro, a incapacidade de alcançar a felicidade surge como medida do sucesso atingido pelos sujeitos.

[73] Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 288.

[74] «Ora é forçoso constatar que já não é assim que as coisas são. A natureza deixou de exercer entre nós o papel que podia ser o seu. Em primeiro lugar, o trabalho como confronto direto com a matéria, isto é a condução manual de ferramentas ou de máquinas-ferramentas tendo em vista transformar um material, tende a desaparecer. A introdução de tecnologias de informação e de comunicação (TIC) nas fábricas alterou profundamente a realidade do trabalho: passámos da manufatura à "cerebrofactura"». Dominique Bourg, *op. cit.*, p. 132.

homem via nas suas produções, tal como Marx sonhara. Naturalmente Marx estava a antecipar o advento do comunismo, a abolição da propriedade privada e a realização da essência humana pelo trabalho, sendo por isso um trabalho livre de constrangimentos.[75] O trabalho está sim, a destruir as potencialidades de uma vivência efetiva da vida humana, ao anular e consumir aquilo que é a sua intimidade porque hoje o trabalho desmaterializou-se, intelectualizou-se, quer dizer, tornou seus os recursos mais íntimos do sujeito, o seu saber, a sua informação, a dedicação da sua mente.[76] No fundo parece anular, de certo modo, a consciência de intimidade na medida em que direciona a atividade reflexiva do pensamento para outras áreas. Contudo é sempre possível resgatar uma réstia de intimidade; é-o porque na sua própria constituição o Homem sente-se afastado de si mesmo, da sua interioridade.

Há assim uma "resistência" possível a toda e qualquer forma de alienação – a intimidade da mente. O sujeito resiste porque a intimidade da sua mente é o reduto daquilo que significa a afirmação de ser humano. É assim que vemos o *Homo Intimus* a entrar na hipermodernidade, conformado mas não derrotado – enquanto houver consciência o homem não cederá –, significando isto uma quase total conformidade aos mecanismos de sedução, aos esquemas de interpelação, aos estímulos de adequação dos seus espaços e tempos, ao condicionamento das suas vivências, mas não abolido da manifestação da sua mente naquilo que é a resistência à sua "anulação". É como se o homem, perante a eminente possibilidade de anulação de si, reagisse e se entregasse a si mesmo. Não se pode ignorar que o *Homo Intimus* está sempre sendo em intimidade, balanceando-se em cada momento na lógica íntimo/extimo e isso dá-lhe a dimensão do mundo em que vive, reconhecendo-se e reconhecendo nos outros os seus próprios problemas. É nessa verificação de que o impessoal "povo" usa com a expressão "nas costas dos outros vejo as minhas" que o homem se pode reconhecer e reabilitar. O único imperativo de moralidade do *Homo Intimus* é a intimidade da sua mente.

---

[75] Para Marx o homem é um produtor universal, quer dizer, é aquele que objetiva o mundo, e por isso se exterioriza no mundo; é como se o homem só acedesse à sua humanidade através da sua produção, só se contemplasse a si mesmo através daquilo que são as suas criações. Vejam-se as seguintes palavras: «consideremos que produzíamos como seres humanos: cada pessoa se afirmaria duplamente na sua produção, como ela própria e como outra. 1. Na minha produção, realizaria a minha individualidade, a minha particularidade; sentiria, ao trabalhar, o prazer de uma manifestação individual da minha vida e, na contemplação do objeto, teria a alegria individual de reconhecer a minha personalidade como uma força real, concretamente discernível e isenta de qualquer dúvida. (…) 4. Teria, mas minhas manifestações individuais, a alegria de criar a manifestação da tua vida, isto é de realizar e afirmar na minha atividade individual a minha verdadeira natureza, a minha sociabilidade humana. As nossas produções seriam outros tantos espelhos nos quais os nossos seres irradiariam uns para os outros». Karl Marx, «Notes de lectures», in *Oeuvres*, T. II. (Paris: Gallimard, 1968), p. 33.

[76] As palavras de Dominique Bourg, que não podemos deixar de citar, revelam bem esta nova realidade construída daquilo que é o *trabalho*: «O trabalho desmaterializou-se e intelectualizou-se. A produção informatizada ou os robôs substituíram a habilidade e o saber-fazer dos operários qualificados; os contentores tornaram inúteis os ombros dos estivadores, etc. as intervenções diretas refluíram a montante ou a jusante de um processo de fabrico que tende para a automatização completa. As competências necessárias ao trabalho, agora indireto ou abstrato, são francamente diferentes das que prevaleciam nas oficinas tayloristas. Podem ser realmente intelectuais: a aptidão para interpretar dados formais, fornecidos por aparelhos, e de decidir em conformidade, a polivalência (posse de competências outrora separadas), a capacidade de conduzir várias máquinas ao mesmo tempo ou, finalmente, a aptidão para assumir tarefas de gestão ao nível da própria fábrica. Essas competências também podem ser de ordem moral e intelectual: uma grande flexibilidade de adaptação, imaginação e um sentido agudo das responsabilidades». Dominique Bourg, *op. cit.*, pp. 132-134.

Capítulo 20

Poderes Instituídos *vs* Intimidade

Novas/velhas neuroses da sociedade contemporânea. As "terapias ocupacionais" como exemplo do sujeito fragmentado. As neurociências ao serviço do poder. A biotecnologia em confronto. A infantilização do homem. A internet e o Homo Intimus *em* deficit *cognitivo. A Política e a Economia reinventam a retórica. A pretensão de moralidade.*

As "neuroses" em que o *Homo Intimus* vive derivam muito do abandono a que se vê votado. Parte dessas neuroses resultam, por um lado, da não compreensão da intimidade enquanto fenómeno e, por outro lado, da alienação generalizada em que se vive. Isto é bem visível com a necessidade social de "ocupação" que se instalou no coração da sociedade. Nas artes cénicas, saber ocupar os tempos/espaços resulta no sucesso da encenação. Na sociedade atual a fórmula também está presente e serve múltiplos propósitos, da economia à política. A receita é simples e pode ser resumida: fazer de um utente, de um contribuinte um potencial consumidor de bens e serviços, ocupando-o (a troco de) com a efémera ilusão de liberdade ou felicidade. Este "ocupar" dá a constatação existencial de estar a ser num tempo e num espaço (não uma mera espécie de atribuição tarefeira); é, sobretudo, um desempenho, uma consagração de atividades lúdicas e lucrativas, como quando se diz "estou ocupado a fazer dinheiro" ou "estou ocupado a jogar playstation". Estar ocupado tornou-se num expoente de realização pessoal, ainda que tal ocupação seja uma traição ao *Homo Intimus*. Pouca gente se atreverá hoje em dia, lamentavelmente sob pena de ser internado num hospital psiquiátrico, a dizer "estou ocupado a conhecer-me". Dir-se-ia, pois, que estar ocupado é quase um não pensar. Esta espécie de manipulação ocupacional (se é que se pode dizer desta forma) produz um decréscimo na atividade pensante, criativa do homem, no empobrecimento das suas capacidades subjetivas de simbolização e afetivas, de que resulta, de alguma forma, uma abstrata desumanização. É neste sentido que se pode dizer que o direito à felicidade se tornou uma neurose. Uma neurose que se vive, por um lado com intensidade, e por outro lado com angústia.

As palavras de Viktor Frankl a propósito do "vazio existencial" (muito difundido), redigidas no século passado, parecem ressoar no século XXI; Frankl fala de uma "neurose dominical" que seria «aquela espécie de depressão que acomete pessoas que se dão conta da falta de conteúdo de suas vidas quando passa o corre-corre da semana atarefada e o vazio dentro delas se torna manifesto».[1] Giles Lipovetsky já havia alertado

[1] Viktor E. Frankl, *Em Busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração*, trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline (Petrópolis: Vozes e Sinodal, 2011), p. 132.

para uma era do vazio que seria reveladora da atitude de apatia e de indiferença existentes nas relações sociais (sobretudo da sociedade ocidental), e no modo como se constrói a identidade – narcísica senão mesmo esquizofrénica –, dos sujeitos que formam essa sociedade.[2] Não se trata apenas de revelar uma sociedade fragmentada mas de uma sociedade neurotizada, que se deixa submergir na dissolução dos seus valores, que sucumbe espontaneamente à fluidez dos mecanismos de sedução do pensamento esquizofrénico (passível de ser tomada como tal na obra de Warburg).[3]

Permita-se aqui um breve parêntesis para esclarecer o seguinte: apesar de se usar o termo neurose de forma genérica e por vezes metafórica, a sua definição acaba por reforçar o sentido que se quer emprestar. Uma neurose é, *grosso modo*, uma perturbação neurótica. Não deixa de ser curiosa este denominação uma vez que o criador do termo, William Cullen (1787) procurava ver no conceito uma «desordem nos sentidos» causados pelos «efeitos gerais do sistema nervoso». O termo parte do grego "*neuron*" (nervo) e "*osis*" como condição do que é anormal, doente. É a partir deste sentido que se vê que o *Homo Intimus* se encontra dominado por uma série de neuroses, de que se dará conta nos próximos capítulos. Permita-se dizer que é também por aqui que se sente a desumanização do fim do pensamento, sobretudo do filosófico. Mas como compreender e sobretudo legitimar tal conceção? Como interpretar o papel da intimidade da mente humana face às diferentes realidades que ela própria ajudou a constituir?

Como parece óbvio, a atividade mental não se limita a desenvolver raciocínios lógicos da mesma forma que o corpo não se limita a denunciar e satisfazer meras necessidades fisiológicas. Os estudos das neurociências têm efetivamente apontado para a influência que a emoção exerce sobre os processos racionais (relembre-se que já se viu que o sistema límbico – pela sua forte componente emocional – tem um desempenho muito influente na cognição e nas decisões). Neste tabuleiro começaram a ser aplicados os conhecimentos das neurociências, e com eles, novas possibilidades de exploração, como as dadas pela neuropolítica, o neuromarketing, a neuroeconomia, entre outras.

[2] *Cf*. Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio*, 1989).

[3] «Talvez Warburg tivesse razão ao diagnosticar a esquizofrenia da contemporaneidade. Uma grande generalização, talvez menos fundamentada do que "O Antiédipo: capitalismo e Esquizofrenia" de Deleuze e Guatari (1972), mas a mesma aproximação do capitalismo ao pensamento paranoico: a perda da distância nas sociedades desenvolvidas produziu a mesma dissolução da identidade, do desejo, da liberdade e das pertenças que caracteriza o processo esquizofrénico. Paradoxalmente, é pelo que o pensamento de Warburg tem de esquizofrénico que compreendemos a afinidade com a cultura pós-moderna: 1) ao nível do conteúdo, a "desierarquização" dos valores culturais: sem um centro político que ancore uma hegemonia estética ou ética, a aproximação entre produtos culturais segue afinidades muito fluídas no que toca à proveniência e função desses produtos patenteando a exaustão de uma aura de nobreza antes atribuída à arte, agora mero objeto de consumo e entretenimento; 2) esta abertura da cultura pós-moderna legitima qualquer discurso razoavelmente consensual, subordina-o à sedução, à capacidade de atrair. Em Warburg, a sua erudição dispersa e diversa produz o mesmo efeito que nas sociedades de mercado o *marketing* e a publicidade que, a todos os níveis, nos colocam perante catadupas de imagens avulsas; assim, em consequência, 3) dá-se a substituição de um discurso crítico racional, histórico e argumentativo, pela construção de um sentido mais restrito ou local. Paradoxalmente, numa ótica global, todos os sentidos possuem o mesmo alcance enquanto assumpção de uma humanidade; em Warburg, a abertura das metáforas e analogias em cuidar das continuidades históricas, mas da expressão das forças simbólicas constitutivas da condição humana». Nuno Félix da Costa, «Warburg e a fotografia contemporânea», in *Qual o tempo e o movimento de uma Elipse? Estudos sobre Aby M. Warburg*, Anabela Mendes *et al*., eds., (Lisboa: Universidade Católica, 2012), pp. 145-146.

Tais campos de constituição de saberes devem, contudo, estar sujeitos à lupa do pensamento crítico da filosofia ou poderão ser legitimados pelo despontar da neuroética, que procura igualmente fundamentar o raciocínio moral com bases cerebrais, ou melhor, procura fundamentar uma ética universal baseada no cérebro.[4] As razões para que tal suceda são evidentes e apontadas frequentemente, não só como legítimas mas como uma ambição das neurociências e das ciências cognitivas, que se escudam muitas vezes na ambição propiciada pelo âmbito do *neuro-enhancement*.

Sobre estas "inquietações" manifestou-se Alfredo Dinis, que por um lado reconhece a relevância das intervenções biotecnológicas (como no caso de tratamento, do melhoramento de capacidades cognitivas em doentes, etc.), e que por outro lado procurou acautelar aquilo que é o respeito (noções como a identidade, a autonomia e a dignidade) e a responsabilidade para com o outro na colocação dos dilemas éticos. Só através de uma visão humanizante se pode diligenciar qualquer decisão ou intervenção que legitime as conclusões ou considerações esboçadas a partir da neuroética, pelo que a atenção pela *pessoa* se torna num imperativo do diálogo interdisciplinar.[5] A proposta de Adela Cortina procura dialogar nesse sentido (recordando, num certo sentido, o ensinamento de Aristóteles, de cultivar razão e emoções harmoniosamente), remetendo para o papel de socialização do homem, em concreto, para a educação e cidadania, uma parceria com as bases cerebrais com que já nascemos, o que lhe permite rebater por isso muita da argumentação usada pelos defensores da neuroética.[6]

Convenhamos que não é um diálogo fácil perante as "evidências" que as neurociências persistem em apresentar. Autores como Elkhonon Goldberg fazem recair sobre o lobo frontal a organização do comportamento e a faculdade de representar

---

[4] Adela Cortina fornece-nos uma síntese das conclusões dos defensores de uma tal ética em nove pontos. *Vide* Adela Cortina, *Neuroética y Neuropolítica – Sugerencias para la educación moral*. (Madrid: Editorial Tecnos, 2011), pp. 77-81.

[5] «Os dilemas éticos levantados quer pelas neurociências, quer por quaisquer outros desenvolvimentos nas áreas científica e filosófica, só poderão ser adequadamente resolvidos, como se disse, se as decisões tomadas nos tornarem mais humanos, isto é, se não tiverem em conta apenas os indivíduos isolados, considerados como átomos humanos, com as suas capacidades, competências e interesses individuais, mas sim como seres humanos formados numa teia de relações interpessoais objetivas e subjetivas que nos são de facto constitutivas precisamente enquanto acontecem num contexto de relação interpessoal. (…) Aquilo que eu chamo "a minha experiência pessoal" não pode deixar de ser fundamentalmente "a minha experiência do outro em mim e de mim no outro". Neste sentido, temas como o da dignidade ou da felicidade são vistos numa perspetiva relacional. Habitualmente, as pessoas identificam a perda de dignidade com a perda do exercício de competências individuais, físicas e mentais, algo que só ao sujeito diz respeito. Perda de dignidade significa também perda de autonomia. É o que acontece com os doentes afetados pela doença de Alzheimer. Nesta perspetiva, a neurotecnologia está ao serviço da promoção de uma dignidade centrada no indivíduo e no seu sistema nervoso. Mas uma verdadeira solução dos dilemas na área da neuroética terá que contribuir para a humanização da pessoa e não para a sua desumanização». Alfredo Dinis, «Poderá a neuroética evitar a desumanização final do ser humano?», *in* Pedro M.S. Alves, José Manuel Santos, e, Alexandre Franco de Sá, eds., *Humano e Inumano*, pp. 341-342.

[6] Adela Cortina, *op. cit.*, 82-90.
Refere ainda a autora no fim da obra: «pero esta es una interpretación, no la única posible. Las personas nos vamos constituyendo es de las bases cerebrales con que nacemos y contando con las experiencias personales, con el reconocimiento de otros y con nuestra propia estima, una sociedad que quiera apostar por el cuidado de la dignidad humana debería hacerla transpirable en la vida cotidiana, porque el clima ético y político que e respire es esencial para la forja de las personas. Aprender a degustar cordialmente el valor de la dignidad tanto de los seres lejanos como de los cercanos, dando lugar a nuevos vecindarios, tanto de los vulnerables como de los que no arecen serlo; y aprender a razonar desde la estima de ese valor es, en definitiva, un urgente programa educativo para nos nuevos tempos». *Ibid.*, p. 236.

valores e tomar decisões (sobretudo de ordem moral e ética).[7] É natural que se criem "neuroses" em torno cérebro e das potencialidades que se lhe adivinham, legitimando com isso muito do investimento financeiro destas novas áreas. As palavras de Mauro Maldonato são o espelho da relevância deste assunto quando refere que as técnicas de

> As técnicas de imageamento cerebral, em especial, mostraram que os processos decisórios ativam, sobretudo, duas áreas do cérebro: o lobo frontal e o sistema límbico. (…) A evidência disto é demonstrada também pela dimensão clínica. De facto, lesões do lobo frontal prejudicam tanto a capacidade de tomar decisões vantajosas para si próprio e outros quanto decisões concordes com as convenções sociais. Diante de prejuízos neurológicos dessa espécie de nada adiantam a inteligência, o conhecimento, a habilidade em manipular a lógica, a linguagem e assim por diante: tornamo-nos totalmente incapazes de tomar decisões no trabalho, nas finanças e nas relações.[8]

Muitos dos estudos em curso (por exemplo em Stanford, George Mason ou Amesterdão) desenvolvem-se seguindo a atividade cerebral dos participantes quando sujeitos a desafios que implicam decisões (em que claramente se veem ativadas as áreas do lobo frontal e do sistema límbico), ou seja, procuram-se correlatos neuronais. Claro que estas imagens de ressonância magnética não auxiliam a tirar todas as conclusões (sublinhe-se o quantificador universal) sobre comportamentos tão complexos e diversos e, portanto, a legitimar um quadro de alegadas verdades infalsificáveis. Como se sabe, muitas experiências são feitas seguindo um protocolo rígido de condições que não tem equivalência na realidade. Mauro Maldonato descreve e reconhece essas circunstâncias:

> Os pesquisadores não se limitaram a inferir dados e regularidades do comportamento a partir das imagens do cérebro em acção, mas também começaram a considerar alguns mecanismos químicos do cérebro: particularmente os da oxitocina, hormônio segregado pela neuro-hipófise durante as relações sexuais, o aleitamento e em outros casos associativos que implicam uma relação de confiança, que, como sabemos, é uma instância crucial também nas interações econômicas, desde a aquisição de uma casa até o investimento em um fundo de pensão. Fazendo alguns voluntários inalarem oxitocina, Ferh e colaboradores, da Universidade de Zurique, observaram que eles mostravam maior disposição para confiar a outra pessoa o próprio dinheiro. Naturalmente esses experimentos devem ser interpretadas com cautela, especialmente porque se dão em condições artificiais e em relação a tarefas cognitivas circunscritas, enquanto as situações que temos de enfrentar na realidade cotidiana são algo bem diferente.[9]

[7] *Cf*. Elkhonon Goldberg, *The Executive Brain: Frontal Lobes and the Civilized Mind* (New York: Oxford University Press, 2001).

[8] Mauro Maldonato, «A nova fronteira da neuroeconomia», *Scientific American - Brasil*, Nov. 2007, p. 88.

[9] Mauro Maldonato, *op.cit.*, p. 90.

Cabe então perguntar, o que procura fazer a ciência económica com os avanços da neurociência, ou melhor, será a neuroeconomia mais uma neurose da sociedade contemporânea? As respostas podem ser tanto mais perigosas quanto a ambição implicada nos estudos e o que os resultados revelarem. Esta capacidade de "ler a mente" (através não só dos estudos cerebrais mas de teorias de probabilidade matemática, entre outras) compromete a própria humanidade, mas para a neuroeconomia tornou-se imperioso, para estruturar esse novo tipo de análise económica (probabilística), compreender as dinâmicas dos sujeitos e as determinantes afetivas e efetivas das suas escolhas.[10] A pesquisa da neuroeconomia começa a ir cada vez mais longe, para lá das investigações e estudos laboratoriais, e aqui urge a entrada do pensamento filosófico crítico e reflexivo, pois essa pesquisa já se antecipou na neuroeconomia ao solicitar

> aberturas em territórios epistemológicos e éticos, com repercussões no debate sobre a consciência e o livre-arbítrio. Ao assumir a matemática como método de investigação da relação entre mente e cérebro, a neuroeconomia fornece uma visão muito diferente do livre-arbítrio. Aqui se questionam a previsibilidade e a determinabilidade de nossas decisões, o estado futuro do mundo e dos organismos que o habitam. Em uma época marcada pela incerteza e pela escassa previsibilidade, o livre-arbítrio dos homens se torna uma questão tão problemática quanto crucial.[11]

Neste quadro interpretativo a noção de livre-arbítrio fica comprometida e condiciona o homem a agir, traduzível na incapacidade de decidir a que se vê votado o *Homo Intimus*. Todavia, conhecer o funcionamento do cérebro (naquilo que é possível conhecer), pouco diz sobre aquilo que a mente produz, sobre aquilo que a mente decide, acredita ou pensa. Nada em neuroeconomia ou neuromarketing ou outras disciplinas da moda, contribui para um esclarecimento da natureza humana ou, em última análise, para o seu melhoramento. Parece, contudo, que apenas se aumentam as neuroses em torno de uma economia global, já de si fragilizada e fragilizadora, que se impõe constantemente.

Uma outra "neurose" (passe a ironia) que ameaça a intimidade, e que surge também derivada das investigações científicas, pode ser encontrada no campo do pensamento biotecnológico, em concreto nas tão controversas questões da clonagem e da criogenia. Tais possibilidades configuram novos horizontes de pensamento e suscitam novas questões éticas, ou reabilitam algumas outras já postas. Recorde-se, a

[10] «Um elemento adicional e relevante do programa de pesquisa da neuroeconomia é a utilização do instrumento de cálculo das probabilidades para tratar decisões em situações de incerteza. Dependendo dos objectivos e das decisões que pessoas ou grupos assumem, é possível derivar seus correlatos neurobiológicos por meio de uma análise de cima para baixo, usando técnicas experimentais de laboratório como as neuroimagens. Naturalmente, para a precisa identificação de um objectivo são necessários uma avaliação prévia da utilidade de cada ação e depois o cálculo de sua probabilidade segundo determinados critérios. Paul Glimcher, um dos maiores expoentes da recém-nascida disciplina, afirma que, precisamente como em toda a pesquisa científica, a "evidência empírica" que ela puder fornecer será o que legitimará a neuroeconomia». Mauro Maldonato, *op.cit.*, p. 94.

[11] *Ibidem*

título de exemplo, o futurismo das propostas de Nikolai Federov, acerca da possibilidade da imortalidade humana (ou da ressurreição dos mortos, ou mesmo da colonização do espaço e dos oceanos).[12] Para este autor, o principal projeto deveria ser a perfeição do ser humano e da sociedade. Para tal, dever-se-ia regular a natureza (principal adversário à finitude humana) e criar tecnologia que permitisse a sustentação da vida humana.[13] Comenta John Gray:

> parece inacreditável que estas fantasias tenham chegado a exercer qualquer influência prática. Contudo, o pensamento de Federov foi uma das correntes intelectuais que configuraram o regime soviético. Os bolcheviques acreditavam que o destino do Homem era dominar a natureza. Mais ainda, influenciados por Federov, acreditavam que a tecnologia poderia emancipar o Homem da sua própria Terra.[14]

Claro que esta ideia da espécie humana como uma espécie eleita e suprema não é uma ideia nova. Sempre se viu presente na história das ideias: viu-se no platonismo tal como se viu no Cristianismo; contudo, a inserção da tecnologia é algo que aparece no Iluminismo, sobretudo com Henri de Saint-Simon e Auguste Comte, com o intuito de um domínio sobre a Terra (para favorecimento do homem). Ora, passado mais de um século, eis que se vê despertar novamente o culto da imortalidade tecnológica e criogénica,[15] sobretudo nos países mais avançados, não como um projeto global mas através de empresas ditas de vanguarda, que agarram a esperança latente de uma escatologia secular e aliam tecnologias que só o tempo ditará a funcionalidade.[16]

Uma tal conceção de imortalidade parece pôr em causa o que significa ser genuinamente humano, senão vejamos: já não é somente pensar a facticidade da finitude, é igualmente colocar em causa a liberdade e a capacidade da mente em decidir o seu futuro, uma vez que se deposita em terceiros a esperança de uma vida futura. Dizendo de outro modo, e alargando a argumentação, o "poder ser eu mesmo", o poder

---

[12] *Vide* N. O. Lossky, org., *History of Russian Philosophy* (London: Publisher: Allen e Unwin, 1951); Ludmila Koehler, *N. F. Fedorov: the Philosophy of Action* (Pittsburgh: Institute for the Human Sciences PA, 1979); G. M. Young, *Nikolai F. Fedorov: An Introduction* (Belmont: Nordland, 1979).

[13] «O único projeto humano que valia a pena era a luta titânica pela imortalidade. Mas, para Federov, não bastava que as gerações futuras acabassem com a morte. Só quando todos os seres humanos que tivessem estado um dia vivos fossem resgatados de entre os mortos, a espécie se tornaria verdadeiramente imortal. A missão da humanidade era a ressurreição tecnológica dos mortos». John Gray, *Sobre humanos e Outros Animais*, p. 122.

[14] John Gray, *op. cit.*, p. 122.

[15] Sobre estes temas consultar, por exemplo: Robert C.W. Ettinger, *Man into Superman* (New York: St. Martins Press, 1972); Alan Harrington, *The Immortalist: How Science Could Give Humanity Eternal Life* (London: Panther, 1978); Damien Broderick, *The Last Mortal Generation: How Science Will Alter Our Lives in the Twenty-first Century* (Sydney: New Holland, 1999); Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (New York: Penguin, 2000).

[16] «O culto da imortalidade tecnológica não morreu. Está hoje bem vivo nos países capitalistas mais avançados. Na Califórnia, há empresas que oferecem no mercado a ressurreição tecnológica de cadáveres congelados. A sua promessa sustenta que a criogenia – tecnologia que consiste em congelar tecidos de morte recente a fim de, mais tarde, estes serem descongelados e devolvidos à vida – nos tornará imortais. Estes cultos provam bem que – entre nós, herdeiros do Cristianismo e do Iluminismo – a escatologia e a tecnologia são solidárias. (…) A busca tecnológica da imortalidade não é um projeto científico. Promete o que a religião sempre prometeu: libertar-nos do destino e do acaso». John Gray, *op. cit.*, pp. 123-124.

ser a minha intimidade não são compatíveis com a minha "congelação", porque acima de tudo sou num tempo e num espaço. O *Homo Intimus* está ser neste momento a sua intimidade da mente e a promessa de uma outra vivência não garante tal integridade. Se ele é a sua intimidade – é importante relembrar esta máxima –, e isto significa que decida sempre de acordo com a intimidade da sua mente, pelo que, ainda que decidisse ser congelado, o seu acordar seria certamente uma violenta e abrupta invasão contra a incorruptibilidade da sua intimidade (tal como se tem vindo a defender). O homem não é uma espécie de fantasma neuronal que possa ser simplesmente ativado a bel-prazer; não é apenas um corpo de carne que possa entrar numa hibernação congeladora e que se coloque numa espécie de micro-ondas futurista que o faça viver; o homem é um ser dotado de uma mente, nascido na Terra, com uma forma específica de viver (da forma como fala à forma como se movimenta), como uma forma de sentir e se emocionar, com os lugares que habita, com o tempo em que vive, com as fraquezas e riquezas da geração e espécie a que pertence. A essência do humano reside naquilo que há de mais circunstancial, isto é, a forma como se constrói (estando sempre sendo) em intimidade. A expressão "poder ser eu próprio" traduz bem o que se acabou de dizer: o homem é a sua consciência, é o estar consciente da sua intimidade, é o que lhe permite ser o que é, e, portanto, o poder de ser ele próprio revela a essencialidade daquilo que significa ser insubstituivelmente humano, na sua intenção e aptidão de ajuizar *in propria persona.*[17]

Claro que mais do que atentar contra as faculdades psíquicas, as neuroses têm o poder de iludir as consequências. Os problemas éticos, por mais surreal que possa parecer, surgem quando aquilo que é posto em causa é o corpo – o que não deixa de revelar a perspetiva médico-científica tão bem inculcada socialmente que se tem do que é ser humano. O indivíduo é também o seu corpo, e se um transplante não lhe reduz a identidade, o certo é que se substituíssemos *todos* os órgãos, certamente que se colocaria a questão: se esse indivíduo ainda seria o mesmo indivíduo a quem se substitui todos os órgãos. Isto é tanto mais verdade se, nessa totalidade de substituição de órgãos, também tivesse ocorrido a substituição do cérebro.

Nunca é demais relembrar que o *Homo Intimus* é a sua intimidade, é a intimidade que está a ser, e que é sendo em situação de *ex*-posição. Ora, como é evidente, o homem entrega-se ao mundo pela sua mente, embora seja sempre para os outros, primeiramente pelo seu corpo, e nessa medida tudo passa por ele. Este "tudo" é uma apresentação identitária e uma afirmação de existência (para si e para os outros) e também é por ele

[17] «No discurso, tal como na ação, o "sim" ou "não" de uma pessoa conta porque – e na justa medida em que – é ela *própria* a origem das suas intenções, iniciativas e aspirações. Se nos vemos como pessoas morais partimos intuitivamente do princípio que agimos e ajuizamos *in propria persona*, na nossa qualidade de pessoas insubstituíveis – ou seja, que nenhuma outra voz, para além da nossa, se faz ouvir no que dizemos». Jürgen Habermas, *O Futuro da Natureza Humana*, p. 101.

que «temos consciência da fragilidade» do nosso estar-sendo.[18] É isso que Habermas acentua ao referir que «uma pessoa só "tem" ou "possui" o seu corpo na medida em que "é" esse corpo como entidade física no decurso da sua vida».[19] Mas tal formulação parece remeter para um beco aparentemente sem saída, porque aquilo que individualiza o humano pode ser transmutado, segunda esta abordagem, numa outra coisa-corpo feita de peças (órgãos) que não eram os "seus". Um sujeito que habita um corpo que não o seu? Não é isto uma espécie de adequação de um antigo paradigma, fazendo habitar a *res cogintans* numa outra *res extensa*, feita de peças substituídas? Viverá o "sujeito" nestes novos órgãos de acordo com a sua intimidade, dado que aqui o "viver" é também um ter consciência de que é algo feito na subjetividade de outro ser humano?[20]

Imagine-se que haveria um homem, designemo-lo por homem X, que realizava uma série de transplantes (todos os possíveis, de órgãos internos a externos), e faria diversas cirurgias plásticas (ou, como no caso anteriormente referido, a criogenia). Seria este homem X o mesmo homem que os familiares, amigos, vizinhos tinham conhecido como homem X? O homem X não é conhecido por todos por ter a sua própria forma de andar, de gesticular, de falar, de expressar o que lhe vai precisamente na sua mente? A sua identidade não é acima de tudo a sua subjetividade, feita na mente? Claro que o problema pode sempre agravar-se: e se o homem X sofresse um transplante cerebral, continuaria a ser mentalmente o mesmo ser humano? Pensaria as mesmas coisas, teria o mesmo conjunto de valores, os mesmos desejos e sonhos, os mesmos gostos? Saberia por ventura quem era? Ou ainda, saberia como teria sido antes de ser o que agora é?

A IBM garante ter em sua posse dentro de pouco tempo um conjunto de "*chips*" que simulam na perfeição o comportamento e as emoções dos humanos. Residirá aqui o esbatimento dessa fronteira que separa o humano da máquina? É de crer que, apesar de tudo, há ainda o não copiável, o não programável, que é a intimidade. Ainda que as

[18] «Temos consciência do que o nosso corpo não é tudo, mas tudo passa por ele: a consciência de existir em si e de poder relacionar-se com outros passa pelo corpo; no e pelo corpo acontece e se manifesta a nossa situação na história e no espaço, mas também é nele e por ele que se revelam e manifestam as fragilidades e capacidades. O trabalho, a relação, a amizade revelam-se na vida física; também é no e pelo corpo que temos consciência da fragilidade». Bernardo Domingues, «Complexidade do Eu, Tu e o Outro: alguns efeitos da vulnerabilidade e das doenças na vida da pessoa», *Bioética e Vulnerabilidade* (Coimbra: Almedina, 2008), p. 22.

[19] Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 94.

[20] Atente-se nas palavras de Dagognet: «a primeira dificuldade com que nos deparamos decorre de o médico não hesitar em despedaçar um doente para tratar outro, praticamente na mesma situação (a morte não tardará a levá-lo). Será admissível transformar um corpo – moralmente falando, um corpo que merece respeito pois é habitado pelo sujeito – num certo número de *peças*, de peças soltas passíveis de serem reimplantadas noutro corpo por meio de transplante? À partida, não deverá um filósofo preocupar-se perante uma intervenção que mutila o organismo prestes a morrer? Como negar que o sujeito continua, de certa forma, a viver nos seus órgãos, que não seríamos capazes de separar uns dos outros, porque todos, à sua maneira, o exprimem? Como tolerar esse 'técnico-inimaginável' onde o que singulariza m indivíduo irá ser alojado, ou perder-se, na individualidade de outro indivíduo? Como tratar tão cruamente o que nos individualiza?» François Dagognet, *Questões Interditas*, trad. Maria Carvalho (Paio Pires: Fradique, 2003), p. 107.
Algumas questões que surgem neste contexto: estará o dador verdadeiramente morto quando sujeito à tal intervenção, uma vez que ainda haverá vestígios de vida nos órgãos? Por exemplo, numa ventilação mecânica, fará sentido colocar-se tal questão? Recorde-se o filósofo Hans Jonas que considera abusivo considerar-se a paragem cerebral como critério para declaração de morte (*Le droit de morrir*, trad. Philippe Ivernel (Paris: Payot et Rivages, 1996), p. 59.

simulações possam atingir um nível de perfeição elevado, a verdade daquilo que significa ser humano estende-se muito para além dos horizontes da ciência ou das pretensões científicas de uma inteligência artificial. Tome-se, por exemplo, algo que está mais próximo das nossas vidas: as cirurgias plásticas.

No caso das cirurgias plásticas e, em concreto numa intervenção sobre o rosto, a questão parece assumir contornos relativamente mais fáceis, dado que a defesa do rosto como característica identificadora e marcadamente subjetiva sempre teve uma defesa acérrima por parte dos filósofos, mas talvez mais visível no caso de Emanuel Levinas, aquilo que se viu acerca da fotografia cabe aqui também como problema.

Um outro problema que se coloca é a clonagem (as fantasias que se criaram, sobretudo depois da clonagem da ovelha Dolly, fixando a crença da omnipotência da biotecnologia gerada pela descodificação do genoma humano),[21] que é plasmada pela radical interrogação: que sujeito é este "igual" a mim? Valerá a pena, e sobretudo, será legítimo, "criar" um outro para me "substituir" (estando aqui incluída a hipótese de um "outro" onde se pudesse ir buscar "peças orgânicas suplentes") em caso de necessidade?

A arte tem alertado com inúmeros exemplos para esse "duplo" do sujeito. Desde o célebre romance de Mary Shelley, *Frankenstein ou o Prometeu Moderno*, até ao filme de Jonathan Mostow *Os Substitutos*, as ilustrações são variadas e perturbadoras. Não se pense, porém, que tudo isto são cenários ficcionais, dados pelas produções literárias ou de Hollywood; talvez valha a pena refletir sobre as recentes iniciativas que têm vindo a lume sobre os perigos da robotização inteligente. Uma das primeiras notícias surgiu no *The Independent* de 28 de julho de 2015, com Stephen Hawking e Noam Chomsky (entre mais de mil cientistas e filósofos, em que se inclui o cofundador da Apple, Steve Wozniak) a pedirem a proibição dos "robôs assassinos". Trata-se de uma carta aberta que alerta para os riscos do desenvolvimento da inteligência artificial (iniciativa coordenada pelo *Future of Life Institute*, que procura mitigar os riscos existenciais com que a humanidade se depara).[22] A preocupação maior reside no facto de estar a ocorrer uma corrida ao armamento militar inteligente. Paralelamente à investigação científica sobre inteligência artificial desenvolve-se armamento que permite construir armas autónomas de ataque, ou, como foram designadas, de "robôs assassinos". O exemplo mais próximo das armas robóticas é o dos aviões não tripulados e dos *drones*. Esta

[21] «A ovelha Dolly, suscitou todos os tipos de fantasmas: passaríamos a ser capazes de criar duplos de nós próprios e, por conseguinte, num certo sentido, de nos imortalizarmos. Engendrar um clone humano, *horresco referens*, não significaria a vinda ao mundo de um qualquer duplo. Para que isso acontecesse, seria necessário que fossemos de uma ponta à outra determinados pelos nossos genes, o que se afigura um conceito teórico». Dominique Bourg, *op. cit.*, p. 145.

[22] Recorde-se que, já em 2012, um grupo de organizações não governamentais se tinha associado para criar uma campanha para "parar os robôs assassinos", e cujo objetivo seria eliminar as armas robóticas da investigação e do uso. Crê-se que esta matéria esteja a ser abordada pela Convenção da ONU das Armas Convencionais de Genebra, no sentido de estipular a proibição deste tipo de armamento, tal como foram proibidas as minas antipessoais e as armas de raios laser.

preocupação legítima vai no mesmo sentido que a *Intimalogia* procura alertar: parar com a coisificação do humano, não apenas através da paragem desses programas (de armas inteligentes) mas da paragem da própria robotização do humano. Uma tal coisificação invalida certamente toda e qualquer espécie de subjetividade, uma vez que a própria intimidade da mente humana poderia vir a tornar-se o resultado de uma programação biotecnológica e, portanto, estaria como que submetida a um novo registo de repetição que a poderia anular enquanto característica diferenciadora da espécie humana. Um tal registo faz refletir na conceção de um eterno retorno do mesmo, que, no entanto, se aniquila a si mesmo. Explique-se: se a repetição puder ser vista como a essência da experiência estética (se me deu prazer ir ao cinema vou voltar a querer repetir a experiência), e igualmente na experiência da vida (facto biológico), enquanto facto bruto, na vivência individual ela será castradora e anulará o sentido do que significa ser humano. Nietzsche – permita-se dizer deste modo –, mata-se a si próprio no terreno da clonagem: o eterno retorno do mesmo (clone) não seria humano, nem tão pouco, demasiado humano, seria pura e simplesmente aquilo que ele condenara, o homem normalizado, viciado, velho, desprovido de individualidade. Seria um *quase*, um quase-híbrido, um *quase*-humano submetido à fabricação, à repetição, sem intimidade com a vida, caminhando para o monstruoso. A clonagem futura, mais do que o processo em si e as teorizações do presente, tornar-se-á ainda mais questionável e poderá fazer sentido perguntar, como fez Dagognet, porquê criar um indivíduo idêntico ao seu progenitor?[23] Claro que se pode sempre opter por radicalizar a pergunta, e colocá-la como, porquê reproduzir seres indefinidamente iguais e com que finalidade?[24]

Tais "ameaças" à integridade, à identidade, à intimidade do ser humano, devem ser pensadas mesmo nas questões mais elementares, mesmo em questões aparentemente inócuas, tal como a possibilidade da preservação de células estaminais.[25] No entanto, as

[23] «Efetivamente, a clonagem reprodutiva é inaceitável: porquê criar um indivíduo a partir de um só e, sobretudo, idêntico ao seu progenitor? Na verdade, deixaríamos neste caso de saber onde reside o original, a tal ponto o duplo copiaria o modelo, o multiplicaria e, com isso, o anularia enquanto tal. Esta aparente proeza equivale a matar a vida, que sempre privilegiou a diversidade e a autenticidade, a originalidade. Nenhum indivíduo é semelhante a outro, e até os verdadeiros gémeos divergem. Já Leibniz pensava que duas folhas de uma mesma árvore divergem entre si: as diferenças brotam de todos os lados. Por conseguinte, o moralista deve afastar-se da miragem da clonagem. A coisificação vingaria, pois o vivo seria submetido à repetição, à normalização, passando a ser confundido com um objeto, que pode, sem dúvida, ser produzido e reproduzido. O projeto narcísico e, portanto, patológico do recomeço da própria pessoa é condenável tanto mais que o biólogo não conseguiria recompor o mesmo, mas apenas um 'quase', um mesmo deformado e incompleto, porque fabricaria um indivíduo simultaneamente novo e velho – novo devido ao processo desencadeado, e velho porque imita um adulto. Nesta última perspetiva, caminharíamos para o monstruoso. A clonagem terapêutica, porém, não pode ser equiparada à clonagem reprodutiva, senão nada haveria que não fosse condenável: tudo poderia ser desviado e viciado». François Dagognet, *op. cit.*, pp. 121-122.

[24] A advertência de John Gray ecoa nesta nossa pergunta: «uma certeza que podemos ter acerca do presente século é que o poder conferido à "humanidade" pelas novas tecnologias será utilizado para cometer crimes atrozes contra ela. Se a clonagem de seres humanos se tornar uma realidade, serão produzidos soldados nos quais as emoções humanas normais serão atenuadas ou estarão ausentes. A engenharia genética poderá permitir a erradicação das doenças próprias da velhice. Ao mesmo tempo, é provável que venha a ser a tecnologia de eleição nos futuros genocídios». John Gray, *op. cit.*, p. 27.

[25] De um modo muito genérico pode dizer-se que as células estaminais são células indiferenciadas, não especializadas e com a capacidade de autorrenovação e diferenciação em diferentes tipos celulares. Podem ser obtidas a partir dos embriões (células estaminais embrionárias), dos fetos (células estaminais fetais), do cordão umbilical ou de um indivíduo adulto (células estaminais adultas). A aplicação clínica das células estaminais tem sobretudo visado o tratamento de doenças hemato-oncológicas.

inúmeras questões éticas saltam à vista, desde logo, pela acessibilidade a estes bancos de armazenamento. Seja pela ausência de meios ou pela exigência pecuniária que implicam, a possibilidade de preservação (e eventualmente o acesso) determina um leque muito restrito de potenciais utilizadores. Tal asserção permite questionar, assim, quem terá acesso a tais bancos, em que condições, quem decidirá o seu acesso em casos de não-consciência e, em última análise, quem legitima e o porquê de tal recolha. Claro que muitas outras questões se poderiam levantar acerca desta crio-preservação, mas uma questão essencial pode ser aqui colocada, servindo-nos de guia as palavras de Daniel Serrão, acerca da criação dos blastocistos:

> a questão ética surge com os fins para os quais essa vida é crio-preservada. (…) Mas ir ao fundo de um terrível frio e trazer de lá uma criatura humana que vai ser aquecida para ser usada para finalidades e objetivos que nada têm a ver com a natureza própria dessa criatura, e depois ser destruída como um despojo inútil, aparece aos meus olhos e à dignidade de uma conduta decente, como de todo, inaceitável numa sociedade justa.[26]

Faz por isso todo o sentido pensar-se e defender-se a possibilidade de a intimidade configurar esse lugar de salvaguarda da essência profunda do *Homo Intimus*, e confiar-lhe o lugar devido no coração do pensamento científico e filosófico. Repare-se que é na multiplicidade de perspetivas partilhadas, é no mundo intersubjectivamente vivido que a identidade do homem se define. Nada no mundo se torna possível – a própria convivência diária seria insustentável – na ausência da intimidade (da mente) do homem, pois a vida não é um compartimento estanque, linear que possa ser autossustentada; ela exige sempre a intervenção continuada do homem. Isto significa que a "constituição" do que nos faz humanos faz-se ao longo da vida, faz-se com os outros no processo de socialização, isto é, no processo intersubjetivamente partilhado de estar-sendo em *ex*posição (pese embora o surgimento biológico do homem como inacabamento ou incompletude original, como refere Habermas).[27] Não se deve por isso pensar em termos de subjetividade pura (se se quiser utilizar um jargão filosófico, dir-se-ia enquanto estrutura egológica transcendental), porque isso constituirá à partida um erro, uma vez que o Eu individual (coloque-se assim para uma melhor compreensão) é sempre uma exteriorização (*ex*-posição) que só ganha sentido numa rede de relações sociais, humanas. Ao mesmo tempo, pensar só em termos exclusivamente científicos

[26] Daniel Serrão, «A vida crio-preservada» *in* Ana Sofia Carvalho, ed., *Bioética e Vulnerabilidade* (Coimbra: Ed. Almedina, 2008), p. 83.

[27] «Na medida em que, biologicamente falando, o ser humano nasce "inacabado" e permanece, ao longo de toda a sua vida, dependente da ajuda, do cuidado e da aceitação por parte do seu ambiente social, a *incompletude* de uma individuação pelas sequências do ADN torna-se manifesta assim que o processo de individuação social tem início. A individuação, que tem lugar no contexto da história de uma vida, completa-se pela socialização. Aquilo que, logo à nascença, faz do organismo uma pessoa, no pleno sentido da palavra, é esse ato socialmente individualizante do seu acolhimento no contexto *público* de interação de um mundo da vida subjetivamente partilhado». Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 77.

(leia-se neurocientíficos e biotecnológicos), também será um erro. Grande parte dos dilemas éticos está constituída completamente fora da esfera não cerebral. Assim, termos como responsabilidade e liberdade são atribuídos a "pessoas" (logo por aqui se percebe o grau de dificuldade que uma tal abordagem neurocientífica parece concentrar)[28] que se manifestam na interação do mundo social e dificilmente haverá algum correlato cerebral para tais termos.[29]

Uma outra neurose – não será fácil de a aceitar ou catalogar como tal – que se instalou na sociedade contemporânea e da qual ninguém certamente pretende abdicar dá pelo nome de *internet*. Vista geralmente como uma ferramenta indispensável e adequada ao ritmo instantâneo dos dias, disponibilizando e democratizando o conhecimento de tal forma que não há precedentes na história da humanidade, gerando negócios e estimulando economias, entre muitas outras vantagens, acabou por se tornar, não só numa neurose coletiva como num instrumento de degradação cognitiva para os seus utilizadores que os parece "objetualizar".[30] Os estudos demonstram-no e já se vê o uso prolongado da internet como uma adição.[31] O indivíduo não parece reter a informação mas apenas o caminho para ela, o que constitui uma perda acentuada do seu potencial cultural e da estimulação da sua inteligência. Perante estas e outras neuroses, só uma *Intimalogia* poderá procurar restituir o significado do que significa ser humano.

A verdade é que hoje, o indivíduo vê-se envolvido num jogo deslizante entre aquilo que pode ser considerada a sua determinação para viver e o pânico das forças que o querem determinar, ou seja, entre a afirmação daquilo que a intimidade da sua mente lhe dita e aquilo que lhe querem ditar. Esta é provavelmente a maior forma de alienação moderna a que o *Homo Intimus* está sujeito: impedi-lo de viver, de estar-sendo no mundo com a sua consciência, em nome de uma coisa abstrata a que se convencionou chamar capital, como já se viu no capítulo anterior.

Terry Eagleton (aliás, Thomas Warton), diz que este sujeito pós-moderno acaba por ser «um tipo de versão parodiada negativa do eu liberal (…) que é em certos aspetos

---

[28] Veja-se por exemplo a posição de Morse, quando refere que mesmo que uma pessoa tenha anomalias severas e indubitáveis no cérebro, mas se se comportar de forma minimamente racional, então é responsável. *Cf.* S. J. Morse, «New Neuroscience, Old Problems», *in* B. Garland, ed., *Neuroscience and the Law* (New York: Dana Foundation, 2004), p. 179.

[29] Note-se por exemplo a posição de Gazzaniga a este propósito: «Ningún pílex de una imagen cerebral podrá manifestar culpabilidad o no culpabilidad». M. S. Gazzaniga, *El Cérebro Ético* (Barcelona: Paidós, 2006), p. 110.

[30] Veja-se por exemplo o artigo publicado na *Science*, de 5 de agosto de 2011, de Betsy Sparrow, Jenny Liu e Daniel M. Wegner, intitulado «Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips», 776-778 : «the results of four studies suggests that when faced with difficult questions, people are primed to think about computers and that when people expect to have future access to information they have lower rates of recall of the information itself and enhanced recall instead for where to access it. The internet has become a primary form of external or transitive memory, where information is stored collectively outside ourselves».

[31] São disso exemplo os seguintes estudos (entre muitos outros que já existem): E. Echeburúa, *Addiciones sin drogas? Las Nuevas Addiciones: Juego, Sexo, Comida, Compras, Trabajo, Internet* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999); M. Gómez e J. Esparrel, *Las socioadicciones: uso desadaptativo de Internet*. (Granada: Universidad de Granada, 2004); G. Small, *El Cérebro Digital*. *Como las Nuevas Tecnologias Están Cambiando Nuestra Mente* (Barcelona: Urano, 2008).

tanto uma criatura de mercado quanto o foi o sujeito muito diferente do liberalismo clássico, que aliás, também tinha dificuldade de conciliar a sua liberdade com o seu determinismo».[32] Algo que já se encontra na obra de Richard Sennett, quando afirmava a necessidade do sistema capitalista em dissociar o homem do seu trabalho.[33]

Uma maneira mais discreta e subtil desta nova ordem mundial fomentar a globalização do absurdo e, portanto, de manipular o tempo livre do trabalhador, do estudante, é incentivar ao consumo das indústrias de lazer (com um potencial de crescimento anual que ultrapassa os 5%), é gerar e gerir o "espetáculo", é disciplinar o sujeito para a banalidade, para a realização acontecimento do evento frívolo, instaurando assim uma alienação generalizada, caracterizada naturalmente por uma ilusão de satisfação. Perante este sistema tão bem montado, o indivíduo como que se sente inibido de se manifestar, ou melhor, o próprio sistema inibe a manifestação de qualquer forma de contestação, seja social, económica ou outra (o cada vez maior abandono de sindicalistas no mundo laboral poderá ser disto um sinal) tal como uma criança a quem se dá um chupa para que não conteste uma qualquer decisão parental.

Aliás, se se relembrar o já clássico livro de Neil Postman, *The Disappearence of Childhood*, publicado há mais de três dezenas de anos, compreende-se que o que autor defendia tem um eco triunfal nesta subserviência do homem moderno às indústrias de lazer em particular, e ao consumo em geral, com a sua tese da diluição da fronteira entre a infância e a idade adulta. Esse esbatimento da divisa entre o que significa ser criança ou o que significa ser adulto convém mais do que nunca à sociedade hipermoderna do consumo, que assim predispõe de uma máquina bem oleada para instituir uma certa infantilização social, que nada mais é do que afirmação da alienação.[34] Este indivíduo de Neil Postman é «um crescido cujas capacidades intelectuais e emocionais se encontram por realizar e são significativamente distintas das que são associadas às crianças», e que o autor chama de um "adulto-criança". Esta supressão das fronteiras é óbvia no programa global: permite esbater a realidade social e alienada do adulto.

Trata-se aqui de apelar a uma certa ideia de felicidade (ou à sua ilusão), no caso, à ideia de felicidade que se sentia na infância ou adolescência, presente no íntimo de cada

---

[32] Terry Eagleton, *As Ilusões do Pós-Modernismo*, trad. Elisabeth Barbosa (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998), pp. 90-91.

[33] «The capitalist system does dissociate man from his work. But it is important to see the ways in which this system, like any other, controls not only the ideas of those who are its defenders, but shapes the imagination of those who are in revolt against its evils. All too often, what is "self-evidently wrong" about a social system is self-evident precisely because the critique fits nicely into, and does little damage to, the system as a whole».Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: W.W. Norton, 1992), p. 295.

[34] Neil Postman, a propósito da questão do que significa ser adulto, coloca como condição a afirmação de que «sem um conceito claro do que significa ser adulto não pode haver um conceito claro do que significa ser criança», o que vem colocar em causa um conjunto de sensibilidades e práticas institucionalizadas traduzíveis em comportamentos, atitudes, linguagens, etc., como por exemplo, os discursos que enfatizam valores e vantagens da juventude (são conhecidas as expressões neste campo como "descobrir a criança que há em si", "gozar as coisas boas da vida", "experimentar é viver", entre outras que aludem a essa fase da vida do ser humano). Postman argumenta que o esbatimento dessa fronteira entre adultos e crianças se verifica no vestuário, na igual utilização de jogos, nas atitudes e linguagens em público, e até mesmo no tipo de crimes que são praticados. Neil Postman, *The Disappearance of Childhood* (New York: Delacorte Press, 1982), p. 98.

um e com isso impedir qualquer forma de intimidação, porque a linguagem do espetáculo inviabiliza e ou desvia o pensamento da realidade. A pertinência da pergunta elaborada por Agamben é crucial: «de que maneira, hoje, na época do triunfo total do espetáculo, pode o pensamento integrar a herança de Debord? Já que é claro que o espetáculo é a linguagem, a própria comunicatividade ou o ser linguístico do homem».[35]

Para o autor, isto significa que a lição marxiana sobre a alienação se dirigia igualmente à linguagem do homem e, portanto, para o triste espetáculo da política atual que desapropria a comunidade humana.[36] Nesse sentido, refere Bragança de Miranda: «é o desafio estético e político do nosso tempo. A famosa noção de espetáculo revela-se como aquilo que é: um efeito da máquina de controlo. Neste sentido é preciso lutar contra ela. E podemos contar com Debord, que nos fala em voz *off*, como no seu cinema, para essa luta. Apesar de todas as ambiguidades».[37]

Os discursos políticos parecem pois apelar a uma consciência que eles sabem estar, de certa forma, engendrada na maquinaria do marketing político. Criar a ilusão de que é possível um discurso adequado entre os interesses das partes envolvidas é meio caminho para uma eleição e, não raras vezes, se vê que o próprio do político é não distinguir a realidade da ilusão que criou (às vezes o conjunto de manobras é tal que já nem o "político" consegue afirmar ou confirmar a consistência do seu discurso). Talvez isto signifique dizer que o político se transmutou em "políticas", cuja realização se opera ao nível da esfera pública, pois é aí que se encontra a dominação social, económica e política, que convenhamos, apenas incita o sujeito a uma participação ideal, a uma participação simbólica. Como lembra Castoriadis, talvez se esteja no tempo da insignificância do político, nesse tempo desprovido das grandes narrativas como diria Lyotard. Contudo, Touraine e Khosrokhavar teimam em afirmar como um tempo de afirmação da ação política, através da introdução das narrativas pessoais, através de uma controversa conceção intimista do sujeito que, não deixando de ser interessante, pouco ou nada terá a ver com uma *Intimalogia*, senão, veja-se. A noção de sujeito intimista é controversa, senão mesmo confusa, e é de crer que até para o próprio Touraine, que mais do que querer fazer do sujeito o sustentáculo da subjetividade e da alteridade, quer colocá-lo como um referencial "pessoal" (intimista) da e na vida pública. Touraine parece mesmo esquecer-se que foram uma série de políticas (raciais,

---

[35] Giorgio Agamben, *A Comunidade que Vem*, p. 62.

[36] «Isto significa que a análise marxiana deve ser integrada no sentido em que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não estava apenas dirigido para a expropriação da atividade produtiva, mas também, e sobretudo, para a alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do Homem, do *logos* com que um fragmento de Heraclito identifica o Comum. A forma extrema desta expropriação do Comum é o espetáculo, isto é, a política em que vivemos. Mas isto quer dizer também que, no espetáculo, é a nossa própria natureza linguística que chega até nós invertida». *Ibid*., p. 62.

[37] J. A., Bragança de Miranda, *Traços*, p. 131.

colonialistas, nacionalistas, etc.) que levaram a eventos como os massacres que ele referencia.[38] Touraine e Khosrokhavar procuram afirmar a prevalência de uma agenda "pessoal" dos indivíduos na ação política, dado que o terreno da política teria sofrido transformações profundas e se joga agora na esfera pública. Tese polémica que parece descurar diversos fatores como o desinteresse geral pela política, a ausência de tempos para a vivência dos problemas políticos, a crescente *des*-subjetivação dos sujeitos, entre muitas outras, confundindo assim, parece, e muitas vezes, aquilo que é do domínio da ação política dos sujeitos (como a defesa de causas) com aquilo que deveria ser a política real dos estados ou governos.[39]

A realidade é todavia ameaçadoramente mais cruel: nem políticas nem políticos se parecem comprometer com a reabilitação do indivíduo humano e só amiúde o relembram em campanhas eleitorais (*slogans* como "o que interessa são as pessoas") cujos propósitos se adivinham. Sendo certo que as políticas não são os políticos, é igualmente certo que os políticos determinam muito daquilo que venham a ser as "políticas". Num tal contexto, acontece que a política se faz deslocada da esfera pública, e, portanto, não chega a ser conhecida ou debatida, e só em alguns casos de jornalismo de investigação vão pondo luz sobre as matérias (ou então por meio de dissidentes de organizações *in*questionáveis, como o caso de Edward Snowden, que tornou públicos os pormenores de vigilância global da NSA americana). O indivíduo alienado, espiritualmente vazio, politicamente insignificante para as "políticas" (sobretudo económicas) e de alguma forma tecnologicamente ameaçado, só poderá manter a esperança como alimento na mente. Jean Chaline já há mais de três décadas referia, a propósito do desequilíbrio que se verifica entre o desenvolvimento tecnológico e o nível espiritual médio da humanidade, para a ideia de que infelizmente,

> os homens que detêm o poder ou são políticos ou militares, tecnocratas de quando em quando, pessoas sem qualquer formação a maior parte das vezes. Enquanto que, para exercer um ofício, se exigem diplomas e qualificações cada vez mais complicadas, é paradoxal verificar que, para exercer o poder, nada seja exigido! Nos países efetivamente democráticos, o voto dá azo a uma escolha relativamente selecionada pela maioria. Mas há muitos países em que um golpe de estado,

[38] «F.K. – Falemos agora das repercussões, no plano político, do narcisismo, do intimismo do sujeito. Não é uma modalidade de marginalização do político? E, além disso, esse processo não desemboca por vezes, por uma inversão paradoxal, no advento dos soberanismos, dos nacionalismos, das formas rígidas de afirmação comunitária, no seio de sociedades em que se vê bem que o tema do político, embora não se dilua, sofre, todavia, uma mutação, senão mesmo uma regressão? A.T. – Não há intimismo do sujeito. A convicção íntima não quer dizer que se trate de um problema íntimo. Cada vez mais, as situações que põem em causa os direitos individuais ou coletivos tomam uma importância central. Se se denunciarem os massacres no Ruanda, na Bósnia, no Kosovo ou na Tchetchénia, põem-se em causa os direitos mais fundamentais do indivíduo e das coletividades; isso nada tem de intimista. Paralelamente, vemos, desde há cinquenta anos, a cena pública invadida por problemas ditos privados, mas que se tornam públicos, seja porque as formas de dominação e de representação se interiorizaram, seja por casa de transformações de tal modo rápidas, que as identidades, as pertenças, os meios se modificam muito rapidamente. Portanto, não há intimismo do sujeito. Pelo contrário, os problemas do sujeito tomam uma importância crescente na vida coletiva. Quando falamos do aborto, da fecundação clinicamente assistida, dos direitos das minorias linguísticas ou regionais, não se trata de intimidade». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 190.

[39] Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 193.

> uma eliminação sistemática dos opositores conduzem ao poder indivíduos sem escrúpulos, ávidos de exercer um poder ditatorial. Aí reside a contradição entre a importância das responsabilidades e a possível incompetência dos que as assumem.[40]

Herbert Marcuse convocou a pensar-se na ligação íntima entre revolução política e libertação sexual,[41] mas é de facto a partir do fenómeno do maio de 68 que essa ligação se torna mais explícita. Para o autor, a sexualidade poderia e deveria funcionar como um motor para a política; note-se que nos anos pós maio de 68, a "sexualidade" era como que um facto público que invadia a vida social, do teatro à publicidade, do cinema à fotografia, a expressão pública da sexualidade constituía como que uma "obrigação" de qualquer cidadão informado. Porém, aquilo que permitiu essa libertação sexual, não alcançou muito mais do que aquilo que se poderia considerar como um desiderato de uma política efetivamente virada para os indivíduos. Em boa verdade, o que se toma geralmente como processos de "democratização", de expressão de liberdades, de igualdade de direitos e oportunidades, pode afinal ser o resultado de ideologias (políticas e económicas) muito bem organizadas, cujo intuito é a dominação social dos sujeitos. Um dos melhores exemplos a este respeito – e também um dos mais polémicos –, é a ideologia que defende a libertação das mulheres, a salvaguarda dos seus direitos, e que a par de defender tais princípios e valores, acaba também por estar no fundo, a fomentar uma nova fase da atividade económica, e isto por si mesmo (isto é, considerado a partir desta visão económica), constitui a expressão máxima do consumismo e da dominação social exercida sobre o indivíduo. A dominação política e económica que exerce as suas forças sem que possa haver perceção disso e que a retórica tão bem veio servir para que essa influência fosse decisiva. A retórica política vem assim a servir, ou melhor a mascarar, na maior parte dos casos, a realidade social e económica. Segundo o jornalista Daniel Estulin, o "Clube de Bilderberg" representa a forma como o mundo pode ser gerido política e economicamente através de algumas dezenas de pessoas.[42] Talvez a democracia seja efetivamente uma espécie de regime ilusório (camuflando uma ditadura que mais que política, é económica) em que todos creem estar livres e agir consoante a sua vontade, ainda que a vontade seja unicamente a de obedecer inconscientemente a ditames que não foram explicitamente formulados por si. Recorde-se Kierkegaard ao sugerir que a multidão é o lugar da mentira. Da mentira porque não há nem pode haver verdade nela, nesse sentido intersubjetivo de uma

[40] Esta ideia encontra-se bem reforçada no final da obra: Jean Chaline, *A Evolução Biológica Humana*, p. 123.

[41] Herbert Marcuse, *Eros y Civilización* (Barcelona: Ariel, 2010).

[42] Daniel Estulin, *Clube Bilderberg: Os Senhores do Mundo* (Lisboa: Temas e Debates, 2007).

fidelização e ou adequação da realidade à vivência subjetiva porque a soma de todos esses pontos de vista nunca poderá ser uma verdade.

Na verdade, o discurso político atual parece ter muito pouco de nobre e vê-se frequentemente, e não só em Portugal, sucessivos escândalos financeiros de corrupção que minam a credibilidade já não só da política mas das instituições em geral. Em boa verdade, assistir a notícias de corrupção é quase um hábito institucionalizado e democraticamente aceite como tal. Diz Nuccio Ordine, servindo-se das palavras de Pseudo-Longino que «nessa degradação moral, "quando a corrupção é o árbitro de toda a vida de cada um de nós", não há espaço para nenhum tipo de sublime».[43]

Se é verdade que a política nasce como um apelo dos indivíduos para se organizarem como sociedade, não deixa de ser verdade que hoje o exercício da política está manchado pelos desígnios do exercício do poder que apenas sugerem uma concordância com políticas económicas globais que não respeitam sequer as culturas do próprio país onde são exercidas. Um dos exercícios muito em uso, que se usa sempre em campanha eleitoral, é dado pela frase que todos os políticos gostam de afirmar: "vote em consciência". Se fosse possível votar em consciência – coisa que os políticos, regra geral, sabem que não é –, nunca eles seriam eleitos. Já não se trata de apenas uma mera organização de campanha eleitoral, mas da organização que envolve estudos de psicologia, de marketing, de publicidade, de neuro-política. Fazendo-se crer, isto é, estimulando o sujeito a votar em consciência, está-se no fundo a atribuir a responsabilidade da eleição aos votantes, o que permite que se justifique sempre as mais extraordinárias extravagâncias jurídicas, políticas e financeiras do mandato atribuído. Dizendo de outra forma, é apelando ao íntimo de cada indivíduo, à sua consciência – mas que já se sabe estar domesticada – que se faz a política. Não há aqui qualquer revolução ou paradigma de restituição do estatuto de dignidade da pessoa humana. Há o subterfúgio de apelar à consciência moral que estando domesticada se crê livre, tal como se diz a um eleitor que é livre de escolher o que quiser sendo que o que ele quiser terá de ser um dos candidatos das listas apresentadas. A interrogação é inevitável: o sujeito é apenas um peão, uma peça de engrenagem? Onde situar a dignidade da pessoa humana? A resposta requer uma atenção delicada, pois é certo que o *Homo Intimus* se encontra num período da história da humanidade muito complexo. Complexo por que nada parece ser efetivamente aquilo que é, e por que ele próprio se encontra submerso numa rede de relações que não domina nem pode dominar, e em que o seu dever passou

[43] Nuccio Ordine, *A utilidade do inútil. Manifesto*, trad. Margarida Periquito (Matosinhos: Faktoria K de Livros, 2016), p. 23.
O autor fala da decadência da sociedade através do par utilidade/inutilidade e recorre ao ensaio de Pseudo-Longino, *Do Sublime*, para ver a atualidade das suas palavras mesmo quando estas apontavam a decadência do império romano: «a cobiça de riquezas, devido á qual todos nós estamos insaciavelmente enfermos [leva-nos] à escravidão […]. O amor pelo dinheiro é uma doença que empobrece o espírito». *Ibid.*, p.22

a ser outra coisa que nada tem que ver com ação moral; da mesma forma, a sua racionalidade escudou-se num mundo regido por leis de mercado, ou melhor, por leis de sobrevivência que visam a afirmação do melhor (o que significa que a dignidade humana fica desde logo posta em causa e a custo, diga-se, virá ao de cima). O desejo de uma ação tendente a uma universalidade moral ou ética nunca esteve tão em risco.

Kant propôs pensar-se o estatuto da dignidade da pessoa humana através da adequação entre dever e razão para a constituição do horizonte de moralidade, isto é, respeitar a razão é respeitar a pessoa humana, uma vez que o ser racional é fonte de valores (éticos, morais, estéticos, lógicos).[44] Ser racional é em si mesmo um valor por excelência, pelo que o homem não pode senão ser tratado como um fim. A autonomia moral diz assim que é a razão que institui a legislação universal e que o Homem racional é ao mesmo tempo legislador e súbdito. A sociedade ideal e democrática é a república dos homens livres que estabelecem para si e para os outros as regras universalmente válidas, e neste sentido a vontade geral não é um capricho de uma maioria mas a expressão da razão universal. Aquilo que difere no pensamento kantiano em relação aos seus antecessores é a universalidade dos princípios e deveres que devem ser aplicados aos homens.[45] O imperativo categórico surge precisamente neste contexto, e obedece implicitamente aos princípios de universalidade, de finalidade e de autonomia ao postular: «age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio».[46] Para Kant é preciso agir por puro respeito ao dever.[47] A consciência moral exprime-se assim como uma obrigação dado que o homem não é apenas razão, mas também, sensibilidade, paixões, tendências, pelo que a lei moral deve "impor-se" à nossa natureza. Claro que uma tal moral também procura exortar para a humanidade de cada pessoa pensada em si como um fim e, portanto, significa igualmente que podemos pensar e adotar, como bem relembra Habermas, um "nós" que admite uma comunidade *inclusiva* de todas as pessoas.[48] A questão que interessa considerar é como poderia Kant

[44] A crítica de Kant visa determinar as condições de possibilidade do conhecimento, e também e, portanto, o modo como o homem pode ser compreendido. Tais condições devem espelhar as máximas universais que só uma razão é capaz de ditar, ou em termos kantianos, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Tais juízos permitem conhecer os fenómenos (não os *números* ou coisas-em-si), que é aquilo que nos é dado conhecer no mundo. Munidos das três faculdades, razão, sensibilidade e entendimento, o homem sabe o que pode conhecer, como deve viver e pode elaborar as regras de conduta moral (e jurídica) que permitam uma paz perpétua entre os povos como Kant preconiza na obra com o mesmo nome. *Cf.* Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1995).

[45] Ou seja, aquilo que Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* não se cansa de repetir é que o homem deve considerar-se a si mesmo e aos outros como um fim e não como um meio, e considerar-se a si mesmo como autor das leis morais universais. A comunidade de seres livres, que resulta da ligação que se estabelece entre todos os seres racionais considerados como fins em si mesmos, estabelece aquilo que Kant designa como o "Reino dos Fins".

[46] Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Filipa Gottschalk (Lisboa: Lisboa Editora, 1997), p. 101.

[47] Daí a distinção entre ato legal e ato moral e entre imperativo categórico, da moralidade, incondicional (não roubes, por exemplo) e imperativo hipotético, condicional (não roubes se não queres ir para a prisão).

[48] «A ideia de humanidade obriga-nos, por conseguinte, a assumir aquela perspetiva de um "nós", à luz da qual nos podemos reciprocamente encarar como membros de uma comunidade inclusiva, que não exclui nenhuma pessoa». Jürgen Habermas, *op. cit*., p. 100.

responder ao *Homo Intimus* (que tendo uma réstia de consciência das ameaças à sua intimidade) que se quer manter com o poder se ser ele próprio (para utilizarmos a expressão de Habermas) e, portanto, relativamente afastado em relação à sociedade? Subjacente ao pensamento kantiano, encontra-se um padrão de racionalidade (as faculdades humanas) e, portanto, a existência de um imperativo categórico, de uma obrigação incondicional que se tem para além dos nossos desejos, o que deixa praticamente tudo em aberto.

Habermas sugere que é possível pensar-se numa articulação entre a "finalidade em si mesma" e a manutenção do estatuto de direito que cada pessoa tem (a dignidade surge como um horizonte que deve ser tomado em conta no processo de compreensão do que é ser pessoa), no que diz respeito mesmo ao seu próprio projeto de vida,[49] ao que refere:

> na própria universalidade das normas vigentes tem de exprimir uma comunidade intersubjetiva, não assimiladora nem coerciva, que contemple, em toda a sua amplitude, a legítima diversidade de interesses e opiniões dos seus membros, ou seja, uma comunidade que não nivele ou oprima, nem marginalize ou exclua, as vozes dos outros – dos estrangeiros, dos dissidentes, dos fracos.[50]

Nas palavras de Habermas tudo parece fazer sentido, embora a realidade tenha contornos que parecem escapar à teorização. Prova disso são os recentes fenómenos migratórios que se tem observado desde 2011, sobretudo de sírios e iraquianos (embora se fundam nestes movimentos também líbios, sudaneses, paquistaneses, iranianos) para a Europa, fruto dos conflitos armados como guerras civis ou ditaduras violentas. Guerras que serão religiosas ou dissimuladamente religiosas mas que mais não são do que a demonstração dos interesses ocidentais e árabes pelo controlo dos mercados (sobretudo da valorização do *brent* e do dólar). Na verdade, estes fenómenos não são novos e todo o século vinte está cheio de episódios semelhantes. Se se recuperar os ensinamentos de Foucault, vê-se que há uma exortação para o homem perscrutar a realidade desse sujeito que constitui, exerce e sofre relações de poder. Não se trata já, portanto, de seguir uma certa corrente de pensamento que vinha de Hobbes a Kant, que colocava o sujeito num patamar em que se determinava a quantidade (e qualidade) de

---

[49] Explicita o filósofo: «Vemos assim que ambas as formulações elucidam a mesma intuição sob diferentes pontos de vista. Por um lado, temos o caráter de "finalidade em si mesma" da pessoa que, enquanto indivíduo, deve ser capaz de levar uma vida própria e insubstituível; por outro, temos o idêntico respeito a que cada pessoa enquanto tal, tem basicamente direito. E daí que a universalidade das normas morais, que a todos asseguram igual tratamento, longe de se manter abstrata, deva antes traduzir-se numa atitude de permanente sensibilidade e consideração para com todas as situações e projetos pessoais de vida dos indivíduos. Tudo isto é tido em conta pelo conceito de uma moral que entretece os planos de individuação e da generalização. A autoridade da primeira pessoa, que se exprime em vivências próprias, aspirações autênticas e iniciativas para ações responsáveis – ou seja, e em última análise, na autoria do seu próprio projeto de vida – não deve ser lesada, nem mesmo pela autolegislação da comunidade moral. Com efeito, a moral só assegurará a liberdade de o indivíduo viver em autonomia se a aplicação de normas gerais não restringir intoleravelmente as possibilidades de configuração de projetos individuais de vida». Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 100.

[50] *Ibid.*, p. 101.

liberdade e deveres que este devia ceder em relação ao poder do Estado,[51] mas mais de tentar perceber que "poder" é este que produz, que fabrica um indivíduo, que poder é este que controla/aliena a vida quotidiana nas suas múltiplas facetas?[52]

As figuras de poder que Foucault alude leva a que os indivíduos assimilem e se conformem (digamos a partir do interior, isto é, da vivência entre os indivíduos que são seres sociais) com o que é a "normalidade", estruturando-se assim a vida em sociedade (através do par normal e anormal), e que leva por sua vez à aceitação de registos, exames, normas e regulamentos, isto é, à "disciplina" social.[53] Segundo Edouard Delruelle, Foucault teria ido buscar a ideia de que a sociedade se estrutura a partir do par conceptual normal e anormal a G. Canguilhem,[54] que procurava determinar em medicina quais os critérios que permitem distinguir entre o que é normal e patológico.[55] A questão da dignidade surge aqui como central, pelo que deveria à semelhança de uma história da loucura, ser suscitada também uma espécie de história de resistência aprofundada a partir da base da hierarquia social, isto é, aí onde existem os loucos, os doentes e os delinquentes. Por isso Foucault questiona o papel das ciências humanas enquanto elas possibilitam um quadro de normalização para o sujeito (criando assim diferenciações como normalidade e loucura).

Se o filósofo estava certo à época, continua a manter a sua atualidade hoje em que a normalidade é mais do que nunca ditada pelo conformismo e pelo medo instalado. Já nem a rebeldia pode ser encarada como tal pois também ela foi transformada em normalidade, valendo um sistema de capital fluente que tudo comercializa. Por exemplo, dos anos cinquenta aos anos setenta umas sapatilhas (as *All Star* da *Converse*) adquiriram a simbólica conotação de irreverência e rebeldia por estarem muito associadas ao punk rock (ressuscitadas nos anos noventa).[56] Hoje são comercializadas

[51] A ideia do contrato social remete não para a origem histórica da sociedade mas para o problema do fundamento da organização social e do poder político. Os teóricos do contrato social rejeitam a ideia de um poder oriundo do direito divino, e mesmo o «animal político» de Aristóteles, que parecia estar destinado a viver em sociedade. Se em Hobbes o contrato é ato por meio do qual os indivíduos delegam os seus direitos naturais a um Homem ou assembleia (que em compensação fará cessar a guerra), em Rousseau, o contrato social é algo que legitima o poder do Estado de Direito. Ou seja, o contrato social é uma operação que cria as condições de liberdade, submetendo a vontade individual à vontade geral, e no fundo é isso que o imperativo categórico kantiano estipula, ou seja, uma obediência ao dever moral que é conforme à universalidade da sociedade dos homens.

[52] A tematização deste horizonte exige assim um olhar sobre a sociedade e as forças que nela operam, o que significa que para Foucault se deve compreender o que pode ser considerado normalidade ou não. Neste sentido o filósofo começa por analisar os regulamentos dos hospícios ou das prisões, as circulares administrativas e relatórios policiais, em que se pode constituir uma arqueologia do saber que determina a relação dos sujeitos com as coisas, a relação com os outros e com o seu 'si'. Não se trata de dizer que este determinado poder atua do exterior e que estabelece aquilo que o indivíduo pode ou não fazer, dizer, viver, uma vez que isto significaria recuar ao ponto de um certo contratualismo social.

[53] *Cf*. Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

[54] *Cf*. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (Paris: PUF, 1943).

[55] Diz-nos Delruelle que Canguilhem «sustenta que o patológico não é, de forma alguma, um conceito *derivado* do normal (como se existisse uma normalidade imanente à vida *em relação* à qual o patológico funcionaria como uma espécie de suspensão); pelo contrário, só o normal se define em relação ao que é patológico». Edouard Delruelle, *Metamorfoses do Sujeito*, p. 331.

[56] Inicialmente desenhadas para padronizar as sapatilhas utilizadas no basquete nos anos vinte, viriam a ser adotadas pelo jogador que as assinaria no calcanhar, Chuck Taylor, tornando-as populares.
Vieram a conhecer o sucesso novamente no início dos anos 90 quando alguns membros de bandas "grunge" como *Nirvana*, *Pearl Jam*, *Alice in Chains* ou *Soundgarden*, as passaram a usar.

em massa, ignorando a maior parte dos seus usuários o seu significado. Naturalmente, o racionalismo hoje não tem os moldes da razão humana mas os moldes da razão financeira. Assistimos assim a uma espécie de razão consensual disciplinada. É por isso que o estatuto da dignidade humana parece ser apenas o cavalo de batalha de alguns académicos encerrados em universidades ou de ativistas que se sujeitam à ridicularização feita pelos *media* (que geralmente estão ao serviço de grandes grupos económicos). Daniel Estulin refere precisamente isto ao referir as três áreas essenciais do clube de Bilderberg: a política, as finanças e os *media*. O poder não se restringe a possuir a finança quer também possuir o poder de manipular os diferentes capitais.

Do ponto de vista económico, segundo as palavras de Michel Chossudovsky, esta nova ordem mundial é sustentada pela pobreza humana e a destruição do ambiente, o que de entre inúmeras outras consequências, gera o *apartheid* social, promove o racismo e os conflitos étnicos, mina os direitos e precipita os países para confrontos destrutivos.[57] A guerra nas suas diferentes vertentes e o dito mercado livre pactuam assim numa política comum. As supostas desmantelações de arsenais bélicos, a imposição de regulamentações e de reformas ditas democráticas, como sejam o incentivo às privatizações das grandes empresas (tanto mais se forem petrolíferas ou mineiras), entre outras estratégias ditas diplomáticas, apenas convém à força do poder financeiro. É por isso que quando a "diplomacia" não resolve, o conflito armado acabará por obter sucesso, nesse frágil tabuleiro de jogos chamado democracia, que separa os estados.[58] Porquê? Porque uma tal intervenção é sempre a *ultima ratio* da política, mas acaba por imperar uma *interessiologia* económica alicerçada em estudos e pareceres científicos que já Hannah Arendt alertara.[59]

Unindo-se a política aos *media*, o resultado torna-se devastador para o *Homo Intimus*, pois a "verdade" deixa o domínio epistemológico e ontológico, onde poderia residir, para se tornar num objeto de manipulação de interesses, numa efabulação fabricada pelos ditames da política e da economia global. Nesse sentido a opinião

[57] *Cf*. Michel Chossudovsky, *A Globalização da Pobreza e a Nova Ordem Mundial*, trad. Ana Saldanha (Lisboa: Caminho, 2003).

[58] Refere John Gray: «Existem hoje cerca de 200 Estados soberanos no mundo. Na sua maioria, são instáveis, oscilando entre a democracia fraca e a fraca tirania; muitos deles, revelam-se corroídos pela corrupção ou dominados pelo crime organizado; regiões inteiras do mundo – boa parte da África, o Sul da Ásia, a Rússia, os Balcãs e o Cáucaso, e certas zonas da América do Sul – estão repletas de Estados corroídos ou em colapso. Ao mesmo tempo, os Estados mais poderosos do mundo – os Estados Unidos, a China e o Japão – não estão dispostos a aceitar qualquer limitação fundamental da sua soberania. São ciosos da sua liberdade de ação, não só por terem sido inimigos no passado, mas por saberem que poderão voltar a sê-lo no futuro». John Gray, *op. cit.*, p. 25.

[59] «O facto de que a guerra seja ainda a *ultima ratio*, o antigo prolongamento da política por meio da violência, na política externa dos países subdesenvolvidos, não é argumento contra o facto de ser obsoleta, e o facto de que apenas os pequenos países sem armas nucleares e biológicas possam manter uma guerra não oferece consolo.Não é segredo que o famoso acontecimento fortuito tem mais probabilidade de dar-se naquelas partes do mundo onde o velho refrão "Não há qualquer alternativa à vitória" conservaum alto grau de plausibilidade. Nessas circunstâncias, existem, de facto, poucas coisas mais atemorizantes do que o prestígio sempre crescente dos "donos do saber" de mentalidade científica que vêm assessorando os governos durante as últimas décadas. O problema não é que eles tenham suficiente sangue-frio para "pensar o impensável", mas sim que não pensam. Ao invés de se entregarem a essa atividade tão antiquada e impossível de ser computada, levam eles em conta as conseqüências de certas hipóteses sem que possam, entretanto, testar essas presunções em relação aos acontecimentos reais». Hanna Arendt, *Da Violência*, p. 4.

pública é já do domínio da formatação idealizada pelas instituições.[60]. Uma tal posição é explicitada e defendida pelo sociólogo Alain Touraine que vê nessa opinião pública o lugar do político, o lugar da afirmação do político enquanto tal.[61] Tudo é gerido em função de uma agenda cuja verdade interessa apenas aos envolvidos, sendo transmitida residualmente alguma dessa verdade, a que interessa passar publicamente. Viriato Seromenho-Marques, num artigo intitulado «Continuar na Apneia», escreve

> em 1967, num indispensável artigo ("Verdade e política") publicado na revista *New Yorker*, Hannah Arendt alertou para o papel crescente da "mentira organizada" no espaço público moderno. Enquanto no passado a mentira era sobretudo um ardil, que visava apenas enganar o adversário, a sociedade moderna produziu uma verdadeira indústria da mentira. Tão poderosa e eficaz que o próprio mentiroso acaba por perder a perceção do limite que separa a verdade da sua arbitrária e subjetiva efabulação.[62]

Naturalmente as desigualdades acentuam-se e criam-se barreiras intransponíveis, sendo por isso de realçar que a globalização acaba por intensificar a injustiça social.[63] A acumulação de riquezas (que está concentrada numa minoria social privilegiada que vive à custa da larga maioria da população mundial), a distorção da produção (muitas vezes de bens essenciais), etc., tantas vezes dissimuladas sob a capa das ações humanitárias e de beneficência, como alerta Zizek,[64] são apenas a face visível desta nova ordem mundial. Ora, não se pense que se trata apenas de uma divisão entre países desenvolvidos e países do terceiro mundo, pois como refere Peter Bosshard, as fortunas acumuladas secretamente (muitas das vezes por meios ilícitos) por algumas elites do terceiro mundo, foram calculadas em cerca de 600 mil milhões de dólares, estando grande parte desse valor depositado em bancos na Suíça.[65] A título de exemplo revejam-se alguns dados da *Forbes Magazine* em que se revelava que o "Clube Global de Bilionários" (com uma estimativa de 450 sócios) «é detentor de uma riqueza total que excede em muito a soma dos produtos internos brutos do grupo de países de baixo rendimento, com 59% da população mundial»,[66] e do *Financial Times* que adianta que

---

[60] *Cf*. Pierre Bourdieu, «L'Opinion publique n'existe pas», in *Questions de Sociologie* (Paris: Minuit, 1984): pp. 222-235.

[61] Refere o sociólogo Alain Touraine: «a política do Estado nacional parece-me inscrita num declínio irreversível. O "político" como ordem superior desapareceu; o político é o espaço público, as instituições políticas, a opinião pública». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 31.

[62] Viriato Seromenho-Marques, «Continuar na Apneia», *Diário de Notícias*, 31 de julho de 2015.

[63] Como refere Giovanna Borradori «a globalização parece alimentar ainda mais o movimento em espiral da violência comunicativa. Ao intensificar a comunicação, a globalização põe em ação uma injustiça distributiva, dividindo rigidamente o mundo em vencedores, beneficiários e vencidos». Giovanna Borradori, *Filosofia em tempo de terror*, pp. 114-115.

[64] *Cf*. Slavoj Zizek, *Violência – Seis Notas à Margem*, trad. Miguel S. Pereira (Lisboa: Relógio D'Água, 2008).

[65] Peter Bosshard, «Cracking the Swiss Banks», *The Multinational Monitor* (Nov. de 1992).

[66] «International Billionaires, the World's Richest People», *Forbes Magazine*, Nova Iorque, anual. Lista disponível em março de 2013: http://www.forbes.com/tool/toolbox/billnew/.

numa estimativa «os depósitos individuais geridos por bancos privados efetuados em paraísos fiscais *offshore* totalizam cerca de 3,3 mil biliões de dólares».[67] Mas estes eram dados de há uma década. Em 2016 a realidade é outra: na 30th Annual Forbes Billionaires List, refere que os bilionários no mundo atual são 1810 que estão distribuidos por 67 países, sendo de destacar 540 nos Estados Unidos, 251 na China e 120 na Alemanha, o que não deixa de revelar uma realidade que já se suspeitava.[68] Esta é uma das muitas realidades globais a que geralmente o *Homo Intimus* permanece alheio, ou melhor, aí é mantido. Isto só é possível como diz Chossudovsky, através de um conjunto bem elaborado de mentiras globais,[69] que

> os governos dos países do G-7 e as instituições globais tais como o FMI, o Banco Mundial e a Organização Mundial de Comércio desmentem com à-vontade os níveis crescentes da pobreza global; ocultam-se as realidades sociais, manipulam-se as estatísticas oficiais e viram-se do avesso os conceitos económicos. Por sua vez, a opinião pública é bombardeada através dos meios de comunicação com imagens ofuscantes de crescimento e prosperidade globais.[70]

Os proprietários dos meios de produção à escala mundial exercem a dominação ideológica que bem entenderem (que no caso vem a ser o alargamento e enriquecimento do capital); somos forçados a dar razão a Marx quando dizia que as ideias dominantes são sempre as ideias das classes dominantes. O indivíduo está envolvido num jogo deslizante entre aquilo que pode ser considerado a sua determinação para viver e o pânico das forças que o querem determinar, ou seja, entre a afirmação daquilo que a intimidade da sua mente lhe quer ditar e aquilo que lhe querem ditar. Esta é provavelmente a maior forma de alienação moderna a que o *Homo Intimus* está sujeito: impedi-lo de viver, de estar-sendo no mundo com a sua consciência, em nome da grande abstração inútil que é a atualidade.

Terry Eagleton (aliás, Thomas Warton) diz que este sujeito pós-moderno acaba por ser «um tipo de versão parodiada negativa do eu liberal (…) que é em certos aspetos tanto uma criatura de mercado quanto o foi o sujeito muito diferente do liberalismo clássico, que aliás, também tinha dificuldade de conciliar a sua liberdade com o seu

---

[67] «Increased Demand Transforms Markets», *Financial Times*, Londres, 21 de junho de 1995. Também num outro artigo da mesma revista publicada um ano depois, pode ler-se que o FMI calculava que os bens *offshore* de empresas e indivíduos atingissem os 25% do rendimento total mundial.

[68] Ver em: http://www.forbes.com/sites/nickdesantis/2016/03/01/forbes-billionaires-list-map2016-billionaire-population-by-country/#25826ec230af. Acedido em março de 2016.

[69] Introduzir nota: Michel Chossudovsky chama a este domínio, ao domínio onde tudo se opera longe dos olhares públicos, o domínio das mentiras globais. São mesmo os meios de comunicação social globais que, como alerta Chossudovsky, «fabricam as notícias e distorcem abertamente o curso dos acontecimentos mundiais. Esta "falsa consciência" que se infiltra na nossa sociedade impede o debate crítico e mascara a verdade. Em última análise, nega o acesso a um entendimento coletivo dos mecanismos de um sistema económico que está a destruir a vida das pessoas». Michel Chossudovsky, *op. cit.*, p. 35.

[70] Michel Chossudovsky, *op. cit.*, p. 53.

determinismo».[71] Algo já referenciado por Sennett, quando afirmava a necessidade do sistema capitalista em dissociar o homem do seu trabalho.[72]

Uma maneira mais discreta e subtil desta nova ordem mundial fomentar a globalização do absurdo e, portanto, de manipular o tempo livre do trabalhador, do estudante, é incentivar ao consumo das indústrias de lazer (com um potencial de crescimento anual que ultrapassa os 5%), é gerar e gerir o "espetáculo", é disciplinar o sujeito para a banalidade, para a realização acontecimento do evento frívolo, instaurando assim uma alienação generalizada, caracterizada naturalmente por uma ilusão de satisfação. Perante este sistema tão bem montado, o indivíduo como que se sente inibido de se manifestar, ou melhor, o próprio sistema inibe a manifestação de qualquer forma de contestação, seja social, económica ou outra (o cada vez maior abandono de sindicalistas no mundo laboral pode ser um sinal) tal como uma criança a quem se dá um "chupa" para que não conteste uma qualquer decisão parental.

Urge pensar num novo modo de fazer política e algumas vozes se vão erigindo. Exige-se ação política eficaz, quer dizer, que vá ao encontro ou que espelhe, de alguma forma, os desejos e anseios que percorrem a mente dos indivíduos. Em igual medida, parece exigir-se a conclusão dessa retórica vã da política obediente da economia. As palavras de Erik Ringmar, apesar do sentido lato em que usa a palavra intimidade, ganham sentido: «se a intimidade na vida pública está aqui para ficar – se é pelo menos uma característica das nossas sociedades que devemos valorizar – uma política baseada na intimidade dos cidadãos pode ser a nossa melhor esperança».[73] Talvez a esperança de mudança possa residir na consagração do direito à intimidade, possa residir no apelo que se encontra na intimidade da mente dos indivíduos que anseiam por um mundo mais justo, em que a política se faça para o *Homo Intimus*. Serve o alerta de Ordine:

> Se deixarmos morrer o gratuito, se renunciarmos à força geradora do inútil, se ouvirmos unicamente este canto de sereias que nos impele a procurar o lucro, só seremos capazes de produzir uma colectividade enferma e desmemorizada que, confusa, acabará por perder o sentido de si mesma e da vida.[74]

[71] Terry Eagleton, *As Ilusões do Pós-Modernismo*, trad. Elisabeth Barbosa (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998), pp. 90-91.

[72] «Of course, the capitalist system does dissociate man from his work. But it is important to see the ways in which this system, like any other, controls not only the ideas of those who are its defenders, but shapes the imagination of those who are in revolt against its evils. All too often, what is "self-evidently wrong" about a social system is self-evident precisely because the critique fits nicely into, and does little damage to, the system as a whole». Richard Sennett, *op. cit.*, p. 295.

[73] «If intimacy in public life is here to stay – if it even is a feature of our societies which we should cherish – a politics based on the intimacy of citizens may be our best hope». Erik Ringmar, «The Idiocy of Intimacy», in *The British Journal of Sociology*, 49, Nº 4, (dezembro de 1998), p. 547.

[74] Nuccio Ordine, *op. cit.*, p. 27.

Capítulo 21

Ainda a Tirania do Mundo e o Direito Ético da Intimidade

Continuando a falar de opressão. O fim da confiança ou risco na pós-modernidade? Modos derivados do intimus ou a intimidação, o intimar e o intimidar. O lazer e o consumo. A moda como opressão. O direito à intimidade existe? A possibilidade e exigência da intimidade.

Tudo aquilo a que se vem assistindo no nosso mundo atual, pode ser entendido, *grosso modo*, como um largo conjunto de formas e mecanismos de opressão sobre o *Homo Intimus*. A política e a economia regem-se por ambições similares e revelam o mesmo desejo totalitário de controlo, pelo que é relativamente fácil ver-se esta imiscuir-se naquela.[1] Pese embora este tom depressivo ou dramático, a realidade parece não desmentir tal afirmação, como sugere Anthony Giddens

> a intensificação das operações de vigilância propiciam muitas vias de envolvimento democrático, mas também tornam possível o controle setorial do poder político, apoiado pelo acesso monopolista aos meios de violência, como um instrumento de terror. Totalitarismo e modernidade não estão vinculados apenas por contingências, mas sim inerentemente (…). Existem várias outras formas de governo opressivo que, embora carentes de pleno poder totalitário, exibem algumas de suas características.[2]

Giddens revela aquilo que já estava diagnosticado: a modernidade veio alterar a ordem social e permitiu o florescimento dessa nova ordem global. Como consequência imediata, as formas de relacionamento social sofreram mudanças dramáticas, que são visíveis nas descontinuidades geradas.[3] Essas descontinuidades assentam em três elementos que segundo Giddens são: primeiro, o ritmo dinâmico e acelerado das mudanças; segundo, o escopo da mudança (à medida que as áreas do globo são postas em interconexão ocorrem essas transformações sociais); e o terceiro elemento, a natureza intrínseca das instituições modernas (não existentes em períodos históricos precedentes, como, por exemplo, sistema político do Estado-Nação).[4] O que o autor

[1] «As firmas de negócios, especialmente as corporações multinacionais, podem controlar imenso poder econômico, e ter a capacidade de influenciar sistemas políticos em seus países-base e em outros lugares. As maiores companhias multinacionais da atualidade têm orçamentos maiores do que os de todas as nações com poucas exceções». Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, trad. Raul Fiker (São Paulo: UNESP, 1991), p. 66

[2] *Ibid*., p. 152.

[3] «O que quero sublinhar é aquela descontinuidade específica, ou conjunto de descontinuidades, associados ao período moderno. Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana». Anthony Giddens, *op. cit.*, pp. 10-11.

[4] *Ibid*., 12.

procura destacar é que a modernidade criou diversos riscos e os incorpora ao invés de os excluir, como o uso arbitrário do poder político, os riscos ecológicos, a possibilidade do confronto nuclear, o conflito militar, a divisão do trabalho, etc.,[5] apesar de salientar que também criou oportunidades, como Marx e Durkheim também teriam reconhecido.[6]

Um breve parêntesis para salientar algo que é apenas abordado por Giddens mas que diz muito sobre o processo de desumanização que a Modernidade pode ter aberto. Assim, diga-se o que a Modernidade abriu foi no seio da opressão a que sujeita o *Homo Intimus*, a desconfiança. Aquilo que era constituído a partir do sistema familiar, religioso e comunitário perdeu-se, e a "confiança" passou a ser apenas um vocábulo abstrato aplicado a relações (quaisquer que sejam) também elas abstratas. Ou melhor, a confiança passou a estar subjugada sob o "risco" que, segundo Giddens, era antes pensado como "fortuna" (ou destino) e se separou das cosmologias. A confiança passou a ser consciência das circunstâncias do risco (algo que não acontecia com a crença).

Giddens salienta que embora risco e perigo estejam relacionados não são a mesma coisa, o risco pressupõe o perigo. O que acontece ao nível da sociedade é que é possível «assumir ações ou estar sujeito a situações que são inerentemente arriscadas sem que os indivíduos envolvidos estejam conscientes do quanto estão se arriscando. Em outras palavras, eles estão inconscientes dos perigos que correm».[7] O risco pode estar a ser corrido pelas instituições, mas a História demonstra que as consequências do perigo acabam por recair sobre o cidadão, o consumidor, o trabalhador. Giddens alerta para que a globalização representa, mais do que a difusão das instituições ocidentais no mundo (contribuindo dessa forma para a destruição de outras culturas ao introduzir novas formas de interdependência mundial), é a interação social que passou a ser organizada e controlada em função dos tempos da industrialização e fabricação. Para o autor as fontes da natureza dinâmica da sociedade acontecem devido a três fatores que vão alterar a intimidade da vida quotidiana:

> O dinamismo da modernidade deriva da *separação do tempo e do espaço* e de sua recombinação em formas que permitem o "zoneamento" tempo-espacial preciso da vida social; do *desencaixe* dos sistemas sociais (um fenômeno intimamente vinculado aos fatores envolvidos na separação tempo-espaço); e da *ordenação e reordenação reflexiva* das relações sociais à luz das contínuas entradas

[5] «Um segundo exemplo é o uso consolidado do poder político, particularmente como demonstrado em episódios de totalitarismo. O uso arbitrário do poder político parecia aos fundadores sociológicos pertencer primariamente ao passado (embora tendo às vezes eco no presente, como é indicado na análise de Marx sobre o governo de Luís Napoleão). O "despotismo" parecia ser principalmente característico de estados prémodernos. Na esteira da ascensão do fascismo, do Holocausto, do stalinismo e de outros episódios da história do século XX, podemos ver que a possibilidade de totalitarismos é contida dentro dos parâmetros da modernidade ao invés de ser por eles excluída. O totalitarismo é diferente do despotismo tradicional, mas é muito mais aterrorizante como resultado. O governo totalitário combina poder político, militar e ideológico de forma mais concentrada do que jamais foi possível antes da emergência dos estados-nação modernos». *Ibid.*, pp. 13-14.

[6] *Ibid*.

[7] Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 36.

(*inputs*) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos. Devo analisar isto mais detalhadamente (incluindo um exame inicial da natureza da confiança), a começar pela ordenação do tempo e do espaço.[8]

O esvaziamento do tempo é, como sugere Giddens, a pré-condição para o esvaziamento do espaço. A relação (entre outras coisas) passa pela deslocalização temporal e espacial, quer dizer, a "presença" de atividades localizadas deixou de existir, é como se o "ausente" ganhasse confiança no lugar antes reservado à interação social, face a face. O lugar, o localmente indeterminado oculta as relações agora temporal e geograficamente distanciadas. Resulta que se desenvolve uma relação intrínseca entre as tendências globalizantes da Modernidade e eventos localizados na vida quotidiana que não parecem coincidir e diz Giddens: «em condições de modernidade, uma quantidade cada vez maior de pessoas vive em circunstâncias nas quais instituições desencaixadas, ligando práticas locais a relações sociais globalizadas, organizam os aspetos principais da vida quotidiana».[9]

A construção do Eu deve ser encontrada entre as estratégias e opções que os sistemas abstratos podem oferecer, o que equivale a dizer que por um lado, o indivíduo encontra nas circunstâncias (nas quais as influências globalizadas invadiram a sua vida quotidiana) possibilidades de autorealização e de autossatisfação, e, por outro lado, que o indivíduo encontra em si mesmo a autoconfiança necessária ao estabelecimento de conexões sociais, ou seja, aquilo que numa *Intimalogia* caberá sob a designação e alçada da intimidade. Nem tudo é mau nos sistemas abstratos como sugere Giddens:

> os sistemas abstratos propiciaram uma boa dose de segurança na vida cotidiana que estava ausente nas ordens pré-modernas. Uma pessoa pode entrar a bordo de um avião em Londres e chegar a Los Angeles umas dez horas depois estando razoavelmente certa de que não só a viagem será feita em segurança, mas também de que o avião chegará bem próximo de um horário predeterminado. (…)
> A confiança em sistemas abstratos é a condição do distanciamento tempo-espaço e das grandes áreas de segurança na vida cotidiana que as instituições modernas oferecem em comparação com o mundo tradicional. As rotinas que estão integradas aos sistemas abstratos são centrais à segurança ontológica em condições de modernidade. Contudo, esta situação cria também novas formas de vulnerabilidade psicológica, e a confiança em sistemas abstratos não é psicologicamente gratificante como a confiança em pessoas o é.[10]

[8] *Ibid.*, 21. O autor esclarece o que entende por desencaixe: «refiro-me ao "deslocamento" das relações sociais de contextos locais de interação e a sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço». *Ibid.*, p. 24.

[9] Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 36

[10] *Ibid.*, p. 102

O que o autor diz é que há sempre uma preocupação do indivíduo com a autorrealização, que uma vez fundamentada na confiança básica,[11] leva a uma abertura para com o outro, leva a uma orientação que se regerá pela autorrevelação e autossatisfação. Não se trata de um mero reflexo narcisista nem de uma mera defesa contra o mundo, mas de proporcionar condições para a vinda do outro. É a partir destes pressupostos que Giddens introduz e interpreta a sexualidade e a intimidade como elementos que vão ajudar na construção da identidade. É assim que no capítulo final da obra *A Transformação da Intimidade*, a saber «A intimidade como Democracia», Giddens sugere que a emoção se converte num assunto da política, isto é, como meio de comunicação, compromisso e cooperação com os outros, pois a política da vida implica uma renovação da espiritualidade. Isto significa que o desejo de constituir uma política voltada para a vida dos indivíduos seria possível na construção do projeto democrático que conjugasse a intimidade da vida pessoal com a política.

Giddens deixa contudo a estranha advertência de que «deste ponto de vista, a sexualidade não é a antítese de uma civilização dedicada ao crescimento económico e ao controle técnico, mas a encarnação do seu fracasso».[12] A destituição da emoção nas relações de intimidade revela como o *Homo Intimus* tem sucumbido aos modelos alienantes do mundo que ajudou a erigir. No meio de uma nova ordem global que é esmagadora da subjetividade do homem, a vivência da intimidade enquanto sexualidade poderia ser a salvaguarda desse território onde o mais puro dos sentimentos ganharia espaço e onde os indivíduos se poderiam autorrealizar a nível emocional. Neste particular, urge inserir a intimidade não enquanto sexualidade mas como restituição da atividade pensante do homem. Projeto tão ou mais difícil quanto a inserção de uma sexualidade vivenciada como emotividade e feitora de mundos. Difícil porque tudo se parece resumir a uma única e bem conhecida asserção: a sociedade oprime o indivíduo. Mas estará efetivamente correta, do ponto de vista da intimidade, uma tal formulação?

Na sequência do que se tem vindo a analisar, foi revelado que o *Homo Intimus* encarcerado nas estruturas sociais de que inevitavelmente não se consegue libertar, tem sempre e ainda uma réstia de esperança que a intimidade da mente sempre lhe proporciona. Neste sentido, também se observou como esse convívio com as estruturas pode configurar uma discreta luta pela libertação dos laços que sujeitam o indivíduo a diferentes formas de alienação, e ao mesmo tempo, uma luta pela manutenção e

[11] «No desenvolvimento inicial do indivíduo, a confiança básica em circunstâncias estáveis de autoidentidade e ambiente circundante — a segurança ontológica — não se baseia, numa primeira instância, sobre um senso de continuidade de coisas ou eventos. Ao contrário, como vimos notando, ela deriva da confiança pessoal e estabelece uma necessidade de confiança nos outros que resiste, sem dúvida, de uma maneira ou de outra, através da vida toda. A confiança nas pessoas, como enfatiza Erikson, é erigida sobre a mutualidade de resposta e envolvimento: a fé na integridade de um outro é uma fonte primordial de um sentimento de integridade e autenticidade do eu». *Ibid.*, p. 102

[12] Anthony Giddens, *La Transformación de la Intimidad*, p. 183.

salvaguarda da sua intimidade. Assim, no complexo quadro de relações indivíduo-sociedade, como compreender e situar os fenómenos de intimidação social a que todos estamos sujeitos? O ideal seria, como recorda Alain Touraine, «a libertação do sujeito pessoal dos constrangimentos impostos pelo poder económico e pelas novas tecnologias, pelas mudanças incessantes na vida profissional ou pelo desemprego».[13]

Ora, como se sabe a intimidade só o é porque existe algo como uma sociedade (de indivíduos) que permite que a intimidade-fórmula seja aplicada (isto é, só indivíduos dotados de uma mente poderiam constituir uma sociedade). Então, há aqui alguma contradição, algum paradoxo em relação a tudo isto? Na verdade, não há. Não se segue, naturalmente, que da existência da sociedade se anule a existência do sujeito – nem mesmo as "experiências" históricas do passado o conseguiram fazer porque há sempre um foco de resistência à anulação do desejo de ser sujeito.[14] Mas talvez mais curioso seja radicalizar a pergunta não pelo lado do indivíduo, mas pelo lado da sociedade, isto é: existirá algo a que se pode chamar vida social dado o grau de alienação em que vivem os sujeitos? Para Tourraine e Khosrokhavar isto parece ser claro: «aquilo a que chamamos a vida social já não tem hoje qualquer unidade; é a razão pela qual peço que deixem de utilizar a noção de *sociedade*».[15]

É uma posição polémica mas compreensível a partir daquilo que os sociólogos consideram ser quatro grandes lógicas que se confrontam no espaço público, a saber: o primeiro elemento, a divisão do trabalho com o avanço da tecnologia que des-territorializa os comportamentos; o segundo, as relações de desigualdade e impessoalidade que marcam as relações sociais; o terceiro elemento, as instituições coletivas reforçam a construção de um certo tipo de sujeito (individual ou coletivo, que interessa conservar); e, o último elemento, o recuo das normas sociais que relação a temas fraturantes como a vida, morte, corpo e sexualidade.[16]

---

[13] Apesar das críticas que se traçou a Touraine, a sua noção de sujeito é importante e adequada para reivindicar (por contraposição ao não-sujeito, tal como o par conceptual subjetivação/ dessubjetivação) a construção de uma democracia participativa e ativa: «o que esperamos da politica é que ela seja subordinada, representativa e, ao mesmo tempo, adaptada às transformações tecnológicas, às formas de poder, à internacionalização. Assistimos a uma secularização da política. Considerámos, muitas vezes, que a tomada do poder era a conclusão normal do funcionamento de uma sociedade dominada por conflitos, relações de classe ou de colonização, etc. Hoje temos uma visão mais modesta do Estado (…) A noção de sujeito substitui a ideia de cidadania própria do nosso passado recente e a de santidade própria das religiões da salvação, como aquilo que dá sentido à vida. O sujeito já não é exterior, já não é a sociedade ideal. A utopia era o culto da sociedade. Hoje, o nosso ideal é a libertação do sujeito pessoal dos constrangimentos impostos pelo poder económico e pelas novas tecnologias, pelas mudanças incessantes na vida profissional e no desemprego». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 33.

[14] «Direi mesmo: existe sempre um desejo de ser sujeito. Em qualquer indivíduo, encontram-se elementos de sujeito, esforços para o ser. A única exceção que faço é para queles que se identificam com o poder absoluto. Não creio que haja sujeito num ditador ou num traficante internacional de droga. Em contrapartida, na maioria de nós, há sempre elementos de constituição do sujeito, muitas vezes através de uma esperança, de um sofrimento, de um amor, de uma saudade: a vida organiza-se em torno de uma esperança, da dignidade, da fraternidade». *Ibid.*, p. 300.

[15] *Ibid.*, p. 30.

[16] «Vivemos num espaço público onde se encontram, se combinam, se defrontam quatro grandes lógicas. A primeira é a divisão do trabalho, que voltamos hoje a descobrir sob a forma de tecnologia e da organização económica. (…) Segundo elemento: as relações de desigualdade e de dominação, que tomam novas formas, tornando-se mais impessoais, enquanto penetram mais nos comportamentos. Essa dimensão não se reduz à primeira. Terceiro elemento: neste mundo onde se encontram a vida económica e as formas de decisão, também penetram as exigências desse individualismo que leva àquilo a que eu chamo o sujeito, que se traduz,

No entanto, pode acontecer que a sua posição talvez não seja assim tão clara, pois admite que há um entrelaçamento entre os domínios do público e do privado (sem que no entanto isso forme um conjunto) e a vida social continua a existir (apesar de ter enunciado que não haveria qualquer unidade, acaba por admitir precisamente o contrário), dependente do não social, isto é, toma a forma do sujeito; e o sujeito só adquire conteúdo tornando-se social (seja pelas relações interpessoais, seja pelo reconhecimento dos direitos humanos dos outros).[17] Naturalmente, neste movimento dialético geram-se tensões, agudizam-se conflitos e ideias perante a estratificação de uma ordem que se quer solidamente instituída e aquilo que o individuo considera ser a afirmação do domínio da sua vontade ou liberdade. Na ordem social tais constrangimentos são contidos, mediados, reprimidos perante forças ou figuras de poder que intimam (ou intimidam) a obedecer à ordem instituída, tal como se viu através das leituras de Foucault (Giddens fala das duas imagens dadas por Weber e Marx que marcaram a sociedade moderna, mas que estão desadequadas da época que se vive).[18]

Assim, o que é intimar e intimidar alguém senão uma opressão sobre a intimidade de outrem? Se é verdade que intimidade deriva de *intimus*, não é menos verdade que *intimus* também origina *intimare*, que significa notificar, advertir, avisar, anunciar, ordenar, dar conhecimento. Este intimar revela, dir-se-ia, por si mesmo, a sua carga simbólica perante o indivíduo: ser intimado é ter de se sujeitar a alguma coisa, é submeter-se a algo exterior a si. Se isto é claro no domínio jurídico – ser intimado a depor em julgamento ou a apresentar a declaração de rendimentos nas finanças –, noutros domínios, a aparente invisibilidade de que dispõem, garante-lhes uma cobertura adequada e serve-lhes os propósitos. Referimo-nos naturalmente aos domínios, *grosso modo*, das políticas e economias globais, que acabam por ficar bem patenteados nos padrões de consumo a que a moderna sociedade se viu na necessidade de aceitar. A

---

para lá da rejeição da intolerância, pela procura de espaços de desenvolvimento livre. A família, a escola, o direito parecem-me ser instituições pelas quais uma coletividade, seja ela qual for, reconhece e reforça o espaço de construção do sujeito individual ou coletivo. Finalmente, o último elemento é que o recuo das normas sociais libertou o corpo, a reflexão e a ação sobre a vida e a morte, a experiência e a consciência da sexualidade, sob todas as suas formas». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*,p. 30

[17] «A principal ideia que defendi na minha vida é que o social assenta no não social. A ideia de que a finalidade da ação social é o reforço da própria sociedade, ideia que foi a base da sociologia clássica, deve ser abandonada. (…). Mas então, como é que se pode combinar uma sociologia do sujeito com uma sociologia do social e evitar o sujeito no seu narcisismo? Depressa, tranquilizemo-nos. Em primeiro lugar, o sujeito só adquire conteúdo tornando-se social, primeiro pela relação interpessoal, mas também pelo reconhecimento dos direitos humanos de todos, sobretudo no pensamento jurídico e na educação. O sujeito penetra a sociedade». *Ibid.*, pp. 294-295.

[18] «A de Weber, segundo a qual os laços da racionalidade tornam-se cada vez mais apertados, aprisionando-nos numa gaiola anódina de rotina burocrática. (…) A vivência quotidiana, segundo Weber, retém seu colorido e espontaneidade, mas apenas no perímetro da gaiola de "aço rígido" da racionalidade burocrática. (…) A segunda é a imagem de Marx — e de muitos outros, considerem-se ou não marxistas. Segundo este retraio, a modernidade é vista como um monstro. Mais claramente talvez do que qualquer de seus contemporâneos, Marx percebeu o quão destruidor, e irreversível, seria o impacto da modernidade. Ao mesmo tempo, a modernidade era para Marx o que Habermas chamou com precisão de um "projeto inacabado". O monstro pode ser domado, na medida em os seres humanos sempre puderam submeter ao seu próprio controlo o que eles criaram. O capitalismo, simplesmente, é uma via irracional para dirigir o mundo moderno, porque ele substitui a satisfação controlada das necessidades humanas pelos caprichos do mercado». Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, pp. 123-124.

constante ambivalência (que a psiquiatria transformou em esquizofrenia) é o registo da vitalidade dessa ordem global. Por isso refere Giddens que «nunca seremos capazes de nos sentir inteiramente seguros, porque o terreno por onde viajamos está repleto de riscos de alta-consequência. Sentimentos de segurança ontológica e ansiedade existencial podem coexistir em ambivalência».[19] Um marco importante e que pode ser recuperado a este propósito (ainda que de modo sucinto deve ser sublinhada a relevância e premonição do que aí se atesta), para se pensar a intervenção e a influência do consumo na desestruturação do indivíduo, é a obra *A Teoria da Classe Ociosa*, de Thorstein Veblen, que se tornou referência nos estudos acerca do consumo de bens culturais e materiais. De notar que Veblen está fortemente influenciado pela teoria darwinista e por alguns elementos da teoria política e sociológica de Marx.

Veblen sustenta a ideia de que as instituições têm um papel intimidatório sobre os indivíduos.[20] Esclareça-se que aquilo que Veblen vê como "instituição" pode ser por exemplo a existência de uma classe de pessoas que se abstem do trabalho produtivo, a "classe ociosa", mas que gere a produção. Para o autor as instituições influenciam decisivamente o comportamento individual dos homens. Na sua teoria afirma que tudo se poderia resumir à ambição e ao comportamento invejoso que as pessoas demonstram para serem reconhecidas, concretamente, através de duas formas: uma, ao imporem um conjunto de normas sociais; outra, ao agirem de modo mais ou menos indireto sobre os desejos dos indivíduos. O indivíduo, quando procura ser acolhido no grupo social em que está inserido, vê o seu comportamento ser restringido pelas normas em vigor.[21] Veblen aponta assim para o surgimento de uma sociedade baseada em pseudo-desejos, uma sociedade desejosamente consumista – a atual sociedade de consumo em que:

> na comunidade moderna há também uma frequência mais assídua de grandes reuniões de gente que desconhece o nosso modo de vida, em lugares tais como a igreja, o teatro, o salão de baile, os hotéis, os parques, as lojas e semelhantes. A fim de impressionar esses observadores efémeros e a fim de manter a satisfação própria em face da observação deles, a marca da força pecuniária das pessoas deve ser gravada em carateres que mesmo correndo se possa ler. É, portanto, evidente que a presente tendência do desenvolvimento vai na direção de aumentar, mais que o ócio, o consumo conspícuo.[22]

---

[19] *Ibid.*, p. 124

[20] Embora Veblen enuncie o seu objetivo de modo modesto, o seu estudo vai muito mais além: «este estudo não tem por objeto os primórdios da indolência nem o aparecimento de artigos úteis para o consumo individual. Seu objeto é a origem e natureza de uma classe ociosa convencional, de um lado e, de outro, o início da propriedade individual, como um direito convencional ou um apelo a seu reconhecimento». Thorstein Veblen, *A Teoria da Classe Ociosa: Um Estudo Econômico das Instituições*, trad. Olívia Krähenbühl (São Paulo: Atica, 1974), p. 289.

[21] As instituições naturalmente não são neutras quanto à disposição e organização das suas preferências, pelo que acabam por influenciar a disposição dos desejos dos indivíduos. Neste sentido, o desejo de cada individuo vem a ser o resultado, não apenas das suas características inatas mas também das experiências de vida e circunstâncias materiais que ocorrem dentro de um conjunto de malhas institucionais.

[22] Thorstein Veblen, *op. cit.*, p. 321.

A referência à expressão "consumo conspícuo" é por si mesma esclarecedora quanto à relação estabelecida entre o supérfluo e o consumismo.[23] Um bom exemplo desta relação, é bem visível através da compreensão do fenómeno da moda, de que esta obra se tornou leitura obrigatória. Veblen está consciente de que existe uma ambição na natureza humana (de que o seu relato "histórico-sociológico" dos primeiros capítulos é um bom exemplo) que deseja o ainda não tido, visível nos fenómenos da inveja, da competição, que traduz a ideia de luta de classes tão presente no seu tempo.[24]

Veblen afirma que a classe ociosa, para mostrar a sua distância face a classes inferiores, cultivou o gosto pela educação, fazendo disso uma espécie de trampolim que afirmaria o seu comportamento em sociedade e, portanto, afirmando também uma certa especialização na escolha de bens que acabariam por impor o seu gosto e distinção. Isto significa que a classe ociosa detentora de riqueza e de vontade livre para usufruir do seu tempo, passaria a ostentar o seu gosto por consumir aquilo que considerava serem atividades (o exemplo mais explorado é o desporto) e bens que os distinguiria facilmente em sociedade, o que inauguraria segundo Veblen, um modelo de consumo, não para satisfação de necessidades materiais mas para reivindicar um *status* social.

Naturalmente esta reflexão de Veblen não está isenta de críticas, como podemos encontrar pela voz de Joffre Dumazedier que alega que o autor estabelecera uma confusão entre lazer e ócio,[25] ou na voz de Gebara no seu ensaio «Veblen, Adorno e as Bicicletas», que alerta para a necessidade de as atividades ligadas ao prazer e à diversão fazerem parte integrante da vida das pessoas,[26] e alertou também para que o consumo que a classe ociosa fazia não estava necessariamente ligado à diversão.

---

[23] O emprego do termo "supérfluo" é a certos respeitos, infeliz. Tal como é empregado na vida cotidiana, traz um timbre de condenação. É usado aqui à falta de um termo melhor, que descreva adequadamente a mesma série de motivos e fenômenos, e não deve ser tomado num sentido odioso, como se implicasse um dispêndio ilegítimo de produtos ou de vida humanos. (…) Do ponto de vista do consumidor individual, a questão do gasto supérfluo não ocorre propriamente no âmbito da teoria econômica. Assim, pois, o emprego da palavra "supérfluo" como termo técnico, não implica condenação dos motivos ou dos fins buscados pelo consumidor sob esta regra de dispêndio conspícuo. Mas em outros setores, é digno de notar-se que o termo "supérfluo", na linguagem corrente, implica a condenação daquilo que se caracteriza como "gasto supérfluo". Esta implicação senso-comum é um afloramento do instinto de artesanato. A reprovação popular do gasto supérfluo equivale a dizer que, a fim de estar em paz consigo próprio, o Homem comum deve ser capaz de ver em qualquer esforço ou prazer humanos uma intensificação da vida e do bem-estar em sua totalidade. A fim de obter aprovação irrestrita, qualquer facto econômico deve primeiro ser aprovado no teste da sua utilidade impessoal – utilidade do ponto de vista genericamente humano. A vantagem relativa ou competitiva de um indivíduo em comparação com outro não satisfaz a consciência econômica, e, por conseguinte, o dispêndio competitivo não obtém a aprovação da consciência». *Ibid.*, pp. 326-327.

[24] «(…) o padrão de vida que em geral governa os nossos esforços, não são os gastos ordinários comuns, já alcançados; é o consumo ideal pouco além do nosso alcance, ou cujo alcance requer um certo esforço. O motivo é a competição – o estímulo de uma comparação individual que nos instiga a sobrepujar aqueles que estamos habituados a considerar como pertencentes à nossa classe. A mesma proposição é substancialmente expressa na observação comum (em voga) de que cada classe inveja e compete com a classe logo acima dela na escala social, enquanto que raramente se compara com a que fica debaixo ou muito acima». Thorstein Veblen, *op. cit.*, pp. 329-330.

[25] *Cf.* Joffre Dumazedier, *Societé éducative et pouvoir culturel* (Paris: Du Seuil, 1976); *Sociologia Empírica do Lazer* (São Paulo: Perspetiva/SESC, 1979); *Valores e Conteúdos Culturais do Lazer*. (São Paulo: SESC, 1980).

[26] Gebara no seu artigo procura alertar para questões fundamentais que, no seu ponto de vista, tanto Adorno como Veblen não tiveram em consideração em relação à sociedade consumista, e fornece como exemplo a bicicleta: «caso das bicicletas, e de muitas formas de lazer e de esportes, o conhecimento necessário para produzi-los pode estar sendo incorporado concomitante a sua prática. Na verdade o ser humano se emociona aprendendo; ainda que estas emoções possam ser diferenciadas, elas se expressam em múltiplos sentimentos». Ademir Gebara, «Veblen, Adorno e as Bicicletas», in *Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Lazer e Dança*, 8 (Ponta Grossa: UEPG, 2002), pp. 6-7.

O autor reclama para essa dialética, tantas vezes plena de contradições e direções várias, que se opera entre a vida das pessoas e o avanço da tecnologia, através do exemplo da bicicleta. Segundo Gebara – que não esqueçamos, está a falar de Veblen –, muitas das inovações tecnológicas que surgiram pelo comportamento ostensivo das elites vieram a incorporar-se e a democratizar-se para benefício das populações em geral. A sociedade seria no seu entender muito permeável, na medida em que através dos comportamentos e hábitos desenvolvidos pelos diversos agentes sociais, se recriavam modelos de circulação cultural dos bens e se multiplicavam formas de convivência social entre os indivíduos, de que é um bom exemplo o uso da bicicleta na China ou na Índia, sem que isso denote um consumo conspícuo.[27]

Considerando o atrás referido, destaca-se aquilo que hoje se tornou uma realidade e que é indesmentível: há uma relação que liga imediatamente o quotidiano dos indivíduos à aquisição de bens materiais. A existência e satisfação das necessidades individuais e sociais envolve (chame-se assim) "hábitos de consumo", sendo que estes se ligam a "estilos de vida" de algum modo já padronizados. Mais, estes estilos de vida estabeleceram uma conexão com a própria cultura de tal forma consistente que se torna indistinguível o que é a atuação do sujeito, das suas ideias ou dos objetos materiais que usa nessa sociedade de consumo.[28] Um bom exemplo, sem dúvida, é a moda, e Simmel percebeu claramente esta espécie de antagonismo e as suas repercussões, quando na obra *Filosofia da Moda*, no capítulo «A moda dentro do indivíduo" referia que

> na alma do indivíduo, encontram-se de certo modo refletidas as condições de unificação igualitária e de auto-exclusão individual, o antagonismo das tendências, que a moda engendra, transfere-se de uma forma inteiramente análoga também para aquelas situações internas de muitos indivíduos, e que nada têm a ver com obrigações sociais. Nos fenómenos a que aludo exibe-se o paralelismo muitas vezes observado, com o qual as relações entre indivíduos se repetem nas relações dos elementos psíquicos do indivíduo.[29]

[27] «Teoricamente todo o desenvolvimento industrial está fundamentado na transformação da ferramenta simples em máquina; o modelo de análise é bem conhecido. O artesão controla suas ferramentas, assumidas como extensões de seus corpos, com se próprio ritmo de trabalho. Na medida em que se acoplam mecanismos de transmissão (correias, polias) e mecanismos de geração de energia (rodas d'água, geradores elétricos) às ferramentas existentes instaura-se um novo ritmo de trabalho baseado no surgimento das máquinas; daí para a maquinaria e as grandes indústrias foram alguns saltos. A questão é que toda a indústria moderna, assim como todo produto industrial moderno integra-se nessa mesma dinâmica; talvez a bicicleta possa ser uma das exceções; ela não apenas depende de uma fonte de energia humana (bicicletas motorizadas não fizeram sucesso, tão pouco fizeram sentido) como também depende do ritmo e do equilíbrio humano para manter o sistema funcionando. Mais ainda, são sem dúvida um produto de uso das massas, não sei se integrados ao que chamaríamos de indústria cultural, ou de fetiche da mercadoria. Talvez algumas bicicletas usadas pela elite possam ser; será que os milhões de chineses e indianos que estão pedalando nesse momento utilizam ou possuam bicicletas tendo em vista o consumo conspícuo?». Ademir Gebara, *op. cit.*, p. 5.

[28] Recorde-se as palavras de Alain Touraine a este propósito: «o indivíduo consumidor, que responde às solicitações do meio social, é verdadeiramente a expressão de uma dominação social. A entrada maciça das mulheres no mercado de trabalho não é a causa principal da sua libertação; essa entrada maciça está essencialmente ligada a uma nova fase da atividade económica, que está centrada no equipamento dos lares. Se quisermos ter televisão, automóvel, máquina de lavar, etc., são necessários dois salários. É uma lógica essencialmente económica». Alain Touraine e Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 34.

[29] Georg Simmel, *Filosofia da Moda* (Lisboa: Texto e Grafia, 2014), p. 52.

Na moda está representado esse horizonte em que o indivíduo procura marcar o seu lugar na sociedade, de tal forma que Simmel refere que o indivíduo tem um desejo de pertença (ou eventualmente de exclusão) a um certo grupo que a moda inspira (talvez esteja aqui em génese a ideia que Pierre Bourdieu viria a desenvolver sobre os bens simbólicos de que a moda seria uma manifestação). A moda tem inerentemente uma dimensão temporal, o que justifica por um lado a constante reconstrução de modelos, e dita o presente social. Nesse sentido Lipovestky refere que a comunicação e o consumo de massas acabam por determinar todas as esferas da cultura, e que leva a que Renata Cidreira diga que «a ideia de que é necessário admitir a existência do frívolo como um pedestal, do qual a moda é um instrumento, sobre o qual o individualismo e o conforto fundariam as sociedades liberais».[30]

Aparentemente, a moda poderia nada ter a ver com a construção da identidade e, portanto, nada de relevante em relação à intimidade da mente. Porém, a realidade é sempre outra coisa. A moda determina que tudo se medeie pelo cuidado: dos cuidados médicos e higiénicos aos cuidados estéticos, dos cuidados com o carro e a casa aos cuidados com os equipamentos eletrónicos. Uma tal noção de cuidado extravasou largamente aquilo que seria o *cuidado* (enquanto cuidar) humano. Nessa medida, tudo se transmutou e conduziu à formação de identidades somáticas, ou de bioidentidades que negligenciam a intimidade da mente. Ou seja, as bioidentidades constroem-se mais no exterior devido à moda, esvaziando acentuada e progressivamente a construção da intimidade que se dá no *Homo Intimus* pela diáléctica íntimo/extimo.

Um tal "formatação" – passe a ironia do termo –, entende-se melhor pela ditadura que as marcas impõem. Por um lado, a formatação que o ideal do "autêntico" dita, e, por outro lado, a eficácia da ilusão, ou melhor, a eficácia da venda dessa ilusão. Traduzindo isto, o grito da moda assenta no impacto que a marca consegue suscitar junto do consumidor, seja pela venda do sonho ou do estatuto cultural ou social que identifica. Refere Simmel: «o fascínio do "autêntico" consiste em que ele é, em todos os sentidos, mais do que a sua imediata aparência, que partilha com o falso».[31]

Mais que Simmel que ainda vê no autêntico o verdadeiro ou confiável, Lipovestky e Serroy veem no autêntico a dimensão que a moda lhe incutiu como "original". As marcas giram em grande parte em torno desta noção e simbologia e o logotipo funciona assim não como a mera identidade da marca ou empresa, mas como um catalisador de sonhos da cultura mundo. Num mundo sobressaturado de logótipos e onde as marcas fazem a moda, «estas são mais do que meras etiquetas: tornaram-se

[30] Renata Pitombo Cidreira, *Os Sentidos da Moda Vestuário, Comunicação e Cultura* (São Paulo: Annablume, 2006), p. 27.

[31] Georg Simmel, *op. cit.*, p. 75.

objetos de discussão, alimentam as conversas nos fóruns e nos blogues da internet, são objetos de troca e de coleção. As marcas vão formando uma cultura de âmbito mundial».[32] A cultura-mundo a que Lipovestky e Jean Serroy se referem é aquela em que as siglas e logótipos comuns são reconhecidos mundialmente, seja por um miúdo que joga à bola com uns ténis X num favela no Rio de Janeiro, de Dakar ou do Vietnam. Assim, perante o espetáculo que a moda dita – todos diferentes, todos iguais –, a alienação não é apenas um mero cenário social mas dita a construção da identidade.

Se se recuperar as palavras finais de esperança do capítulo anterior – «uma política baseada na intimidade dos cidadãos» –, talvez os cenários mais pessimistas que se têm vindo a fornecer possam ser colocados em suspensão, não para serem ignorados, mas serem repensados ou desejavelmente analisados numa hermenêutica que suscite o sentido implícito e ético que é a ambição da *Intimalogia*.

As formas de opressão que se têm percebido no contexto social, curiosamente, vão encontrar eco no *intimus* do indivíduo. A moda serve mais uma vez esta ilustração. O sujeito que se recusa a seguir uma tendência (não precisa de ser uns sapatos com leds ou calças rasgadas, pode ser o último modelo de telemóvel ou de portátil), pela estruturação ilusória que é vendida pelas marcas, acaba por se sentir intimidado. Este sentimento, cujas repercussões se adivinham, é também por si motivo de alienação, pois esse sentimento é como correspondido pelo desânimo, o pavor, o amedrontamento que suscita o não estar na moda. Ora, se há um sentimento de intimidação nos indivíduos é porque houve uma fonte que intimidou.

Intimidar é um termo curioso porque, apesar de usufruir de uma raiz comum, o seu significado é inverso ao sentido da palavra intimidade. No entanto, isto não quer dizer que seja incompatível com a intimidade e nem poderia ser (só o é em significado), porque o ato de intimidar constitui-se e suscita-se como ameaça, advertência, apreensão. Neste sentido, por exemplo, o crime de *stalking* é uma ameaça à intimidade,[33] mas que não é configurado neste sentido, relacionando-se nas suas diferentes formas de manifestação, mais com uma ofensa dirigida à liberdade e integridade da pessoa,[34] ou como se diz no nosso país, um padrão de assédio persistente.[35] No fundo, os *stalkers*

[32] Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A Cultura-Mundo. Resposta a uma sociedade desorientada* (Lisboa: Edições 70, 2010), p. 121.

[33] O *Stalking* é um crime relativamente moderno, no sentido em que começa a ser legislado, sobretudo nos países anglo-saxónicos a partir de 1990. Na maioria dos casos, trata-se de uma perseguição a alguém, seguindo os seus passos, e estando nos locais frequentados pela vítima, e que procura geralmente introduzir-se no círculo de privacidade, mesmo que este seja num local público.

[34] Ver estudo da psicóloga Marlene Matos da Universidade do Minho «stalking: perigo para mulheres jovens e sozinhas», referido no *Jornal Público*, de 25 de novembro 2011, onde se pode ler: «as três formas mais declaradas de stalking neste estudo foram, as tentativas de entrar em contacto (79,2%), "aparecer em locais habitualmente frequentados pela vítima" (58,5%), e ser perseguido (44,5%). (…) à medida que a intimidade da relação aumenta, aumenta a duração do Satlking", verificou o estudo notando ainda que "as agressões à vítima ou a terceiros ocorreram principalmente quando a duração do stalking foi superior a dois anos"».

[35] «O stalking não está previsto como crime no Código Penal Português que, no entanto, pune várias ações singulares relacionadas com o fenómeno, como o assédio sexual, ofensas à integridade física simples ou grave, violência doméstica, ameaça, violação do domicílio, devassa ou perturbação da vida privada». *Ibid*.

podem ser uma espécie de "caçadores da intimidade", que procuram aceder ou reaceder (seja de que forma for) à intimidade da e com a vítima, no intuito de viver uma experiência de intimidade.[36] Configurado o crime enquanto tal, os indivíduos são intimados a responder pelas suas ações.

Na intimação sente-se a aproximação a outras formas de tensão e coação que procuram gerir o capital íntimo (de intimidade) como lhe chama John L. Locke, como sejam a perseguição e a chantagem.[37] Tais formas de intimação procuram, no fundo, gerir um capital íntimo de dominação tendo em vista uma experiência mais íntima (geralmente de cariz erótico ou sexual). Intimar é exercer poder sobre alguém e, portanto, submeter alguém a uma outra realidade. Neste sentido, a ação de intimar provoca uma afetação na intimidade, e subverte a visão do mundo do sujeito intimado. A sua intimidade (enquanto potência de relação) é afetada no sentido em que a intimação surge como uma ameaça à integridade mental. Mesmo no sentido jurídico, a intimação não deixa de ser uma ameaça à liberdade mental; a dominação exercida pelo sistema jurídico é de tal forma agressiva que incute no sujeito o sintoma de desobediência e transgressão para com a realidade circundante (note-se aquela discreta espécie de "chantagem" que acompanha geralmente uma notificação, alertando para os riscos de incumprimento e a violação de leis). Ora, tal sentimento é a mais profunda violação da intimidade: o *Homo Intimus* é forçado a responder a uma intimação, a dar-se contra a sua vontade, e, tantas vezes, em desacordo com a sua mente. Apesar de o mundo ser o seu lugar, quando intimidado ou intimado, o mundo representa o pior dos lugares. Aqui, talvez a consagração do direito da intimidade pudesse ser alegado.

Não se trata de ver na privacidade uma vontade de estar só, física ou socialmente; trata-se do desejo de manter uma fronteira em torno da nossa vida. Ora, esta privacidade não é propriamente um sinónimo da intimidade, embora assim possa parecer à primeira vista (e pode parecê-lo até pela etimologia da palavra "privado" que tinha originalmente a aceção de "privação"). É em intimidade que a privacidade ganha sentido e não o contrário. Porquê? Porque é precisamente aí que se encontra o *Homo Intimus* autenticamente, e é aí que se desenvolve a sua vida. Dito de outra forma, não se trata do *Homo Intimus* querer estar privado (na sua privacidade) do mundo exterior, mas de manter a sua intimidade privada; se tal fosse o caso, isto é, de o homem se querer isolar na sua vida privada ou mesmo, na sua própria intimidade enquanto privação do mundo,

[36] De acordo com Paul Mullen (*et al*.) os stalkers «are attempting to establish a relationship with the object of their unwanted attentions. (…) to enable their love to find expression in an intimate relationship». *Cf.* P. E. Mullen, M. Pathé, e R. Purcell, *Stalkers and their Victims* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

[37] «When verbalized, these images are morphed into ''intimate capital,'' which can be exchanged for needed resources. It is illuminating to see how power-hungry men and intimacy-seeking women, as traditionally characterized—if not caricatured—have spent the last thousand years accumulating and managing their funds of intimate capital. (…) For in blackmail and stalking we also see women trading their intimate knowledge for power and men exercising their dominance in pursuit of intimate experience». John L. Locke, *Eavesdropping, an intimate history*, p. 6.

facilmente resvalaria para uma solidão aterradora. Não há, pois, como fugir, pois na sociedade atual é inegável a diluição entre aquilo que é do domínio do privado e do domínio do público – mediado pelas relações "objetivas" que se estabelecem –, esteja *quasi*-esbatido, e nos prive de certa forma de ocuparmos o nosso lugar no mundo.[38]

O erro de uma não consagração ao direito à intimidade consiste nesta subtil interpretação: o homem tem direito à sua intimidade, porque acima de tudo ela é o garante da sua identidade. Usando uma linguagem comum e colocando a questão nos seguintes moldes: pode ser dada privacidade a um homem sem que ele tenha a sua intimidade. Esclarecendo: o contrário não só não é possível, como não é concebível, isto é, pura e simplesmente não se dá intimidade a ninguém, é uma marca mental de cada indivíduo. Depois, ainda que se possa dizer quotidianamente que pode ser dada intimidade a alguém sem que tenha privacidade constitui um contrassenso dado que até poderia ser o caso que o indivíduo X tivesse a intimidade da sua consciência mas não poderia ter a consciência da sua intimidade sem a privacidade.

Parece certo pensar que há uma espécie de território de ninguém onde as duas se cruzam, mas a privacidade é sempre um lugar, e a intimidade é tudo aquilo a mais que a privacidade não poderá ser: uma característica do *Homo Intimus*. Mas mais, a intimidade é o fundamento da privacidade, na exata medida em que o homem que faz mundo faz também a linguagem, o direito, etc. e, portanto, a privacidade constitui-se apenas como uma marca dos lugares que o homem vive no tempo.[39] A privacidade deve ser pensada a partir da intimidade pois o que se quer manter em privado depende largamente daquilo que o indivíduo estipula e designa na intimidade da sua mente.[40]

Caberia perguntar, qual a margem de liberdade deixada ao sujeito para que este viva a sua intimidade? Para além de todas as outras formas de condicionamento, haverá

[38] Refere Hannah Arendt a este propósito: «para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado de realidade que advém do facto de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação "objetiva" com eles decorrente do facto de se ligar e separar deles através de um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privacidade reside na ausência de outros; para estes, o Homem privado não se dá a conhecer, e portanto é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros. Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações "objetivas" com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos, tornou-se o fenómeno de massa da solidão, que assumiu a sua forma mais extrema e mais anti-humana. O motivo pelo qual esse fenómeno é tão extremo é que a sociedade de massas não destrói apenas a esfera pública e a esfera privada: priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual sentiam outrora resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família». Hannah Arendt, *A Condição Humana*, pp. 73-74.

[39] Thomas Nagel escreveu: «social life would be impossible if we expressed all our lustful, aggressive, greedy, anxious, or self-obsessed feelings in ordinary public encounters (…) but so would inner life be impossible if we tried to become wholly persons whose thoughts, feelings, and private behavior could be safely exposed to public view». Thomas Nagel, "The shredding of public privacy", *Times Literary Supplement* (14 Aug 1998).

[40] Sasha Weitman manifesta essa opinião quando refere: «'ordinarily thought of as the right of a person against the encroachment of society, is also society's right, that is to say, the right of others not to have to be subjected to the sights and sounds of desirable experiences that they have not been invited to share. In short, walls, fences, curtains, venetian blinds, doors, and generally, all the partitions erected to ensure privacy are just as necessary for those outside as they are for those inside». Sascha R. Weitman, «Intimacies: Notes Toward a Theory of Social Inclusion and Exclusion», *in* A. Birenbaum e E. Sagarin, eds., *People in Places: The Sociology of the Familiar* (New York: Praeger, 1973), p. 230.

ou não interferência do Estado e do Direito na sua vivência da intimidade? Torna-se um desafio considerar o que é ou não tolerável no Direito, sobretudo no Direito Privado e no Constitucional, uma vez que consagrar direitos, liberdades e garantias pode significar por outro lado que há restrições e, portanto, limitações que geram situações de colisão com outros direitos consagrados. Pretendemos com isto dizer que juridicamente a consagração de um direito parece acarretar consigo a renúncia ou não fruição de uma outra coisa qualquer. O que é ou não tolerável torna-se numa espécie de paradoxo, uma vez que tolerar alguma coisa é admitir a presença parcial de algo. Refere Luísa Neto, a propósito desta intolerabilidade: «a intolerabilidade deve ter que ver com um núcleo que se reconduz à dignidade da pessoa humana. Mas esta não pode ser entendida em termos abstratos, mas situados e subjetivamente valorados».[41]

Como entender o princípio da dignidade humana sem lhe estar subjacente o direito à intimidade? Por isso mesmo refere Luísa Neto que «para apreciar como é difícil satisfazer um requisito de uniformidade é importante prestar atenção à diversidade de conteúdos que aparentemente representam direitos tais como a vida, a intimidade, a liberdade de consciência, etc.».[42]

Assim, o que está consagrado não é propriamente o *direito à intimidade* como se procura determinar no quadro de uma *Intimalogia* – que seria certamente bem mais abrangente e dignificante –, mas o direito à intimidade que parece ser uma espécie de salvaguarda à privacidade. Assim, pode ler-se na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, no seu artigo 12º: «Ninguém sofrerá intromissões arbitrárias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação. Contra tais intromissões ou ataques toda a pessoa tem direito a proteção da lei».[43] Segundo A. Touriño, isto supõe a concessão do direito a uma pessoa sobre o conjunto de atividades que formam o seu círculo íntimo, pessoal e familiar, e que lhe permitiria excluir os estranhos de se intrometerem nele e de lhe dar uma publicidade não desejada.[44] Na mesma senda também Salgado Seguin vê a intimidade como uma esfera de proteção que rodeia a vida privada do indivíduo.[45]

---

[41] Luísa Neto, «O Direito fundamental à disposição sobre o próprio corpo», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto* (2003), p. 224.

[42] *Ibid*., p. 226.

[43] Declaração disponível em: http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/ tidhuniversais/cidh-dudh.html
A Declaração foi adotada e proclamada através da Resolução 217ª (III) de 10 de dezembro de 1948. Publicada em Portugal apenas em 1978, em *Diário da República*, I Série A, nº 57/78 de 9 de março, através do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

[44] A. Touriño, *El Derecho al Olvido y a La Intimidad en Internet* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2014), p. 140.

[45] «Una esfera de protección que rodea la vida más privada del individuo frente a injerencias ajenas o conocimiento de terceros, salvo excepciones muy concretas contenidas en la Ley. Dicha esfera protege tanto elementos físicos e instrumentales (como la propia vivienda, la correspondencia o las comunicaciones privadas), como elementos sustanciales que suponen determinados datos sensibles sobre el individuo (su ideología, religión, creencias, vida sexual o salud)». V. Salgado Seguin, «Nuestros Derechos, en Riesgo. Intimidad, Privacidad y Honor en Internet», *Telos: Revista de Pensamiento sobre Tecnología y Sociedad*, 85 (2019), p. 71.

A. Touriño procede à análise do que será a intimidade e o direito à intimidade com base numa análise à "vida virtual". Considera ser uma intromissão nesse direito quando «há uma divulgação não consentida de factos certos relativos à vida privada de uma pessoa ou família».[46] É pois cada vez mais difícil ao indivíduo proteger-se no plano virtual e é-o porque, como destaca o autor, os usuários de uma qualquer plataforma social, ao fornecerem os dados estão a gerar automaticamente informação que é vendida a empresas publicitárias (que conduzem as campanhas tendo delimitado um público específico), colocando desse modo a sua intimidade em perigo. A verdade é que este tipo de práticas são legais e, mais, têm inclusivamente o consentimento dos indivíduos que aceitaram essas condições ao registar-se. O que fazem os *cookies* senão extrair valiosa informação consentida sobre a sua intimidade? Salgado Seguin refere por isso que o direito à privacidade nada tem que ver com intimidade (pois não é um direito que recaia sobre os direitos da personalidade) e precisamente por isso é necessária a sua distinção. Por direito à privacidade, refere o autor, a União Europeia entende a proteção de dados de caráter pessoal (incluindo na privacidade a intimidade, pois seria mais amplo o sentido de privacidade).[47]

Neste seguimento outros direitos se interpõem, como o direito à livre opinião que encontra um limite no direito à honra. Este compreenderia o respeito à intimidade, à reputação, o respeito ao indivíduo e à sua boa imagem.[48] Claro que numa plataforma virtual é não só difícil respeitar qualquer um destes direitos como é praticamente impossível, ainda que a lei aí também se aplique. A transgressão constante dos limites da liberdade de expressão é uma realidade a que já não se pode fugir, tanto mais se os perfis nada tiverem a ver com a pessoa que os realiza.

Recuperando a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, é nos seus artigos 18º e 19º que parece haver uma aproximação à intimidade, embora consagrados como direito à liberdade de pensamento (liberdade de mudar de religião ou convicção) e liberdade de opinião, respetivamente. Sabendo-se que a intimidade pode ser outra coisa, como consagrá-la em direito? Charles Fried foi talvez um dos primeiros a perceber o alcance da intimidade ao defini-la como «a partilha de informação sobre as ações, crenças ou emoções de um sujeito que não partilha com todos, e que inclusivamente ele não terá de partilhar com ninguém».[49] Uma tal definição parece reportar a uma interioridade que inclui o papel da mente, e nesse sentido poderia configurar-se como

[46] A. Touriño, *op. cit.*, p. 52.

[47] «La privacidad en una esfera de protección más amplia que la intimidad, ya que protege "todos los datos vinculados a un individuo, sean éstos sensibles o no, los cuales deben ser controlados y protegidos en su tenencia y tratamiento por parte de terceros». V. Salgado Seguin, *op. cit.*, p. 72.

[48] Esclarece: «derecho a no ser escarnecido o humillado, a que nadie se refiera a una persona de forma insultante o injuriosa, o atentando injustificadamente contra su reputación, haciéndola desmerecer ante la opinión ajena». A. Touriño, *op. cit.*, p. 140.

[49] Charles Fried, «Privacy», *Yale Law Journal*, 77 (1968), p. 484.

um primeiro esboço para a consagração da intimidade da mente. Talvez um acrescento como o da frase de Thomas Nagel a propósito do seu entendimento sobre a intimidade possa permitir a definição futura desta quando a define como a situação em que a "interioridade do *self* é mais exposta".[50]

Como se tem vindo a ver, o facto de o conceito de intimidade estar conotado quotidianamente com um horizonte de proximidade, de relacionamento, até de um certo cariz sexual ou erótico cujo horizonte é indefinido, remete para a possibilidade de uma consagração para um terreno de difícil expressão e acordo. Não se trata de plasmar um direito à vivência subjetiva da sexualidade, que poderia ser essencial para a constituição dessa utopia de uma sociedade erótica preconizada por Muldworf,[51] mas de arquitetar um direito muito mais amplo e protecionista da interioridade do sujeito vivida por si, tanto no seu íntimo como no extimo.

Naturalmente há variações, que podem ser mais ou menos legíveis, daquilo a que o *Homo Intimus* se vê votado a cumprir no seu papel de cidadão da aldeia global. No entanto, a política, na sua vertente prática de feitura de leis e diplomas – que limita, que obriga, que exige –, anda a par de uma agenda económica que intima à realização da essência da economia de mercado, o consumo. Numa era em que o pós-modernismo dissolveu ambivalentemente a ideologia política e económica, criticando-a primeiro e absorvendo-a depois (ou melhor, compactuando com ela), tornou-se irrelevante quer para a política servir o cidadão, quer para o sistema capitalista a cumplicidade do consumidor.[52] O combate a travar deve ser o mais difícil e o mais pacífico de sempre: recuperar o reencantamento do mundo (que o próprio homem faz mundanizando-se), estimulando a vivência plena da intimidade da mente do *Homo Intimus*.

---

[50] *Vide* Thomas Nagel, "The shredding of public privacy".

[51] Muldworf percebe que para a constituição de uma "sociedade erótica" não bastariam apenas algumas concessões como a atribuição de mais tempo livre para o usufruto de uma sexualidade-vida social, mas ao lugar que a sociedade (enquanto tal) concede ao indivíduo de inscrever na sua consciência essa vivência. Diz-nos o autor: «Assim, a *vivência subjetiva do direito à sexualidade*, no espírito dos indivíduos, seria o critério da "sociedade erótica". Não e trata, portanto, de conceder "mais tempo" à vida sexual dos indivíduos constitutivamente inibidos por séculos de moral repressiva, mas de formar os indivíduos de maneira diferente, de tal modo que o acesso a uma vida sexual mais ampla seja o mais espontâneo possível». Bernard Muldworf, *op. cit.*, p. 26.
Formar indivíduos diferentes consistiria em explorar os três níveis de estruturas que contribuem para a sua personalização (1. Estrutura da criação (pais, família); 2, Estrutura de educação (escolas, meios sócio-profissionais) 3. Instituições estatais (a partir das quais a sociedade se expressa), na sua relação com o desenvolvimento da vida sexual.

[52] «As ambivalências do pós-modernismo combinam perfeitamente com essa contradição. Podemos arriscar, numa primeira aproximação por alto, que muito do pós-modernismo é de oposição em termos políticos mas cúmplice em termos económicos. Isto, entretanto, exige uma afinação. O pós-modernismo é radical na medida em que desafia o sistema que ainda precisa de valores absolutos, fundamentos metafísicos e sujeitos autoidênticos; contra essas coisas ele mobiliza a multiplicidade, a não-identidade, a transgressão, o antifundamentalismo, o relativismo cultural. O resultado, na melhor das hipóteses, é uma subversão engenhosa do sistema de valores dominante, pelo menos no nível da teoria. (…) Mas o pós-modernismo costuma deixar de reconhecer que o que funciona no nível da ideologia nem sempre funciona no nível do mercado. Se o sistema necessita de um sujeito autônomo no tribunal de justiça ou na cabine de votação, na mídia e nos shopping centres esse sujeito de quase nada lhes serve. (…) Muitos profissionais de negócios são nesse sentido pós-modernos naturais. O capitalismo é a ordem mais pluralista que a história já conheceu, sempre transgredindo limites e desmantelando oposições, misturando formas distintas de vida e sempre excedendo a medida. Toda essa pluralidade, é preciso dizer, opera dentro de limites muito rigorosos; mas isso ajuda a explicar por que alguns pós-modernistas sonham avidamente com um futuro híbrido, enquanto outros estão convencidos de que esse futuro já chegou. O pós-modernismo, em suma, rouba um pouco da lógica material do capitalismo avançado e a volta agressivamente contra seus fundamentos espirituais». Terry Eagleton, *As Ilusões do Pós-Modernismo*, pp. 128-129.

VI

CONCLUSÕES

Capítulo 22

Uma reflexão final: O Fim da Intimidade do *Homo Intimus*?

Um resumo e uma primeira conclusão ou ainda uma questão fundamental: vive-se na era da intimidade ou vive-se na era do fim da intimidade? A exploração da imagética do que é íntimo. Uma recuperação dos valores ou uma revolução do pensar. A Intimalogia *é apenas o princípio.*

Como referiu Rousseau no *Contrato Social*, o homem nasceu livre e em todo o lado vive aprisionado. A ordem social não provém da natureza; fundamenta-se em convenções porque nenhum homem tem autoridade natural sobre os outros; é, portanto, das convenções que vem a autoridade. Como se tem vindo a perceber e como nos tem ensinado a história, o homem parece ter atingido um ponto decisivo na sua história. Nessa crise, o ponto crucial é a intimidade, de tal modo que se pode dizer que nunca antes o homem se viu confrontado com tamanha alienação.

A intimidade da mente, que sofrera um primeiro grande impacto com a Revolução Industrial, vê-se agora perante novas e profundas ameaças. Desde o final do século passado e o início deste que se têm alimentado vários espectros – das ameaças de construção de armamento nuclear à destruição do ambiente, da destruição dos recursos hídricos e dos solos aráveis à desertificação de grandes áreas do planeta, dos fenómenos migratórios às novas doenças – que, se conjugados com as previsões futuristas, onde se incluem as armas inteligentes (de que a carta de Stephen Hawking e Noam Chomski revela a preocupação que causam) ou a robotização da vida pessoal (como a anunciada criação de robôs para fins de satisfação sexual ou os implantes de chips neuroprostéticos no cérebro) revelam bem a dimensão da ameaça à intimidade da mente do *Homo Intimus*. A questão a colocar até é relativamente simples: vive-se na era da intimidade ou na era do fim da intimidade? Na verdade, a resposta é uma dupla afirmação, pois o *Homo Intimus* vive sempre numa era de intimidade e, precisamente devido à crise de intimidade em que vive neste início de século, poderá estar a viver o fim da intimidade. Repare-se que a potência de relação que está inerente na intimidade é fazedora das imagens que com que a mente faz mundo. Nesse sentido, e perante a alienação em que o homem vive, a construção cognitiva e emocional de novas imagens poderá estar consideravelmente reduzida. Dizendo de outra forma, para se projetar uma nova possibilidade exige-se memória, tal como para se imaginar se exige a perceção. Para se ter uma noção, os estudos apontam para o decréscimo destas capacidades intelectuais. Pode deitar-se um olhar a dois estudos: um estudo com doentes amnésicos conduzido por Eleanor Maguire (com Demis Hassabis, Dharshan Kumaran e Seralynne D. Vann), cujo artigo saiu publicado na revista *Proceedings of the National Academy of Sciences*,

intitulado «Patients with hippocampal amnesia cannot imagine new experiences» (2007), em que se demonstra que os circuitos de neurónios ativados para recordar o passado são igualmente colocados em funcionamento para projetar o futuro. Num outro estudo liderado por Donna Addis da Universidade de Harvard (conjuntamente com Alana T. Wong e Daniel L. Schacter), publicado na revista *Neuropsychologia* (7, 2007, pp. 1363-1377) intitulado «Remembering the past and imagining the future: Common and distinct neural substrates during event construction and elaboration», revela-se que o hipocampo é pela evocação de memórias do passado ou pela imaginação de experiências do futuro. O que fica destes estudos e o que é importante reter é que quer num quer noutro caso, seja para a construção de memórias ou seja para a projeção de eventos futuros, as áreas implicadas são as mesmas, o que significa que a mente despovoada de "acontecimentos", nomeadamente através da retenção de memórias, através da dificuldade de criar expectativas de futuro, permanece num estado de suspensão no presente, pelo que tenderá a ficar progressivamente inativa. Leia-se esta inatividade como uma possível diminuição da capacidade de raciocínio ou como diminuição da imaginação. Entra-se assim naquele paradigma de que Zizek falou em que o sujeito é suposto-existir. Esta é apenas uma hipótese entre outras de se configurar o perigo de o homem ver reduzida a sua intimidade da mente, talvez a mais difícil de justificar, talvez a mais difícil de afirmar como responsável pelo fim da intimidade.

Viu-se como a imersão do sujeito quer no mercado de trabalho quer como consumidor padroniza os seus comportamentos. A força do capitalismo selvagem e global, que faz do indivíduo um competidor nato, cria-lhe necessidades e expectativas que não lhe permitem uma abordagem à cultura humanista. O *Outro* – embora ainda considerado ao olhar do cuidado (mas que cada vez mais se abandona ao cuidado de si mesmo) – começa a constituir, neste contexto selvagem, um entrave, ou, em termos sartreanos, constitui um atentado à liberdade e à realização do sujeito. O *Outro* assume o papel de estrangeiro, de refugiado, de migrante, literal ou metaforicamente, surgindo como ameaça. Literalmente, os recentes e constantes fluxos migratórios dão conta do sentimento de ameaça que isso constitui, gerando sentimentos de xenofobia e de dscriminação, de desumanidade. A caridade é em alguns destes contextos uma máscara que encobre os danos colaterais que os modelos globais geraram. Metaforicamente, é de novo a ideia de que o homem é um estrangeiro, despatriado de si mesmo e dos outros, e esta ideia vinga tanto no plano amoroso, como no plano da afetividade quotidiana ou no plano da competição laboral, criando dificuldades de compreensão, de partilha, de cedência, ou, para utilizarmos as palavras de Castoriadis, «o que suscita o nosso verdadeiro espanto e constitui a dificuldade do conhecimento sócio-histórico é a

alteridade enorme e maciça que separa as representações, os afetos, as motivações, as intenções dos sujeitos de outra sociedade e os nossos».[1]

Como se viu nas palavras de Chussodovski, há toda uma economia que gira em torno da nova pobreza mundial. As desigualdades criadas que afligem quem sobre elas reflete acabam por se tornar uma oportunidade para a economia global porque a desigualdade permite o engendramento da economia global que uma pequena elite lidera. Se a pobreza nos ofende, se nos faz pensar, não deixa por isso de ser menos uma oportunidade para o sistema de economia global. A pobreza gerada pela constante deslocalização das estruturas de produção e pela própria desmaterialização do trabalho conduz inevitavelmente à desigualdade, à exclusão e à dependência.[2]

Peter Singer soube atestá-lo e ver as contradições que se geram no interior dessa nova ordem global em que as ações de beneficência ou de ajuda humanitária, mais do que procurarem a resolução (nem que fosse parcial) apenas servem para testemunhar a generosidade, a solidariedade de um Estado ou de uma empresa para daí extraírem benefícios.[3] Se a empresa for solidária, terá uma imagem de justiça associada e produzirá mais ou venderá mais o seu produto. A pobreza gera mais pobreza e a fábrica que hoje foi deslocalizada amanhã retorna, quando os níveis económicos forem novamente favoráveis. A economia global que gera a pobreza é a mesma economia global que a gere. A multinacional que fechou a sua fábrica num país desenvolvido e que explora trabalho infantil num país asiático é a mesma empresa que oferece os produtos numa catástrofe natural. Com isto parece recriar-se a História, como nas antigas sociedades (agora a uma escala global) em que há uma enorme massa da

[1] Cornelius Castoriadis, «Indivíduo, sociedade, racionalidade e história», in *O Mundo Fragmentado – As Encruzilhadas do Labirinto*, trad. Ana Barradas (Lisboa: Campo da Comunicação, 2003), p. 58.

[2] «Há quem defenda a tese segundo a qual a globalização da economia, devido à entrada em cena de países com salários baixos e elevadas competências tecnológicas, como a China e a Índia e, portanto, com um forte potencial demográfico, ao aproximar os níveis de vida à escala mundial, o que é bom, terá igualmente como consequência o aprofundamento singular das desigualdades nos antigos países ticos. (…) outros há que veem no aumento das desigualdades no interior desses mesmos países ricos a consequência de uma única alteração tecnológica: sob pressão das TIC, a hierarquia das competências e dos desempenhos aprofundar-se-ia em cada domínio, com um fenómeno de emparelhamento das competências no seio de cada elo produtivo; (…) Por fim, para outros, a generalização das relações mercantis a todos os aspetos da existência (não esqueçamos, como mostrou Fernand Braudel, que a economia de mercado começou por ser marginal face à autoprodução e à economia da troca que cobriam, na altura, todas as necessidades fundamentais, desde os meios de subsistência ao vestuário), o incentivo estrutural ao consumo e a exigência de solvabilidade crescente que acarretam, a que poderíamos acrescentar a desmaterialização do trabalho, condenam um número cada vez maior de pessoas à exclusão e à dependência; a sociedade dual seria uma consequência indireta da modernização; depois de ter quase reduzido o pauperismo das sociedades tradicionais, a modernidade engendraria uma nova forma de pobreza». Dominique Bourg, *op. cit.*, pp. 142-143.

[3] Peter Singer, muito crítico em relação a este tipo de ações, pergunta-se: doar a quem e para quê? Na verdade, segundo Peter Singer, muitas destas organizações ditas humanitárias, gerem mal o seu orçamento e as suas campanhas, e nesse sentido, há legitimidade em questioná-las. Diz: «provavelmente, já ouviu ser questionado o modo como as instituições de ajuda usam os fundos – em particular sobre o quanto do dinheiro que angariam serve de fato para ajudar as pessoas que se pretende ajudar, em vez de para cobrir as despesas administrativas do escritório principal. Há um *site* da internet, o Charity Navigator, que concentra a atenção neste problema, publicando a lista das dez instituições de ajuda com a mais elevada proporção de despesas administrativas relativamente ao rendimento. No momento em que escrevo, a lista é encabeçada por uma organização em que as despesas administrativas atingem os 77 por cento do dinheiro angariado. Infelizmente, a denúncia de instituições ineficientes ou simplesmente fraudulentas tem o resultado habitual de prejudicar os donativos às organizações mais eficientes. É muito compreensível que não queira dar os seus 100 dólares se houver a possibilidade de apenas 23 serem usados eficazmente». Peter Singer, *A Vida que Podemos Salvar – Agir Agora Para Pôr Fim à Pobreza noMundo*, trad. Vítor Guerreiro (Lisboa: Gradiva, 2011), p. 110.

população a trabalhar, a efetuar as tarefas menos dignas e residuais, e depois uma minoria, uma elite encarregada em exclusivo de forjar formas de enriquecimento.[4]

A imposição desta nova ordem mundial com uma certa visão da vida, isto é, do fornecimento de uma conceção (ir)realista, baseada em falsos princípios hedonistas, gerados entre as noções de competitividade e sucesso quotidiano e a constituição de um lar feliz, leia-se, portanto, como *auto*-realização profissional e estabilização familiar e emocional, ameaça ironicamente a autoconfiança, a dignidade, a própria humanidade da sociedade em geral, e do trabalhador alienado em particular. Essa conceptualização faz-se aparecer nos locais de trabalho, nos meios de comunicação social, em particular nas televisões e nos jornais, no suposto debate político, nos documentários históricos falseando verdades e factos inegáveis que acabam por transitar para a educação fornecida pelos novos modelos escolares, ou seja no próprio clima cultural em que a sociedade vai ignorantemente crescendo.[5]

Este é o risco de alienação proporcionado pelo encobrimento "ideológico" de uma economia global que apenas visa as condições de exploração material das vidas dos sujeitos. Sente-se aqui novamente o eco do filme *Good Bye Lenin!*, de Wolfgang Becker, onde o confronto de diferentes realidades se apresenta como metáfora da transformação das mentalidades, das vivências, mas também como transformação económica e financeira do mundo. O documentário de Boris Malagurski sobre a ex-Jugoslávia intitulado *O Peso das Correntes*, põe a descoberto a máquina da economia global: como se destrói (aproveitando um conflito de base étnica ou religiosa) e se impõe um regime, um modelo, uma economia. Instituições como o FMI, o Banco Central Europeu, as empresas de *rating*, os bancos nacionais, as grandes multinacionais coordenam-se para fazer imperar um modelo global. Nisto está também presente outro fenómeno: a destruição de culturas, hábitos e tradições que vão sendo arredadas do quotidiano em nome de uma modernidade que a moda dita. Esta uniformidade global pode ser encontrada, por exemplo, numa camisola da *Zara* mas também num jovem na favela brasileira ou num informático japonês.

O *Homo Intimus* está inegavelmente ameaçado. Não se pode contornar este facto. A solução terá de passar pela recuperação da intimidade da mente, mas como, quando tudo parece estar em constante e acelerada mudança? O que hoje se ama, amanha é alvo

[4] São estas as palavras de Bourg a este respeito: «se levarmos ao extremo certas tendências atualmente existentes, deparamo-nos com um perfil de sociedade próximo do das sociedades antigas, mas invertido. Enfrentar-se-iam então, de um lado, a grande massa da população, condenada a tarefas residuais e de fraco conteúdo intelectual, a serviços pouco valorizadores ou, pior, a uma certa forma de ociosidade, e, do outro, uma minoria industriosa e extremamente criativa, encarregada quase em regime de exclusividade da produção e da invenção das riquezas. Encontraríamos outro aspeto das sociedades antigas, a oposição entre uma elite criadora da história e massas condenadas à satisfação do seu processo vital e à insignificância». Dominique Bourg, *op. cit.*, pp. 140-141.

[5] «Mais inquietante ainda é a ascensão do niilismo, do irracionalismo e de comportamentos propriamente suicidários que não deixam de fazer lembrar a Roma imperial da decadência, na época em que a plebe romana, afastada da produção e privada de papel político ativo pela extensão da escravatura e a pilhagem dos povos conquistados, estava reduzida a viver a sua degradação no parasitismo, no culto sórdido da crueldade e na espera desprezível do *panem et circenses*?» G. Gastaud, *op. cit.*, pp. 203-204.

de ódio, o que hoje se procura estimar é amanhã facilmente descartável. Mais do que um *prêt-à-porter*, instalou-se uma sociedade do descartável. Do amor à amizade, do respeito à tolerância, tudo é passível de ser afastado. A razão já foi referida mas é aqui novamente sublinhada: tudo aquilo que obrigue a pensar. Num tal contexto impera a criação de falsos paradigmas que as instituições usam a seu favor, ora renovando o culto da liberdade, ora recriando o culto da consciência que dita as regras para uma sociedade justa e tolerante, com mecanismos tão simples quanto inculcar no sujeito a "responsabilidade" de tomar as rédeas da sua governação, da governação de um Estado ou país. Diz Habermas com ironia que a "sociedade justa" deixa ao critério de cada

> cada pessoa "o que fazer com o tempo que lhe cabe viver", garantindo a todos idêntica liberdade de desenvolver uma autocompreensão ética que lhes permita concretizar uma conceção pessoal de "vida boa", em consonância com as convicções e capacidades de cada um. Como é evidente, os projetos individuais de vida não se desenvolvem independentemente de contextos sociais intersubjectivamente partilhados.[6]

Quando se escolhe um governo terá de se lidar com ele da mesma forma que se escolhe uma marca de sapatilhas (que vive da exploração do trabalho infantil), a responsabilidade é incutida ao indivíduo. São disso exemplo as expressões "deixa-se ao seu critério decidir…", "rentabilize as suas finanças", "viva a sua liberdade", entre muitas outras. Descartando sobre o indivíduo alienado a responsabilidade da sua conduta, geraram-se enormes fossos sociais e económicos, cujos resultados estão à vista e não podem ser negados. Os créditos pessoais concedidos com juros insustentáveis são provavelmente a melhor demonstração destes mecanismos exploratórios. A retórica já não é a arte da eloquência mas uma arma perfeita de sedução que, aliando-se ao marketing (e mais recentemente ao neuromarketing), conduz ao falhanço do indivíduo e à construção de uma fragmentação social.

Hoje tudo pode constituir uma ameaça à nossa intimidade. O *Homo Intimus* está enredado numa teia de interesses aos quais é alheio, teia que o coloca em situação de fragilidade permanente. Os avanços tecnológicos, ao invés de libertarem o homem para as atividades onde se pudesse encontrar com a sua intimidade, acabam por conduzi-lo a um paradoxal deserto onde tudo existe e, ao mesmo tempo onde nada existe também. No caso da biotecnologia essa ameaça pode ser desconcertante. Como nos refere Dominique Bourg, nessa luta ancestral entre homem e natureza – porque não dizer, entre o homem e a *sua* própria natureza – o homem pode não estar efetivamente a ganhar esse confronto, pois a luta que se desenvolve entre

[6] Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 42

> os antibióticos e as bactérias está a evoluir em nosso desfavor. Os hospitais mais modernos dão guarida a estirpes bacterianas contra as quais os antibióticos mais poderosos, mesmo conjugados, não possuem qualquer eficácia. Na luta contra os vírus, as notícias não são mais animadoras. O enfraquecimento dos vírus convencionais, a erradicação das doenças tradicionais do tipo varíola, o estiolar do nosso sistema imunitário em consequência do recuo das doenças infeciosas graves, a mundialização das trocas e, por último, a modificação dos ecossistemas favorecem o aparecimento de vírus não convencionais, extremamente perigosos, do género dos filovírus de Ébola e de Marburgo. Portanto, não estamos de modo nenhum libertos da natureza, antes temos de compensar os avanços reais do progresso com novos fardos e dificuldades.[7]

De facto, os avanços registados nos últimos anos nas áreas das tecnociências e biotecnologias têm suscitado novas e importantes questões éticas que ameaçam ainda mais a intimidade humana.[8] A genética está a trilhar caminhos que até há cerca de duas ou três dezenas de anos seriam insondáveis. Tais caminhos comprometem em certa medida aquilo que seria o percurso natural do *Homo Intimus*, como por exemplo, algo tão simples como o seu próprio nascimento (da procriação medicamente assistida à descodificação do genoma humana, a distância que nos separa de nós mesmo só é possível pela instauração de uma crença maior como a da omnipotência da tecnologia, e em concreto das bio-tecnologias).[9] Mais, é que só um pensamento ético se encarrega de esclarecer em todas as suas consequências, que podem fazer perigar a autocompreensão da espécie, como alerta Habermas, acerca dos desafios de um eugenismo liberal.[10] As áreas aqui implicadas com as suas experimentações e resultados criados em folhas de Excel geraram paradigmas sobre o que significa ser ou não humano, sobre o que significam conceitos como autonomia e dignidade, quando, na verdade, até em instituições intituladas de bioéticas se fazem parcerias com as indústrias farmacêuticas ou empresas de biotecnologia. Como não pressentir esta enorme perigosidade em torno do reduto último que caracteriza a humanidade? Como não ficar incomodado com a

[7] Dominique Bourg, *op. cit.*, pp. 104-105.

[8] Para além das obras já mencionadas, existe um considerável número de obras a este respeito. Menciona-se a título de sugestão as seguintes: Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Techonological Man* (London: Atropos, 1980); Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une étique pour la techoscience* (Bruxelles: De Boeck, 1990); Diego Gracia, *Ética de los confines de la vida* (Bogotá: El Búho, 2001); e Ulrich Bech, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Barcelona: Paidos, 2006).

[9] «A simples contraceção já bastava para tornar obsoleta a descrição aristotélica. A possibilidade de descodificar o genoma de um embrião, de selecionar embriões antes de uma implantação ou mesmo posteriormente, de intervir ativamente para obter esta ou aquela característica genética abrem perspetivas completamente diferentes. A alteridade e a independência do nascituro já não estão naturalmente protegidas pela ignorância do processo de gestação que, no passado, foi apanágio tanto dos pais como da sociedade. Aliás, é conveniente substituir essa proteção natural por uma proteção artificial, legal». Dominique Bourg, *op. cit.*, pp. 144-145.

[10] A posição crítica de Habermas deve ser considerada; na introdução à obra de Habermas, *O Futuro da Natureza Humana*, João Carlos Loureiro resume assim a posição do autor que colocaria em perigo a auto-compreensão ética da espécie humana: «em princípio, o acaso na constituição genética deve ser respeitado, de forma a evitar que alguém seja reduzido a um produto dos desejos de outrem; excecionalmente, quando os fins prosseguidos sejam terapêuticos, são admissíveis intervenções no genoma, na medida em que o escopo curativo da ingerência poderá ser reconduzido ao consentimento do sujeito a nascer». João Carlos Loureiro, «Nota de apresentação», *in* Jürgen Habermas, *op. cit*,, p. 18.

possibilidade de o *Homo Intimus* se tornar numa outra "coisa", de vir a ser outra coisa que não animais humanos? Ciborgues ou uma espécie de máquina híbrida?

A título de curiosidade, diga-se que as abordagens da natureza cibernética do in-humano em conjugação com semelhantes experiências no campo da biotecnologia, conduzem a perspetivas pouco animadoras de uma revolução metamórfica como por exemplo a postulada por Hans Moravec, [11] quando avança para o universo pós-biológico na possibilidade de formas de vida robótica, ou como é apresentado pelo personagem Vaugham, no filme *Crash*, que David Cronenberg escreveu e dirigiu: "é algo…ao qual estamos todos intimamente ligados, a reformulação do corpo humano através da tecnologia moderna».

A sociedade hipermoderna é o lugar da ameaça. O tempo presente é vivido (e consumido) na vertigem do instante que exige abertura simultânea ao *retro* e ao novo, a um passado que se torna imediatamente futuro, não para serem dignificados histórica ou socialmente mas para serem canalizados ou confinados a uma tipificação mercantilista típica da hipermodernidade, como se se comprasse uma reminiscência ou se adquirisse a segurança fantasmática de uma época anterior.[12]

Tudo se reconverte, tudo se recicla, tudo se pode metamorfosear em favor dos ditames da mercantilização cega. Sentimo-nos incomodados com as palavras finais de Lipovetsky na obra *Tempos Hipermodernos*, porque elas parecem constituir uma ameaça real à intimidade da nossa mente: «a hipermodernidade democrática e mercantil não disse a sua última palavra: ela apenas está no início da sua aventura histórica».[13] É neste sentido que as palavras de Giorgio Agamben produzem sentido quando refere: «o que impede a comunicação é a própria comunicabilidade, os homens estão separados por aquilo que os une. Os jornalistas e os mediocratas são o novo clero desta alienação da natureza linguística do homem».[14]

---

[11] «A indústria biotecnológica atual baseia-se em manipulações modestas de maquinaria genética natural. Os visionários têm planos mais elaborados – nada menos do que a fusão das técnicas biológicas, micro-eletrónicas e micromecânicas numa única, nova e imensamente poderosa tecnologia. Lentamente, as técnicas de modelação por computador estão a tornar-se suficientemente poderosas para permitirem a conceção e verificação de novas proteínas em ecrãs de computador. O processo assemelha-se ao que é hoje utilizado por meio de técnicas de engenharia em conjunto com mecanismos proteicos já existentes copiados de células vivas, poderiam constituir a base para a construção de máquinas artificiais diminutas». Hans Moravec, *Homens e Robots, O Futuro da Inteligência Humana e Robótica* (Lisboa: Gradiva, 1992), p. 113.

[12] «Este regresso ao passado constitui uma das faces do universo do hiperconsumo experiencial: já não se trata somente de ter acesso ao conforto material, mas de vender e comprar reminiscências, emoções que evoquem o passado, lembranças de dias e de épocas considerados mais faustosos. Ao valor de uso e ao valor de troca acrescenta-se, agora, o valor emocional-memorial associado aos sentimentos nostálgicos. Um fenómeno indissociavelmente pós e hipermoderno. "Pós" porque se volta para o antigo. "Hiper" porque há, agora, um consumo comercial da relação com o tempo, expansão da lógica comercial da relação com o tempo, expansão da lógica comercial investindo no território da memória. (…) O passado já não é socialmente fundador ou estruturante; foi renovado, reciclado, mas ao gosto do nosso tempo, explorado com fins comerciais. A tradição já não convoca à repetição, à fidelidade e à revivescência do que já está feito: ela tornou-se um produto de consumo nostálgico ou folclórico, piscadela de olho ao passado, objeto-moda». Gilles Lipovetsky, «Tempo contra Tempo ou a Sociedade Hipermoderna», in Gilles Lipovetsky, e, Sébastien Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, p. 94.

[13] Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 106.

[14] Giorgio Agamben, *A Comunidade que Vem*, p. 64.

O homem, caracterizado como um ser produtor-consumidor de imagens, vê-se contemporaneamente confrontado com a exibição e manifestação de imagens que lhe são alheias por natureza, fazendo lembrar o advento da consciência no homem primitivo como referira Edgar Morin.[15] O homem descobre-se como uma ténue imagem de si mesmo, estabelece a crença da sua existência, quer dizer, procura afirmar a sua identidade nas águas que refletem Narciso, mas é já um "Narciso inquieto", para usarmos a expressão de Sébastien Charles, porque nem as águas refletem a identidade nem a hipermodernidade o deixa afirmar.[16] As grutas de Lascaux, reinventadas até à exaustão na modernidade, como expressão da sociabilidade do homem e das suas imagens, caem no mostruário da arte reproduzida aos milhares e vendida em cadeias de hipermercados, tal como um Buda dourado que se abana ou um Jesus Cristo (*made in China*) com *leds* de várias cores, são vendidos em lojas de preços baratos; recriam-se novos mitos-modas, e com eles novas possibilidades de configuração da imagem do homem.[17] O poder da imagem e a sua difusão radica ainda nessa ordem de sociabilidade que a fotografia, o cinema e a televisão congregam em torno de uma ideia, por mais grotesca que possa ser. O *Homo Intimus* junta-se em torno destes aparelhos, para participar da história, para viver os acontecimentos, para se divertir, mas é sempre condicionado. Com a evolução da técnica, da economia, da sociedade, a configuração percetiva da realidade entra por uma outra ordem de possibilidades: do código de barras ao digital, da cibernética à biotecnologia, as imagens contemporâneas surgem com um paradoxo interessante: têm o poder da sociabilidade para a alienação. O voyerismo é disso exemplo, entre ver e ser visto, entre controlar e ser controlado, entre o *Panopticon* e o *Big Brother*, as fronteiras quase não existem, e é nesse sentido que Calvert afirmou que a erosão da privacidade se deveu a essa transmutação em que «nós esperamos ser observados e concomitantemente esperamos poder também observar».[18]

[15] Seja as inúmeras imagens de violência, seja as imagens proporcionadas pelas novas tecnologias, seja ao nível da realidade dita virtual. Note-se a título de curiosidade que o aparecimento da consciência no Homem radicaria num combate entre imagens como refere Edgar Morin no *Paradigma Perdido*. Uma ideia que havia sido expressa também por Ortega y Gasset em «El mito del hombre allende la técnica» (1960) com uma tese que procurava justificar a insatisfação e o "estranhamento" do Homem na natureza, devido à descoberta das imagens fantásticas no seu interior.

[16] «Se Narciso está tão inquieto é também porque nenhum discurso teórico consegue tranquilizá-lo. Ele bem pode consumir freneticamente a espiritualidade, mas nem por isso ele parece mais sereno. A era do hiperconsumo e da hipermodernidade assinalou o declínio das grandes estruturas tradicionais de sentido e a sua recuperação pela lógica da moda e do consumo». Sébastien Charles, «O Individualismo Paradoxal. Introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky», p. 31.

[17] «Da mesma maneira que os objetos e a cultura de massas, os discursos ideológicos foram apreendidos pela lógica da moda, ainda que funcionem sempre segundo a lógica da transcendência e da perenidade e no culto do sacrifício e da devoção. (…) Os sistemas de representação tornaram-se objeto de consumo e eles são tão intercambiáveis como um carro ou como um apartamento. No fundo, assistimos, aqui à manifestação última da secularização moderna, que não conseguiu anteriormente desenvolver-se completamente, sendo contrariada pelos discursos englobantes, reconduzindo, sob o ponto de vista laicos, a submissão humana a um princípio superior, assim como o ideal democrático militava a favor da autonomia do mundo humano, atravessado de um lado a outro pelas aspirações individuais. O sistema final da moda sacraliza a felicidade privada das pessoas e quebra a solidariedade e as consciências de classe em benefício de reivindicações e de preocupações pessoais». Sébastien Charles, *op. cit.*, pp. 31-32.

[18] C. Calvert, *Voyeur Nation: Media, Privacy, and Peering in Modern Culture* (Boulder: Westview Press, 2000), p. 94.

Também Mathiesen vai no mesmo sentido afirmando que se constituiu uma *viewer society*, quer dizer, uma sociedade em que vinga o *synopticism*, que é o termo proposto para descrever o fenómeno que através dos modernos mass media possibilita que «muitos têm tido acesso a poucos – ver os VIPs, os repórteres, as estrelas, quase uma nova classe na esfera pública».[19]

Ironicamente, a proliferação e difusão quasi-simultânea das múltiplas imagens em múltiplas configurações tem no homem um efeito absolutamente aniquilador. A sua identidade passa a fazer parte de um universo imagético informe e abstrato que funda e radica a um só tempo numa imagem universal do sujeito-homem-informado e feliz. A anulação (feita pela moderna tecnologia) do sujeito enquanto ente(idade) diminuiu a sua capacidade percetiva, o seu sentido crítico. A acessibilidade da internet levou à constituição de outras formas de interações sociais.[20] Nessa imensa dispersão/abstração há sempre perigo: perigo da perda das ligações afetivas, perigo dado pela perda da consciência do tempo, perigo na deslocação do centro de atenção, perigo de não ser.[21]

O estar-sendo em *ex*posição do *Homo Intimus* não pode ficar reduzido a uma mera instrumentalização da sua vida. Se a intimidade veicula não só a nossa forma de estar no mundo como a nossa forma de ser no mundo, o perigo reside não só na desumanização dos processos de interação como na sua progressiva anulação. Ou seja, a diminuição da atividade neuronal e, portanto, a diminuição da atividade da intimidade da mente – centro também da vida íntima do homem (porque a imagem não se deixa subsumir no mero sentido visual para o qual a imagem apela; a imagem é também auditiva, sensitiva, etc.), coloca o homem num estado de alienação permanente que é tanto mais real quanto a for a sua incapacidade para o reconhecer.[22]

---

[19] Thomas Mathiesen, «The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited», *Theoretical Criminology*, 1 (1997), p. 219.

[20] A internet como instrumento tecnológico marcado pela ausência de fronteiras, proporcionou profundas mudanças sociais, dos hábitos de trabalho à educação, passando pela vivência sexual e pelo uso privilegiado como meio de comunicação interpessoal.
Ver, por exemplo: S. Jones, «Studing the Net: intricacies and Issues», in *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net* (Chicago: Sage, 1998): 179-201; R. Kraut *et al*., «Internet Paradox. A social technology that reduces social involvement and psychological well-being?», *American Psychologist*, 53 (1998): pp. 1017-1031; David Greenfield, «Psychology characteristics of compulsive internet use: a preliminary analysis», *Cyber Psychology & Behavior*, 2 (1999): pp. 403-412.

[21] «O perigo está na substituição ignara da experiência viva por um conceito vazio que se torna tanto mais potente quanto mais vazio, substituição que assenta no enfraquecimento das instituições comunicáveis, das pré-compreensões tácitas, isto é, no arruinamento da faculdade de julgar e do *sensus comunis* que a sustenta, implicando a redução de todos os indeterminados das nossas decisões a uma legislação regulamentadora, a não-admissão do risco de viver, tão assustadoramente evidente, por exemplo, no aumento crescente de operações consentidas de mutilação, para evitar a angústia diante do desenvolvimento estatístico de certos tumores. Nessa medida, ligações perigosas são as que aumentam o pânico por meio de uma instrumentalização tanto mais avassaladora quanto mais legitimadas por operações estritamente racionais, planificadas, o pânico, esse sentimento que se apodera de nós quando não encontramos nem sombra de vestígio da nossa interioridade fora de nós, quando o mundo se tornou num sistema de previsões hostis, um mundo em que da visão do retorno foi arrancada a eternidade, a intimidade e o dizer sim, um mundo em que o êxtase é sujeito a programação como se fosse a resposta a qualquer estímulo – que é aquilo a que se pretende reduzir a experiência – , e nele, nessa revelação de nós em cada coisa, esse anseio de tudo ser um connosco, se injeta o corrosivo finalismo». Filomena Molder, *A Imperfeição da Filosofia*, p. 138.

[22] Como refere Jiménez «aceitar a indistinção entre representação e experiência efetiva é, na realidade, a forma suprema de *alienação*, a atitude mais diretamente funcional para a vontade capitalista de encobrimento 'ideológico' das condições de exploração material das vidas humanas». José Jiménez, *op. cit.*, p. 17.

É assim que encontramos o *Homo Intimus*: diminuído na própria fragmentação incidente das imagens que lhe chegam. Das imagens mais íntimas da vida humana, dos *reality shows*, das coscuvilhices dos vizinhos,[23] ou das imagens captadas pelas câmaras de vigilância de um hipermercado em que todos se veem e são vistos, às imagens das artes digitais, tudo parece ser válido e tudo é passível de análise.[24] As imagens mais grotescas e que traduzem o fim da natureza íntima do homem, e que eram "sagradas" até há bem pouco tempo – sendo a revelação das fotografias de Auschwitz o primeiro grande golpe –, assumem um valor simbólico incalculável. A luta pelo capital simbólico de que falava Bordieu representa precisamente este drama: quando uma televisão transmite em directo as imagens do enforcamento de Saddam Hussein (em dezembro de 2006), elas encontram o seu significado (a sua segunda posse) na maximização simbólica desse capital, precisamente com vista ao seu prestígio, ao seu reconhecimento ou enriquecimento.[25] As novas tecnologias da informação não são apenas um instrumento de trabalho acessível e fácil de utilizar; elas são também um instrumento de alienação. Mais: elas criaram uma nova realidade nos processos cognitivos, uma vez que transformaram o centro humano e subjetivo das experiências e sabedoria humana, de que a memória é o representante central, num objeto exterior.

A ocupação dos tempos e espaços, que outrora gerava o chamado imaginário coletivo, é agora governado pela sociedade global da produção de imagens. A possibilidade de reprodução de acontecimentos em tempo real (sobretudo a partir da guerra do Golfo), a frenética reprodução diária de imagens de conflitos étnicos, religiosos, políticos como os da faixa de Gaza ou do Iraque (ou como nos massacres de Timor, Kosovo, Ruanda e mais recentemente no Sudão do sul) e a instrumentalização

[23] «Assurances such as these may not be needed by ordinary people. In an investigation of England's neighborhood watch programs, many citizens said that they were already watching their neighbors before the programs began. One said that neighborhood watch ''just sort of consolidated more or less what we already did but made it official.'' A second said he thought the program was a good idea but that he and his family had already ''been doing it for years . . . without thinking.'' The researchers concluded that ''the surveillance habits of members and non-members are indistinguishable.''». John L. Locke, *op. cit.*, 92.

[24] Claro que se pode argumentar que, de facto, na natureza selvagem a "vigilância" é um processo absolutamente natural, mas certamente não será com o mesmo propósito que na espécie humana. Alguns artigos referem o exemplo das ilhas Galápagos onde várias espécies mantêm uma vigilância a tempo inteiro, desde iguanas a pássaros, ou mesmo o pequeno antílope "dik-dik" que procuram alertar para a presença do falcão da ilha. Veja-se por exemplo A. J. Lea, J. P. Barrera, L. M. Tom, e, D. T. Blumstein, «Heterospecific eavesdropping in a nonsocial species», *Behavioral Ecology*, 5 (2008): pp. 1041-1046; M. Vitousek, J. S. Adelman, N. C. Gregory, e, J. J. H. St. Clair, «Heterospecific alarm call recognition in a non-vocal reptile», *Biology Letters*, 3 (2007): pp. 632-634.
Igualmente curioso é o facto de as plantas terem um sistema de alerta ou vigilância: são libertados um conjunto de químicos que funcionam como alerta mas também como chamariz para os predadores e parasitas dos herbívoros.
Vide C. L. Ballaré, «Keeping up with the neighbours: hytochrome sensing and other signalling mechanisms», *Trends in Plant Science*, 4 (1999): pp. 97-102; T. Baldwin, A. Kessler, e, R. Halitschke, «Volatile signaling in plant-plant-herbivore interactions: what is real?», *Current Opinion in Plant Biology*, 5 (2002): pp. 351-354; J. Gersshenzon, «Plant volatiles carry both public and private messages», *Proceedings of the National Academy of Science*, 104 (2007): pp. 5257-5258; M. Heil, e J. C. S. Bueno, «Within-plant signaling by volatiles leads to induction and priming of an indirect plant defense in nature» *Proceedings of the National Academy of Science*, 104 (2007): pp. 5467-5472; Y. Kobayashi, e N. Yamamura, «Evolution of signal emission by noninfested plants to help nearby infested relatives», *Evolution and Ecology*, 21 (2007): pp. 281-294.

[25] «Les luttes pour l'appropriation des biens économiques ou culturels sont inséparablement des luttes symboliques pour l'appropriation de *ces signes distinctifs* qui sont les biens ou les pratiques classés et classants ou pour la conservation ou la subversion des principes de classement de ces propriétés distinctives». Pierre Bordieu, *La distinction: critique sociale du jugement* (Paris: Minuit, 1979), p. 278.

dos discursos de análise, isto é, os dispositivos de interpretação que como que forjam as memórias e estabelecem os paradigmas de insensibilização, à possibilidade de simulação de outras realidades (jogos virtuais, filmes de projeção futurista, etc.), permitem ver o claro enquadramento de violência imagética e o acentuar do nível de insensibilização a que o indivíduo contemporâneo está sujeito sistematicamente.

A reflexão dada pela filosofia, pelas artes ou pela ciência, sente-se sempre o eco das mesmas preocupações. O homem vive entre o domínio da realidade e o domínio da aparência, re-inventando continuamente o mito da caverna platónica.[26] Quanto mais o indivíduo se vir na contingência de viver na aparência, menos consciência – percetiva e imagenizante – terá da realidade, criando um espaço próprio (quase teatral) para a aparência momentânea do real.[27]

Sendo de crer que é possível um acerto entre a dignificação da pessoa humana, as suas condições de trabalho e de vida pessoal, e o desenvolvimento e o progresso das tecnologias e do comércio em geral, será ainda possível a reabilitação do *Homo Intimus*. Isso seria o garante da realização de uma vida efetiva, com a recuperação de uma estrutura familiar, do cruzamento e alargamento dos laços afetivos, reabilitando os seus instintos criativos como Píndaro já o o sugerira: torna-te naquilo que és.

A consciência de uma certa absurdidade em que se vive é o passo essencial para o seu ultrapassamento. Não o desejo de aspirar à vida imortal,[28] mas partindo da constatação de se viver numa certa absurdidade, procurar ultrapassá-la, esgotando o campo do possível, como sugerira Albert Camus, «o homem absurdo tem de esgotar tudo e esgotar-se»,[29] para poder dignificar a existência do *Homo Intimus*.

Jean Chaline incitava a pensar a necessidade de uma nova ética que fosse para além do conhecimento científico, e que implicasse igualmente a reflexão filosófica ou a relevância da experiência religiosa que certamente dariam ao homem uma visão completa do fenómeno humano, pois como diz o autor, torna-se

> evidente que a humanidade atual, na sua globalidade, está longe de ter atingido a maturidade, o certo é que alguns homens, que qualificamos como fora do comum, atingiram esse estádio há muito tempo já. Próximo de nós, Gandhi, mais afastados Jesus Cristo, Maomé, Confúcio, Akenaton e outros místicos de outras religiões propuseram ao homem éticas e morais centradas no

[26] Juan José Martinez faz uma interessante revisão deste mito e distingue três níveis de consciência, em que o nascimento da "consciência informada" se deveria à alienação imposta pelas imagens televisivas e pelos *media* em geral.

[27] «Uma vez que a realidade com que o indivíduo se encontra cometido é momentaneamente inapreensível na sua totalidade, o indivíduo terá de se valer das aparências disponíveis. E, paradoxalmente, quanto mais o indivíduo se encontra empenhado numa realidade a que a perceção não lhe faculta acesso, mais a sua atenção se concentrará nas aparências». E. Goffman, *op. cit.*, p. 291.

[28] Alerta Camus que a felicidade é a maior das conquistas, e que essa felicidade é feita e conseguida na terra não numa qualquer entidade transcendental ou divina: «Aprendi que não há felicidade sobre-humana, que não há eternidade para lá da curva dos dias». Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, trad. Urbano Tavares Rodrigues (Lisboa: Edição Livros do Brasil, n.d.), p. 91

[29] *Ibid.* p. 57.

homem, no seu respeito enquanto parte integrante da humanidade. Independentemente de todas as crenças religiosas de que os adeptos dessas místicas as envolvem, há, nos preceitos que nos deixaram, as bases de uma moral para o homem, para a Humanidade. Não é preciso ser-se crente para viver segundo as sugestões humanitárias do Evangelho![30]

Nesse cruzamento entre as contribuições científicas, a reflexão filosófica e a vivência religiosa – leia-se, no diálogo de matriz kantiana com filósofos e místicos –, Jean Chaline crê que se possa aprofundar os fundamentos (a dignidade e o respeito pela individualidade e liberdade) de uma ética que esteja efetivamente ao serviço do homem e que projete o seu futuro com maturidade e sabedoria.[31]

O *Homo Intimus* não é apenas o homem biológico, é também «uma realidade cultural».[32] O homem de camisa branca, em Tiananmen, que se põe à frente de um veículo blindado de guerra, o homem que se imola pelo fogo num país árabe, o homem que faz greve de fome num país do Leste da Europa, o refugiado que cose a boca retido numa fronteira, todos eles partilham, no seu modo de estar-sendo em *ex*posição, aquilo que em intimidade todos reconhecem como sendo valores fundamentais. Não o fazem para sua defesa ou para defesa de interesses pessoais, mas para defesa daquilo que consideram valores inegáveis que estão intimamente ligados às condições de subsistência do *Homo Intimus*.

Sartre, no final da II Guerra Mundial, procurava reabilitar o humanismo clássico, aquele que conferia ao Homem o estatuto de realidade humana (o sujeito é entendido na sua relação com o mundo), ou melhor como «Universal Singular».[33] Embora os tempos atuais sejam outros (e a própria noção de mundo possa ser equívoca para este entendimento), a conceção de Sartre tem o mérito de sustentar a responsabilidade ética e política do sujeito na constituição do (seu) mundo. O compromisso (*l'engagement*) não é uma propriedade dos intelectuais, mas uma peça fundamental na relação do sujeito

[30] Jean Chaline, *op. cit.*, p. 125.

[31] «Longe de rejeitar as contribuições da Ciência – que, bem utilizadas, não podem deixar de ser um bem para a humanidade – é preciso ir buscar nos filósofos, nos místicos, as reflexões, os princípios que dão ao Homem a sua dignidade, no respeito pela individualidade e liberdade a todos os níveis socioeconómicos e religiosos». *Ibid.*, pp. 125-126.

[32] Coloque-se aqui Savater, por exemplo: «porque o Homem não é somente uma realidade biológica (como os pêssegos ou os leopardos), mas também uma realidade *cultural*. Não há humanidade sem aprendizagem cultural». Fernando Savater, *Ética para um Jovem*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Dom Quixote, 2005), p. 65.

[33] Depois da "viragem" (*tournoiement*) nota-se que Sartre, envolvido numa nova conceptualização – alienação, práxis, totalização interna –, redefine o conceito de indivíduo, de Homem na sua relação com o mundo, com os outros homens: «um Homem não é nunca um indivíduo, é um universal singular». Que quer Sartre significar com isto? Quer dizer no fundo que o Homem é universal na sua singularidade e que é singular na universalidade dos seus projetos. Nos *Cahiers pour une morale*, Sartre fala de um "universal concreto", mas a ideia é basicamente a mesma. A construção de uma ética de responsabilidade (enunciada mais de uma vez – embora nunca "realizada" –, com início em III, Capítulo 1, da 4 Parte - «Liberdade e Responsabilidade» de o *Ser e o Nada*), nos *Cahiers* faz-se anunciar como revolta, isto é como condição de possibilidade de luta (de superar o insuperável) num ideal, como condição de respondimento da subjetividade, isto é, 'responder' ao outro é ajudar a fazer a sua liberdade.
Ver também as seguintes obras: *L'âge de la raison* (Paris: Gallimard, 1945); *L'Existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946); *La mort dans l'âme* (Paris: Gallimard, 1949); *Critique de la raison dialectique tome I: théorie des ensembles pratiques* (Paris: Gallimard, 1960); *Marxisme et existentialisme – Controverse sur la dialectique* (Paris: Plon, 1962); e nas obras póstumas, sobretudo, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), esta obra escrita entre 1947 e 1948; *Vérité et Existence* (Paris: Gallimard, 1989).

com a construção do mundo à sua volta. Se se quiser, é um jogo crucial na relação das intersubjetividades. A recriação do sentido do homem, a recriação de uma ética deve ser entendida como projeto de "totalização interna" do "Si", por um lado, e, por outro, de transformação coletiva pela práxis – o «être ensemble» de Sartre. Uma totalização como processo, quer dizer, uma dialética sem ponto de partida ou chegada, pois que o futuro é sempre novo. A intersubjetividade concreta só pode ser totalização e não totalidade, pois o processo de construção de sentido está sempre em aberto.[34]

Há urgência na recuperação de valores humanistas, como os conceitos de educação, de dignidade, de identidade, de alteridade, para garantir a sustentação dos seres vivos que habitam a Terra. Não se pedem novas políticas mas formas efetivas de fazer que assentem na compreensão do que significa ser *Homo Intimus*. É por aqui que deverá passar a solução, quer dizer, pela recuperação dos valores que aparecem no próprio decorrer das lutas pelos direitos inalienáveis do homem, que podem e devem aparecer no decorrer da própria luta social pela melhoria das condições de vida em geral, sob pena de se cair numa qualquer forma de relativismo exacerbado, como o exemplo fornecido pelo filme *The Village*, de M. Night Shyamalan. A solução aparece aí sob a forma de uma materialização utópica (uma utopia de fechamento, se for permitido o termo): o confronto da absurdidade do mundo contemporâneo é contornado com o isolamento numa comunidade fechada ao mundo e à realidade.

É preciso fazer reviver o homem criativo, o homem da imaginação, o homem com tempos e espaços para viver a intimidade da sua mente. Não basta aludir a "políticas" sobre educação, cidadania e responsabilidade.[35] Dominique Plihon, acredita que há uma margem de manobra e que, portanto, é possível estabelecer entre o desenvolvimento do capitalismo e os modelos de crescimento social e económico sustentado (mantendo a aposta nos elevados níveis de educação, na (re)criação e aperfeiçoamento de infraestruturas sociais, na partilha e cooperação das universidades com os centros empresariais e industriais, etc.) como os que se verificam nos países do norte da Europa, e realça a necessidade do estabelecimento de regras para esse desenvolvimento paralelo na construção europeia.[36] O homem afastado da sua intimidade, dos seus espaços e tempos, da afetividade, da habitação, dificilmente parece poder inverter tal situação:

[34] *Vide* Walter Matias Lima, *Educação e Razão Dialética* (Maceió: Edufal, 2004).

[35] Duas alternativas tinham sido já avançadas (embora criticáveis em essência): a proposta por Adorno, de que a única fuga possível à homogeneização e ao consumismo cultural seria a música e as artes plásticas, e a proposta por Habermas na sua *Teoria da Ação Comunicativa* com a criação de uma "esfera pública", onde fossem possíveis diálogos efetivos sobre os interesses comuns.

[36] «A instituição de um conjunto de regras suscetíveis de enquadrar o novo capitalismo deveria ser um dos desafios da construção europeia. Alguns países do Norte da Europa (Finlândia, Dinamarca, Noruega) conseguiram construir modelos de crescimento bem integrados na divisão internacional do trabalho. Estas pequenas economias construíram uma organização económica e social baseada numa população com elevados níveis de educação repartida ao longo da vida e numa boa cooperação entre as empresas, os centros de investigação e as universidades, diferenciando-se assim do modelo norte-americano (Boyer, 2002). Não sendo diretamente transponíveis, estas experiências sugerem, pelo menos, que é possível construir sistemas económicos e sociais

> qualquer "reflexão", enquanto retorno a si, e, *a fortiori*, enquanto retorno ao ser, que reconduza o Homem a uma nova essência, é impossível, porque ele não pode repor em questão o universo tecnológico como tal, nem a sua própria situação nele. Será esta incapacidade do Homem moderno de voltar a si próprio a sua infelicidade de estar irremediavelmente condicionado pelo seu próprio mundo, que Hegel e Marx pensaram dialecticamente e, de maneira otimista, sob o conceito de alienação. Pois que, contrariamente ao Homem metafisicamente alienado, o Homem tecnicamente alienado não pode sair da sua alienação por uma "tomada de consciência": esta é-lhe interdita. A errância constitui uma captação mais radical que toda a alienação.[37]

A constituição de um *Intimalogia* pretende surgir como resposta a este impasse. Ao abrir as portas para a revelação da intimidade da mente, podem abrir-se as portas para outros modelos de compreensão da sociedade. Outros modelos sociais são possíveis, outros modelos políticos, científicos, culturais são possíveis (a crise económica e financeira iniciada na primeira década deste século XXI que se arrasta até agora, é o reflexo de algum insucesso do modelo político neo-liberal). A reconstrução do mundo é não só possível como é desejável. Conferindo dignidade, restabelecendo confiança, admitindo que só em relação o *Homo Intimus* vive, em ligação *interspecies*, em ligação com o planeta que habita se poderá ditar novas estratégias. Mais do que afirmar que o *Homo Intimus* é um ser social, é a afirmação de que é um ser relacional. Autores como Martin Buber ou Emanuel Levinas atingiram o cerne desta intrigante dialética intersubjetiva; souberam ver e dar a ver que as relações interpessoais não são exteriores ao indivíduo, mas são constitutivas dele, o que quer dizer que o próprio estatuto de "pessoa" ganha coerência numa ética da intimidade. A humanidade, ainda que alienada, ainda está a tempo de uma recuperação. A vídeo-exposição De Yannn Arthus-Bertrand, intitulada «7 Mil Milhões de Outros», inaugurada em 8 de novembro de 2014 no Museu da Eletricidade (Lisboa), reflete (ou tem a pretensão de refletir) as aspirações e sentimentos da população mundial.[38] No fundo, defender um valor como a liberdade significa antes de qualquer outra coisa, a defesa da afirmação da intimidade da mente que está e une todos os homens. As suas singularidades fazem-se em intimidade. A *Intimalogia* é o primeiro passo numa longa caminhada.

---

simultaneamente eficientes, abertos à globalização e às novas tecnologias e que se afastam do modelo dominante». Dominique Plihon, *O Novo Capitalismo*, trad. João Rodrigues (Lisboa: Campo da Comunicação,2004), p. 155.

[37] Michel Haar, *op. cit.*, p. 222.

[38] Estamos a falar do fotógrafo que foi o autor do livro *A Terra Vista do Céu* e do filme *Home* (sobre o estado do planeta). Esta exposição *7 Mil Milhões de Outros* é mais um projeto megalómano do fotógrafo em que a partir de 2003, reuniu uma equipa e percorreu 84 países (mais de 50 línguas) com um questionário de 45 perguntas (sempre o mesmo questionário aplicado). A exposição pretende pois retratar os desejos, sentimentos, ideias sobre temas tão variados como a família, dinheiro, alegrias, medos, guerra, morte, natureza, clima. Na entrevista que deu ao Jornal *Público* (edição de 7 de novembro de 2014) transparece a ideia de que para gravar tais depoimentos implicou conquistar a intimidade dos entrevistados. Diga-se ainda, a título de curiosidade, diga-se que a exposição começou em Paris em 2009 (seguiram-se outras cidades como Xangai 2010, São Paulo 2011…) com o título *6 Mil Milhões de Outros*, pois, à data da inauguração em Lisboa, a estimativa era de 7.277.710.933 de habitantes na Terra.

Capítulo 23

A Mente do *Homo Intimus* ou uma *Intimalogia*

Declarações, Escólios e Glosas para determinação dos resultados.

A constituição de uma *Intimalogia* procura responder com originalidade a uma falha na história das ideias, que era a de não existir a análise do conceito de intimidade em filosofia. Com a sua definição, contribuiu-se para equacionar de modo mais completo as questões centrais na filosofia.

Em segundo lugar, tal construção significou a recuperação de uma tradição filosófica que se havia perdido, e que é plasmada pela construção de um sistema que pensa integralmente o *Homo Intimus* – definição igualmente criada no âmbito desta análise, tal como de outros neologismos que visaram expressar os modos de ser do *Homo Intimus*, onde se incluem o "estar-sendo" e a "dialética íntimo/extimo".

Por último, comprovaram-se todas as hipóteses colocadas pela análise à intimidade e enunciadas na introdução. Plasmam-se aqui os resultados que uma *Intimalogia* se propôs atingir com as premissas e as conclusões sobre os mesmos.

Declaração 1. A respeito do conceito de intimidade verificou-se que não havia qualquer referência em filosofia. Dessa análise resultou o apuramento do sentido em que a palavra era empregue, quer ao nível da linguagem corrente quer ao nível da linguagem científica.

Escólio*:* Apurou-se que os sentidos que recaíam sobre o conceito de intimidade se ligavam aos fenómenos amorosos ou sexuais – tendo por base muitas das vezes os relacionamentos conjugais –, e que nas áreas onde essa análise era efetuada como a psiquiatria, a psicanálise, a sociologia, psicologia social (entre outras) o entendimento relativo à intimidade não saía desse horizonte hermenêutico.

Glosa: A verificação da intimidade enquanto fenómeno deu a ver a existência de um mundo ainda não observado, abrindo as portas à observação de outras áreas de ação.

Declaração 2. Apurou-se a definição de intimidade, que assumiu a fórmula *I=Pr* num primeiro momento, e depois foi desdobrada como *I=Pr.Ic*. Definição que pode ser lida no quadro constitutivo de uma *Intimalogia* como essência ou substância, dada a estrutura metafísica que apresenta. Anunciada com uma fórmula, ela pode ser aplicada a outras áreas do conhecimento, tal como pode ser usada quotidianamente a partir de um desdobramento sobre si mesma, admitindo duas premissas fundamentais:

i) Há uma definição genérica que determina a intimidade;

ii) Há uma definição filosófica de intimidade que responde cabalmente aos problemas da filosofia;

iii) A *Intimalogia* constitui-se como um novo modelo de abordagem filosófica.

Escólio: Determinou-se pela análise realizada que a intimidade é um conceito que todos os seres humanos possuem e que facilmente usam no quotidiano para designar o acesso consentido ao outro, para referir a proximidade, ou mesmo para designar o grau de relação existente. Viu-se que se estabelecia frequentemente uma conexão entre intimidade e sexualidade, erotismo, vivência íntima, entre outros que acabavam por seguir as definições postas pelas áreas de conhecimento mencionadas na *Declaração **1***.

i) Assim, a intimidade é apresentada com o sentido genérico de potência de relação (*I=Pr*), pois é o caráter relacional que a determina enquanto tal, e que, por isso, na linguagem corrente ou nas áreas de conhecimento postas sob a *Declaração 1*, alguém dizer que "quer entrar em intimidade com a namorada" corresponde exatamente a querer dizer que há uma (potência de) relação nesse namoro; que dizer que numa relação conjugal existe intimidade mais não significa do que a afirmação da existência de potência de relação entre eles (*vulgo*, a capacidade de se relacionarem), isto é, que existe sempre no seio da relação a potência de efetivar, por exemplo, a sexualidade.

ii) Considerando os aspetos e questões relacionados com a mente e com a consciência, efetuou-se um desdobramento da fórmula posta em **i)** que passou a figurar para o campo da filosofia, em concreto para a neuro-filosofia e filosofia da mente, na fórmula cuja enunciação é *Pr.Ic* (ou simplesmente *Pr.I*). Esta enunciação é lida como: a intimidade é a competência (potência de relação) que a imagem consciente tem (de se dar) na mente. Ou ainda, a intimidade é a potência relacional que existe no seu dar-se como imagem-consciência na mente. Assim, a intimidade vai permitir anular o problema difícil da consciência e da existência das outras mentes e justificar **iii)**.

Glosa: Da utilização de **i)** na linguagem corrente não se segue que **ii)** não possa ser utilizada, pelo que se aplicada em referência à mente estará subentendida como o campo por meio do qual a mente sempre está, de alguma forma, consciente (mesmo nos casos em que se supõe a sua ausência, como doentes em estado vegetativo permanente).

Declaração 3) Que a intimidade como *Pr.I* se manifesta no cérebro humano e se define a partir da potência de relação, e é na sua constituição uma estrutura metafísica, que é responsável pela subjetividade do *Homo Intimus* enquanto existe.

Declarou-se que a intimidade acontece no cérebro humano como demonstração do seu nascimento no cérebro, pois:

i) Não se vê uma alternativa credível a isto;

ii) Que na sinapse se ilustra a presença da intimidade;

iii) Que a sinapse sem intimidade (enquanto *Pr*) poderia não ocorrer;

iv) Que através dos neurónios-espelho e do papel da emoção se corrobora a presença da intimidade em si e abre a possibilidade do *Outro*;

v) Não se pode negar os resultados das neurociências sem que isso signifique a contratualização de uma posição fisicalista.

Escólio: Com base na *Declaração **2*** e ***3*** que se coordenam, postula-se que a estrutura metafísica que apresenta a intimidade não é diferente dos demais objetos metafísicos que habitam no mundo humano, pelo que se se admite a existência desses objetos, também se pode admitir o mesmo acerca da intimidade. Por contra, se não se admite a existência de objetos metafísicos, isso não invalida que a intimidade não possa figurar como tal. Assim, não pode ser constituído um argumento que invalide ou argumente contra a definição de intimidade como estrutura metafísica.

A intimidade assim definida é o que permite o advento da subjetividade. Significa isto que a intimidade da mente existe no cérebro e aí nasce – porque não pode efetivamente ser noutro lugar –, pelo que **i)** está justificado. De acordo com o postulado na *Declaração **2*** e ***3*** a intimidade nasce no cérebro no espaço compreendido entre o estádio "fetal" e o período "neonatal" (ou seja, entre a gestação e o pós-nascimento, até cerca de um mês), e que isso se configura em **iii)**, de tal forma que Arnold Gessel, Robert Livingston, Talia Welsh ou Christof Kock (entre outros) admitem a possibilidade de haver um estádio pré-verbal consciente (ou a existência de conteúdos não-conceptuais da primeira pessoa que estão disponíveis desde o começo da vida, como sugere Bermudez) que configuram a existência de um estado de consciência.

Por **ii)** e **iii)** a intimidade enquanto relação (potencial de ação ou relação) é ao mesmo tempo algo de físico – pois acontece a ocorrência de sinapses no cérebro e produz-se o pensamento e a linguagem –, mas a causa de tais acontecimentos é ao mesmo tempo metafísica, na exata medida em que sendo imagem-consciência se pode considerar uma estrutura subjetiva que reconstitui e relaciona a mente humana, o que confirma **v)**. Em **ii)** e **iii)** as estruturas cerebrais (as diferentes áreas) funcionam em intimidade, pelo que se segue que se encontra o mesmo fenómeno na sinapse. Esclarece-se que, se se disser que a intimidade "ocorre" ao nível da sinapse, aparentemente ela não poderia ser *I=Pr.Ic*, isto é, ela não poderia ser imagem-consciência, pelo que, conforme já se explicitou, à escala microscópica, isto é, à escala do que ocorreria no momento sináptico, aquilo que se dá é uma relação de intimidade na exata medida em que, como se sabe da neuro-fisiologia, há um potencial de ação na

membrana dos neurónios; em termos mais genéricos, que entre um neurónio e outro teria de haver uma certa intimidade entendida enquanto potencialidade relacional conforme justificado pela *Declaração **2*** e seus pontos **i)** e **ii)** e respetiva *Glosa*.

Assim, a sinapse é possível porque existe algo como intimidade. Isto é facilmente admissível se se vir o fenómeno da seguinte forma: um neurónio só passará informação a outro neurónio se existir uma relação de intimidade, ou seja, se houver uma relação de proximidade e um espaço de comunicação. Acontece que se definiu e aceitou que a intimidade era *I = Pr.Ic*, pelo que se poderia objetar se isso significaria dizer que em cada neurónio haveria intimidade? Ou mais exatamente, cada neurónio seria já uma imagem consciente? A forma como se pergunta induz muitas das vezes a que se esboce uma resposta desadequada, pelo que se explicita o seguinte: não se trata de ver em cada neurónio *I = Pr.Ic*, mas de ver que em cada neurónio existe um potencial de ação que, uma vez despoletado, se faz comunicar a outro. Assim, nos milhares de milhões se sinapses ocorridas através do seu potencial de ação, acontece a inevitabilidade do aparecimento da intimidade, aqui já como imagem-consciência. Esta potência de relação que anima as sinapses, é a mesma, e igualmente principal, característica das relações humanas. A diferença reside em que ao nível sináptico apenas teríamos uma constância da potência relacional, conforme explícitado em **ii)** e na *Declaração **2***.

Por **iv)** que os neurónios-espelho e a emoção demonstram a existência da intimidade *per se* no cérebro na medida em que não parecem exigir conceptualização alguma, conforme à *Declaração 3*, isto é, sobre o nascimento da intimidade. Que a eficiência da aprendizagem e da memória dependem muito do estado emocional, sendo que há formas de "aprendizagem" sensória-motora do mundo que não exigem necessariamente consciência, como na constatação do fenómeno amoroso que não se limita a ser um aglomerado bioquímico, e que assim corroboram a *Declaração **3*** e **v)**.

Glosa: É verdadeiro que o conteúdo real das coisas não esgota a realidade das coisas. É falso que a realidade das coisas consista somente naquilo que é a sua pura aparição, pelo que é verdadeiro afirmar que a existência da intimidade como estrutura metafísica da realidade.

Que da análise à neuroplasticidade se concluiu que não só colocou em causa aquilo que eram as funções, capacidades, atribuições de regiões cerebrais tão bem estabelecidas como nas áreas relacionadas com a linguagem e discurso como as de Pierre Broca ou Karl Wernicke, como abala o próprio fisicalismo enquanto teoria.

Que se pode pensar no seguinte: há como que um grau de intimidade presente na sinapse que é apenas potência de relação. Na fórmula *I = Pr.Ic*, supõe-se que *Pr* é a parte constituinte e fundante de *Ic*, o que explica *de per se* a existência da intimidade ao

nível sináptico enquanto estabelecimento da potência de relação. É, pois, plausível afirmar que é porque há uma potência de relação no neurónio (como há proporcionalmente para a mente a presença dos pensamentos), que a sinapse é possível, e, logo, que na estruturação dos mapas ou padrões neurais que dão a corrente de imagens que é o pensamento, há intimidade.

Declaração 4. Que o corpo contribui para a formação da intimidade da mente e que a verificação da intimidade como realidade do *Homo Intimus* soluciona o problema difícil da consciência (*pdc*) e o problema das outras mentes (*pom*). Assim:

i) Que nenhuma pessoa existe sem consciência, apesar de ser possível admitir o oposto (é concebível o pensamento de tal possibilidade);

ii) Que não há lugar para o correlato neuronal, *stricto sensu*, numa *Intimalogia* (mas pode admitir-se a interligação entre a biologia do cérebro e a metafísica);

iii) Que a intimidade é uma estrutura individual e única em cada indivíduo;

iv) Quando o *Homo Intimus* percebe alguma coisa está sempre consciente (mas não se segue daqui que não possam haver fenómenos não conscientes);

v) Que o corpo como primeira instância no mundo não permite pensar o *pdc* mas permite pensar que há outros corpos a habitar o espaço;

vi) Que a existência da intimidade da mente é argumento suficiente para o *pom* e para assim legitimar a intersubjetividade;

vii) Que a presença da intimidade se faz sentir nos *qualia* e não admite modelos comparativos de computação para sua explicação;

viii) Que o estar-sendo em *ex*posição e a dialética íntimo/extimo representam a intimidade da mente do Homem e são prova de todos os pontos anteriores.

Escólio: A intimidade dá-se no cérebro que é corpo. A constatação desta primeira instância coloca o sujeito imediatamente no mundo, pelo não é passível de qualquer anulação filosófica, pelo que **i)**, **iii)**, **iv)** e **v)** são confirmadas. Sendo o corpo a instância que carrega a intimidade e para a qual contribui, dilui-se a possibilidade de colocação do *pdc*, uma vez que já se confirmou que **ii)**, **iv)** e **v)** da *Declaração **3***, e com ela e com o *Escólio*, ficou demonstrada não só a existência da intimidade no corpo, como a experiência subjetiva não ser o resultado dos processos físicos no cérebro mas da existência da intimidade da mente, o que é qualitativamente diferente e assim se confirma **i)**, **ii)**, **iii)** e **iv)**, pois o que carateriza a intimidade é a sua estrutura metafísica que, apesar de estar presente no cérebro, não significa de modo nenhum que seja a sua causa ou a sua consequência.

Em **iii**) é sustentado pela mesma argumentação que determina que não há duas impressões digitais iguais, o que significa que não há qualquer possibilidade de um enquadramento da intimidade através de uma teoria-tipo, pois por **i)**, **ii)** e **iii)** e pela *Glosa* da *Declaração **3*** se esbate qualquer teoria semelhante que vem a ser confirmada também por **iv)**, **v)** e **vi)**, pois o *Homo Intimus* vive no meio de corpos com que interage, é um ser-no-mundo, o que também é sustentado por **iv)**, pois perceber a existência de corpos é afirmar **i)**, **iv)** e **v)**.

Por **vi**) dá a ver que o *pom* é um falso problema, ou tem resolução, pois a intimidade enquanto estrutura presente no *Homo Intimus* é não só reconhecida nos outros como os outros se encarregam de a demonstrar no espaço público, segundo **i)** e **iii)** e por **iv)** da *Declaração **3*** e com ela, tal como definido em **iii)**, o que implica que haja sempre de alguma forma um estado consciente que o acompanha, pelo que não se pode negar nem **i)** nem **iv)**, como não se pode negar a existência do mundo, legitimando **v)** e **viii)**.

Em **vii**) que a identidade e a individualidade do *Homo Intimus* dadas por **iii)** e **iv)** se fazem sentir no mundo, e isso é visível quer para si quer para outrem na medida em que as relações amorosas ou a saudação de outrem reflete o caráter relacional da intimidade da mente, estabelecido conforme **iv)** da *Declaração **3*** e com ela, e em **v)**.

Que quando o *Homo Intimus* age no mundo, as decisões que toma não podem deixar de lhe ser imputadas (mesmo um fisicalista terá de concordar pois a decisão é imputada ao cérebro de quem a toma). É na interioridade desse sujeito que a decisão é tomada, o que significa que há uma pessoa que em intimidade agiu desse modo, o que vem confirmar **i)**, **ii)**, **iv)** e **vii)** até porque como aí se postula, a intimidade não admite modelos de comparação, pois os *qualia* dignificam cada experiência vivida em intimidade, pelo que se referiu que a intimidade não é programável e não é suscetível de replicação, o que é confirmado por **vii)** e **viii)**.

Não se aplica à *Intimalogia* qualquer modelo teórico do funcionalismo, conforme sustentado por v) da *Declaração **3*** e com ela. Não há qualquer antinomia no que diz respeito à experiência consciente. Os *qualia* podem ser inexplicáveis fisicamente; contudo, a sensação de vivenciar algo é de caráter subjetivo, o que quer dizer, ainda que a conjugação de toda uma estrutura cerebral, neuronal ou corporal possa ocorrer (como a libertação ou a segregação de substâncias, aceleração do ritmo cardíaco e respiratório, contração muscular, etc.), a estrutura subjetiva de viver esse instante é dada na intimidade da mente, confirmado por **iv)** e por **viii)**.

Neste seguimento, tal como sustentado em **viii)**, aventa-se a hipótese de os animais não humanos se relacionarem em intimidade com o *Homo Intimus*, pois, com

base em **iv)** e **v)** da *Declaração **3*** e com ela, e sustentado por **iv)**, **v)** e **vii)**, na medida em que estar-sendo em exposição permite a interação interespécies, conforme **viii)**.

Através de **vii**) vem confirmar a anulação do *pom*, pois na afirmação da dialética íntimo/extimo, e na afirmação da *ex*posição do *Homo Intimus*, está pressuposta a existência do mundo enquanto tal, como lugar público onde ele sempre se encontra, de que as relações dadas em amizade ou no amor, com o papel do olfato ou do tato, denotam essas presenças.

Glosa: O *Homo Intimus* na sua atividade pensante traduz muito dessa potência de relação que a imagem consciente tem de se dar na mente, seja colecionando as suas próprias experiências ou incorporando mentalmente as experiências de outros (em que se incluem diversos sistemas como o sensório-motor). Isto é corroborado pela argumentação anterior. A intimidade não permite que haja por **iii)** e **v)** dois *Homo Intimus* iguais pelo que não há nem pode existir um estado mental de um deles que tenha um estado mental igual ao do outro. A potência de relação difere sempre por definição: não aparece certamente ao mesmo tempo num e noutro, e mesmo que as condições em que aparecessem fossem iguais, a forma de vivenciar as experiências não seriam certamente iguais, pois por **vii)** e **viii)**, e **iv)** e **v)** da *Declaração **3***, isso não é sustentável. Como se alertou também, não parece plausível afirmar que os neurónios-espelho de um não possam replicar, porque não podem replicar, exatamente as experiências do outro: não sobrevém, não há superveniência de um estado mental idêntico só porque existe intimidade em todos os homens. Por **iii)** e **v)** não há nem pode haver duas intimidades iguais, como não há nem pode haver dois *Homo Intimus* iguais, e isto parece perfeitamente indubitável, e pode ser inferido **v)** e por **viii)**.

A existência da intimidade *per se* é algo que se reconhece no outro de tal forma que todo o *Homo Intimus* aceita ou poderá aceitar como universal, dado que no estatuto de pessoa se reconhece **i)** e **iv)**. Se o *Homo Intimus* não tivesse intimidade, seria impossível, não só reconhecer-se como *Homo Intimus*, como reconhecer o seu significado implícito ou o caráter relacional da intimidade, o que anularia **i)** ou **iv)** por exemplo. Que o *Homo Intimus* vive permanentemente em dialética íntimo/extimo, e faz mundo, é inegável, e pressupõe o mundo, confirmado em **iv)** e **v)**, atestado por **viii)**.

Por **vi)** e **viii)** não se verifica o "vale da estranheza" (*uncanny valley*) que o professor de robótica Masahiro Mori adiantou e que postula que as réplicas humanas ainda que se "comportando" como humanos provocam a repulsa quando observados pelo homem, o que vem confirmar **iv)** e **vii)** e **iv)** da *Declaração **3***.

Declaração 5. As artes ilustram o modo como a intimidade e o progresso colocaram o *Homo Intimus* num estado de quase alienação que ameaça as suas vivências quotidianas, pois:

i) As artes permitem pôr a descoberto a intimidade presente no mundo e os seus problemas, ao mesmo tempo que podem amenizar o sofrimento;

ii) Que a técnica fez avançar o homem mas que lhe trouxe o perigo;

iii) Que as limitações da linguagem humana são "complementadas" pela arte;

iv) Que o *Homo Intimus* é oprimido nas atividades onde se poderia realizar;

v) Que a política e a economia global instituíram a quase anulação da intimidade;

vi) Que a intimidade é o último reduto do que significa ser humano;

vii) Que a vivência do amor só é possível pela intimidade.

Escólio: As artes, a literatura, o cinema, e outros exemplos artísticos a que se recorreu no decorrer da formulação desta *Intimalogia*, permitem ilustrar e reforçar a noção do que pode ser a intimidade, uma vez que as limitações da linguagem humana, ainda que possam ser usadas metáforas (ou jogos de linguagem), encontram um horizonte a partir do qual já não é possível "falar disso", que é o inefável, pelo que **i)** e **iii)** são admitidas e corroboram o exposto.

Que pela arte se exprime a *Declaração **4*** e seus pontos, pois, ao quebrar a barreira do inefável, dá a "ver" a dimensão daquilo que é a intimidade e a torna acessível ao *Homo Intimus*, pelo que ele poderá pela arte sentir a confirmação de **ii)**, de **iv)** a **vii)**, e **i)**, **iii)**, **v)** e **viii)** da *Declaração **4***, criando um quadro mental para a compreensão da intimidade, o que significa a confirmação da *Declaração **2*** e da *Declaração **3***.

Que as artes, e em concreto, o cinema pode mostrar o exposto pela *Declaração **3*** e pela *Declaração **4***, nomeadamente através de filmes de ficção científica, dadas de **i)** a **iii)**, tal como o teatro, o canto ou a dança podem ser a confirmação de **ii)** ou **vi)**. Assim, as ameaças que o *Homo Intimus* pode sentir no seu quotidiano e que são sentidas geralmente como opressões à liberdade ou à dignidade da pessoa humana, dadas em **ii)**, **iv)** e **v)**, encontram confirmação em **i)**, e em **iv)** da *Declaração **3*** e em **i)**, **v)** e **viii)** da *Declaração **4***.

Que **ii**) é evidente e sustenta-se a si própria, mas, com base em **v)** encontra a sua justificação. A afirmação que o avanço da tecnologia afastou o homem da sua forma de estar-sendo, o que se afirma em **iv)**, devido aos diferentes modelos de política económica global, o que se afirma em **ii)** e assim se sustenta em **v)**.

Em **v**) que o trabalho enquanto atividade humana confirma **iv)**, ao mesmo tempo que o afasta espiritualmente do mundo e ou da religião, dado em **ii)**. Que a possibilidade de contemplação de um direito ético à intimidade salvaguardaria o dado em **i)**, **vi)** e **vii)**.

Por **vii**) e pelo determinado na *Declaração **2*** e na *Declaração **4***, corroborado por exemplo por **vi)** e **viii)** da mesma, sem intimidade não poderíamos nunca perceber a existência da intimidade em outrem e sobretudo vivê-la no enamoramento, seja como **i)** ou **ii)** da *Declaração **2***, pois a vivência desse fenómeno afirma que o *pom* não existe.

Glosa: Torna-se evidente que a intimidade da mente é o sustentáculo do *Homo Intimus* no mundo e a garantia da sua sanidade mental, de tal forma que **i)**, **vi)** e **vii)** permitem sustentar esta afirmação enquanto tal. Que **v)** seja uma realidade parece inegável, e tal como **vi)** parece inegável para o combater, por isso em **i)** e **vii)** pode residir a esperança para o *Homo Intimus*. Que a ilustração proporcionada pela arte admite igualmente que se esbatam as fronteiras do dizível. Surge confirmação em **iii)** e **vi)**, pois, sem a intimidade da mente que pressupõe as diferentes faculdades criativas do homem, a arte poderia não existir, pelo que a existência da intimidade e do processo criativo são assim por contra o exposto em **ii)** e **v)**, e são sustentadas por **i)**, **iv)**, **v)** e **viii)** da *Declaração **4***, pois a criação da arte exige a intimidade da mente e, portanto, a perceção do mundo em que o *Homo Intimus* vive.

Declaração 6. O *Homo Intimus* aceita a intimidade da mente e habita o mundo, procurando realizar-se nele de modo autêntico. Assim:

i) O amor é um fenómeno inegável nas sociedades e é alimentado pela intimidade da mente do *Homo Intimus*;

ii) Os jogos amorosos ou sexuais que ele vive confirmam a intimidade;

iii) O cuidado manifesta a intimidade da mente para si e para outrem;

iv) Habitar é condição essencial do homem e revela a presença da intimidade;

v) Que apesar do avanço das tecnologias, é a intimidade da mente que resguarda o *Homo Intimus* e o faz viver.

Escólio: O posto pela *Declaração **3*** e pela *Declaração **4*** permite sustentar que o Homem vive quase sempre de modo autêntico no mundo, exceto quando sujeito ao postulado pela *Declaração **5***. A autenticidade é sempre dada pela intimidade da mente, o que significa que não é por estar no mundo de modo pragmático que isso se produz, pois anularia **i)** e **iii)**, **iv)** da *Declaração **3***, **i)**, **iii)**, **iv)**, **vi)** e **viii)** da *Declaração **4***, e **vii)** da *Declaração **5***, pois a inautenticidade vem sobretudo quando o Homem se aliena ou se deixa alienar conforme **iv)** e **v)** da *Declaração **5***.

Por **i**) a existência de outros no mundo desperta o homem para o fenómeno amoroso e para a realização das suas fantasias, pois o erotismo e a sexualidade são dados na intimidade da mente, confirmando que não há perversão ou inautenticidade

nelas, conforme postulado em **ii)**, e em **i)**, **v)** e **vi)** da *Declaração **4***, e em **vii)** da *Declaração **5***, uma vez que a consistência da intimidade não é passível de ser anulada.

Por **iii**) que o *Homo Intimus* enquanto estar-sendo em *ex*posição no mundo se dá aos outros e na dimensão fáctica da sua existência, descobrindo-se como ser-para-a-morte, toma o cuidado de si e dos outros, confirmado pela **iv)**, e pela **iv)** da *Declaração **3***, e por **i)**, **iii)**, **iv)**, **vi)** e **viii)** da *Declaração **4***.

Em **v**) encontra-se sustentação conforme postulado em **i)** e **viii)** da *Declaração **4***, e **vi)** da *Declaração **5***, e que a intimidade é a salvaguarda da nossa humanidade, pois o mundo é o lugar onde o homem habita e onde se permite viver, que confirma **iv)** e permite sustentar a esperança da não verificabilidade do fim da intimidade do homem. Se é certo que a biotecnologia avança e faz temer a possibilidade do fim do humano na sua extrema radicalização, é ainda a intimidade que serve como garante da identidade e integridade do *Homo Intimus*, confirmado por **i)**, **iv)** e **vii)** da *Declaração **4***, e por **i)** da *Declaração **5***, e pela *Glosa* da *Declaração **4***.

Glosa: Da autenticidade ou inautenticidade não se segue a não existência da intimidade da mente mas apenas a diferenciação do modo como é vivida. Da inautenticidade, sustentada por **ii)**, **iv)** e **v)** da *Declaração **5***, pode afirmar-se a autenticidade em **vi)** e **vii)** da mesma declaração ou em **iii)** a **v)**, o que não significa que o homem não possa estar sempre a ser autenticamente no mundo, pois nem a alienação é total nem a colocação da hipótese do fim da intimidade se verifica, como se refere **iv)** e **v)** ou na *Declaração **5*** (o "quase" dá essa dimensão de não totalidade).

As fantasias e os fetiches sexuais considerados à luz da *Intimalogia* (*I=Pr.Ic*) revelam a proximidade e a importância da intimidade da mente no *Homo Intimus*. estes fenómenos que são dados como desejo, vontade, etc., aproximam o *Homo Intimus* da sua essência, quer dizer, colocam-no na autenticidade ontológica que é sustentada por i) e **v)**, por **i)**, **v)** e **vi)** da *Declaração **4***, e pela **vi)** e **vii)** da *Declaração **5***. Sem a intimidade da mente não se poderia nunca verificar a concretização de um desejo ou fantasia sexual conforme **ii)**, o que significa igualmente que o *pom* é um falso problema, tal como se sustenta em **iii)** e **v)**, e **viii)** da *Declaração **4***.

Em síntese: A intimidade enquanto estrutura característica do *Homo Intimus*, patenteia uma possibilidade que até à data não havia sido devidamente explorada. Verificadas as condições para a existência da intimidade, foi possível a construção de uma *Intimalogia*, que se procurou que legitimasse a presença e a continuidade do homem, indo assim ao encontro das principais áreas do conhecimento e da atuação humana para o confirmar que o *Homo Intimus* vive em intimidade no mundo.

Aplicar uma *Intimalogia* como fundamento do *Homo Intimus*, portanto, a intimidade como fundamento do mundo humano, pode parecer uma ingenuidade metafísica cuja repercussão imediata faria retroceder intelectualmente na investigação filosófica e científica. Não parece que este seja o caso. Pelo facto de se estar na presença de uma estrutura metafísica não se segue que deva ser menos merecedora de atenção, pois há coisas no mundo que não vemos e admitimos a existência. Diga-se que nem se deve argumentar muito sobre isto pois qualquer sensação experienciada pelo homem pode facilmente cair no terreno do inexplicável, tal como já se admitiu e argumentou.

O homem é a soma de todas as suas experiências íntimas e extímas. *O Homo Intimus* é o somatório de todas as experiências vividas na intimidade da sua mente. A identidade pessoal do *Homo Intimus* constrói-se na e pela intimidade, quer dizer, na contínua e intimamente experiência humanizante que nos faz ser quem somos.

Abriu-se a porta à reflexão com a constituição da *Intimalogia*, mas com a consciência de que ainda ficam por fazer e dizer algumas coisas, mas é nesse inacabamento que reside a esperança de que o futuro possa ser sempre vivido na intimidade da mente e com isso se possa viver e fazer filosofia ou aprofundar a metafísica da intimidade. Pode ser perguntado o que ficou por dizer. Na verdade, a resposta não sendo impossível de esboçar, não deixa, contudo, de ser complexa. Duas frentes de batalha se esboçam desde logo: a primeira, sugere o imaginário da intimidade como uma impressão digital, única e irrepetível e, portanto, denuncia a existência do assunto na intimidade da mente. O *Homo Intimus*, as pessoas, sonham delicadamente com paraísos íntimos (dos religiosos aos sexuais), com outras pessoas e lugares, e isso aponta inevitavelmente para a categoria da relação. Ao mesmo tempo procuram sublimar essa intimidade, o que nos conduz à segunda frente de batalha que é contrafactual e, portanto, sem uma *Intimalogia*, tudo poderia ser diferente.

Bibliografia

1) Da Intimidade e temas aproximados (amor, erotismo, sexualidade):

ABEL-HIRSCH, Nicola, *Eros*, trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2010.

ABREU, Nuno Cesar, *O Olhar Pornô: A Representação do Obsceno no Cinema e no Vídeo*. São Paulo: Mercado das Letras, 1996.

ALBERONI, Francesco, *Sexo e Amor*, trad. Jessica Falconi. Lisboa: Bertrand Editora, 2006.

ANDREAE, Simon, *Anatomia do Desejo. A Ciência e a Psicologia do Sexo, do Amor e do Casamento*, trad. Leonor Figueiredo. Porto: Campo das Letras Editores, 2003.

ARMSTRONG, John, *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy*. London: Penguin Books, 2002.

BALSWICK, J. K., e BALSWICK, J. O., *Authentic Human Sexuality: An Integrated Christian Approach*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1999.

BARON, Robert, e BYRNE, Donn, *Social Psychology. Understanding Human Interaction*. 7ª ed. Boston: Allyn Bacon, 1994.

BARRI, Leslie, e MORGAN, M., «Soulmates, compatibility and intimacy: allied discursive resources in the struggle for relantionships satisfaction in new Millennium», *New Id. Psychology*, XXX (2009):1-14.

BATAILLE, Georges, *O Erotismo*, trad. João Bénard da Costa. Lisboa: Edições Antígona, 1988.

BAUMAN, Zygmunt, *Amor Líquido. Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*, trad. Carlos Alberto Medeiros. Lisboa; Relógio D'Água, 2003.

BAWIN-LEGROS, Bernadette, «Intimacy and the New Sentimental Order», *Current Sociology*, 52:2 (2004): 241-250.

BEALL, Anne E., e, STERNBERG, Robert J., «The social construction of love», *Journal of Social and Personal Relationships*, 12 (1995): 417-438.

BIRREL, B., e RAPSON, V., *A Not So Perfect Match: The Growing Male/Female Divide, 1986–1996*. Sidney: Centre for Population and Urban Research/Monash University, 1998.

BLOOMSTEIN, Y., «The soulmate experience: a phenomenological investigation», *Dissertation Abstrata International: Section B: The Sciences and Engineering*, 62:5-B, (2001): 2531.
BORDIEU, Pierre, *A Dominação Masculina*, trad. Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta Editora, 1999.

BOTEACH, Shmuley, *Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy*. New York: Doubleday, 1999.

BOTTON, Alain de, *Ensaios de Amor*, trad. Sofia Gomes. Lisboa: Dom Quixote, 2007.

BRYSON, Bill, *Em Casa. Breve História da Vida Privada*, trad. Luis Santos. Lisboa: Bertrand, 2011.

BUFFORD, Bill, «Thy Neighbor's Life» *The New Yorker* (January 5, 1998): 23.

CALVERT, C., *Voyeur Nation: Media, Privacy, and Peering in Modern Culture*. Boulder: Westview Press, 2000.

CARIDADE, Sónia, e MACHADO, Carla, «Violência na intimidade juvenil: da vitimação à perpetração», *Análise Psicológica*, XXIV: 4 (2006): 485-493.

CARVALHEIRA, Ana Alexandra, «Cibersexo em Portugal»» in *A Sexologia –Perspetiva multidisciplinar II*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003, 313-335.

CASTIGLIONE, Eduardo, *Habeas Data. Hacia la concepción de una nueva intimidad*. Charleston: Librosenred, 2001.

CHASIN, Barbara, «Sociobiology: A Sexist Synthesis», *Science for the People*, 9 (1977): 30.

COHEN, David, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2001.

CHARDIN, P. Teilhard de, *Sobre a Felicidade. Sobre o Amor*, trad. José Maria Cabral Ferreira. Coimbra: Tenacitas, 2010.

CHELUNE, J.; ROBISON, G. J.; e KROMMOR, M.J., «A cognitive interactional model of intimate relationships», *in* V. J. Derlega, ed., *Communication, Intimacy, and Close Relationships*. Orlando: Academic Press, 1984, 11-46.

COLLINS, N.L., e READ, S. J., «Adult attachment, working models, and relationship quality in dating couples», *Journal of Personality and Social Psychology*, 58 (1990): 644-663.

COONTZ, S., *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage*. New York: Viking, 2005.

COOPER, A., e SPORTOLARI, L., «Romance in Cyberspace: Understanding Online Attraction», *Journal of Sex Education and Therapy*, 22: 1 (1997): 7-14.

COOPER, M. L., e SHELDON, M. S., «Seventy years of research on personality and close relationships: substantive and methodological trends over time», *Journal of Personality*, 70: 6 (2002): 783–812.

COOPER, Al ed., *Cybersex: The Dark Side of the Force*. Philadelphia: Routledge, 2002.

COSTA, Maria Emília, *À Procura da Intimidade*. Porto: Edições ASA, 2005.

CRUZ. Manuel, *Amo, Luego Existo. Los Filósofos y el Amor*. Barcelona: Austral, 2012.

DAVIS, Kingsley, «The Sociology of Prostitution», *American Sociological Review*, 2: 5 (Oct., 1937): 744-755.

DÍAZ, Natalia Martos, «Implicaciones jurídicas de las redes sociales. La protección del honor, de la intimidad y de los menores», *Telos – Cuadernos de Comunicación e Innovación*, 85 (2010): 109-112.

DOVER, Kenneth James, *A Homossexualidade na Grécia Antiga* (São Paulo: Nova Alexandria, 1994).

DUBY, Georges, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, trad. Ana Paula Faria. Lisboa: Terramar, 1991.

DUMOULIÉ, Camille, *O Desejo*, trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

ESCRIBANO, Xavier, «De la experiencia íntima del vestir al espácio público del vestido. Esbozo de una fenomenologia», *Investigaciones Fenomenológicas*, 5 (2011): 159-173.

FISHER, Helen, «Lust, attraction, and attachment in mammalian reproduction», *Human Nature – An Interdisciplinary Biosocial Perspetive*, 9 (1998): 23-52.

FISHER, Helen, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*. New York: Henry Holt and Company, 2004.

FISHER, Helen, «Intimacy: His & Hers», *The Ophra Magazine* (Oct 2009), 138.

FISHER, Helen, BROWN, Lucy L., ARON, Arthur, STRONG, Greg, e MASHEK, Debra, «Reward, Addiction, and Emotion Regulation Systems Associated With Rejection in Love», *Journal of Neurophysiology*, 104 (2010): 51–60.

FRASER, Heather, «Narrating love and abuse in intimate relationships», *British Journal of Social Work*, 33 (2002): 273-290.

GAIARSA, José Angelo, *Sexo. Tudo que ninguém fala sobre o tema*. São Paulo: Editora Ágora, 2005.

GIDDENS, Anthony, *As Consequências da Modernidade*, trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony, *La Transformación de la Intimidade. Sexualidad, Amor y Erotismo en las Sociedades Modernas*, 7ª edição, trad. Benito Herreo Amaro. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012.

GOMES, Rosário, «A intimidade sexual na intimidade conjugal» in *A Sexologia – Perspetiva multidisciplinar I*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003, 111-127.

GOMES, Francisco Allen, *Paixão, Amor e Sexo*. Lisboa: Dom Quixote, 2004).

GUBERN, Román, *O Eros Eletrónico. Viagem pelos Sistemas de Representação e do Desejo*, trad. Luis Filipe Sarmento. Lisboa: Editorial Notícias, 2001.

GUITON, Jean, *Ensaio sobre o Amor Humano*, trad. Costa Maia. Braga: Livraria Cruz, 1958.

GRAY, Robert, «Sexual Desire», *The Journal of Philosophy*, 75: 4 (1978): 175-199.

HACKER, A., *Mismatch: The Growing Gulf Between Women and Men*. New York: Scribner, 2003.

HALL, Edward T., *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books, 1982.

HAN, Byung-Chul, *A Agonia de Eros*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

HAZAN, C., e, SHAVER, P., «Romantic love conceptualized as an attachment process», *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (1987): 511-524.

HENDRICK, Clyde; HENDRICK, Susan S.; e DICKE, A., «The Love Attitudes Scale: Short Form», *Journal of Personality and Social Psychology*, 15: 2 (1998): 147–159.

HENDRICK, Clyde, e HENDRICK, Susan S., *Liking, Loving and Relating*. Pacific Grove: Brooks/Cole Pub. Co., 1992.

HENDRICK, Clyde, e HENDRICK, Susan S., *Romantic Love*. Newbury Park: Sage, 1992.

HELM, Bennett W., *Love, Friendship and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HERNANDEZ, José Augusto, e OLIVEIRA, Ilka M., «Os componentes do amor e a satisfação», *Psicologia, Ciência e Profissão*. 21: 3, (2003): 58-59.

HERZFELD, Michael, *Intimidade Cultural: Poética Social no Estado-Nação*, trad. Marcelo Félix. Lisboa: Edições 70, 2008.

HOFFMAN, e.,WEINER, M. B., *The Love Compatibility Book: The 12 Personality Traits That Can Lead You to Your Soulmate*. Novato: New World Library, 2003.

HOOK, Misty K.; GERSTEIN, Lawrence H.; DETTERICH, Lacy; e, GRIDLEY, Betty, «How close we are? Measuring intimacy and examining gender differences», *Journal of Counseling and Development*, 81 (2003): 462-472.

HOLLOWAY, Memory, e, ROSENGARTEN, Ruth, *Secrets dévoilés – Dessins et gravures de Paula Rego* (Paris: Centre Culturel Calouste Gulbnekian, 1999).

HUNT, Lynn, Org., *A Invenção da Pornografia-Obscenidade e as Origens da Modernidade 1500-1800*, trad. Carlos Szlak. São Paulo: Hedra, 1999.

HYDE, Montgomery H., *Historia de le Pornografia*. Madrid: Pleyade, 1973.

KADISH, M. R., «The possibility of Perversion», *The Philosophical Forum*, 19 (1987): 34-53.

KASULIS, Thomas P., *Intimacy or Integraty. Philosophy and Cultural Difference*. Honlulu: University of Hawai Press, 2002.

KELLY, Mathew, *The Seven Levels of Intimacy: The Art of Loving and the Joy of Being Loved*. New York: Fireside - Simon and Schuster, 2007.

KENDRICK, Walter, *The Secret Museum: Pornography in Modern Culture*. New York: Viking Penguin, 1987.

KRISTEVA, Julia, *Intimate Revolt – The Powers and Limits of Psychoanalysis*, trad. Jeanine Herman. New York: Columbia University Press, 2002.

JENSEN, Robert; DINES, G.; e, RUSSO, A., *Pornography: The Production and Consumption of Inequality*. New York: Routledge, 1998).

JENSEN, Robert, *Getting off: Pornography and the End of Masculinity*. Cambridge: South End Press, 2007.

LEE, John Alan, *Colors of Love: An Eploration of the Ways of Loving*. Toronto: New Press, 1973.

LEE, John Alan, «Love styles» *in* BARNES M. H, e STERNBERG, R. J, eds., *The Psychology of love*. New Haven: Yale University Press, 1988, 38–67.

LEVIN, M., «Why Homosexuality is Abnormal», *The Monist*, 67 (1984): 251-283.

LEVY, D., «Perversion and the Unnatural as Moral Categories», *Ethics*, 90 (1980): 191-202.

LEWIS, C. S., *The Four Loves*. New York: Harcourt, 1960.

LEWINSOHN, Richard, *História da Vida Sexual*, trad. Ramiro da Fonseca. Lisboa: Livros do Brasil, n/d.

LOCKE, John L., *Eavesdropping, An Intimate History*. New York: Oxford University Press, 2010.

LOFTUS, D., *Watching Sex: How Men Really Respond to Pornography*. New York: Thunder's Mouth Press, 2002.

LUCRÉCIO, *Sensações e Sexo*, trad. Jorge Pinheiro. Almargem do Bispo: Coisas de Ler, 2006.

LUHMANN, Niklas, *O Amor como Paixão. Para a Codificação da Intimidade*, trad. Fernando Ribeiro. Lisboa: Difel, 1991.

MAcKINNON, Catharine A., «Sexuality, Pornography, and Method», *Ethics*, 102, (1989): 314-346.

MALEK, Doreen. O., «Mad, bad, and dangerous to know: the hero as challenge» *in* J. A. Krentz, ed., *Dangerous men and adventurous women: romance writer on the appeal of the romance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, 74-75.

MAY, Simon, *O Amor. Das Escrituras aos Nossos Dias*, trad. António Carvalho. Lisboa: Bizâncio. 2013.

MARAR, Zyad, *Intimacy*. London: Routledge, 2013.

MARGOLIS, Jonathan, *A História Íntima do Orgasmo*, trad. Fernando Dias Antunes. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2005.

MARCUS, Steven, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid Nineteenth Century England*. New-York: Basic Books, 1964.

MARCUSE, Herbert, *Eros y Civilización – Una Investigación filosófica acerca de Freud*, trad. Juan Garcia Ponce. Barcelona: Ariel, 2010.

MARTIN, James L., e ASHBY, Jeffrey S., «Perfectionism and fear of intimacy: implications for relationships», *The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families*, 12: 4 (2004): 368-374.

MASHEK, Debra J., e, ARON, Arthur P., ed., *Handbook of Closeness and Intimacy*. London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.

McGRAW, John G., org., *Intimacy and Isolation – Intimacy and Alonenness*. Amsterdam: Rodopi, 2010.

McKENNA, Katelyn *et al*., «Relationship formation on the internet: what's the big attraction?», *Journal of Social Issues*, 58 (2002): 9-31.

MEUNIER, Dominique, «Emotional encounter: researching young people's intimate spaces in their information & communication technologies practices», *Emotion, Space and Society*, 3 (2010): 36-39.

MEARES, Russell, *Intimacy and Alienation. Memory, Trauma and Personal Being*. East Sussex: Brunner Routledge, 2001.

MEYER, Michel, *O Filósofo e as Paixões*, trad. Sandra Fitas. Porto: Edições ASA, 1994.

MERNISSI, Fatema, *O Harém e o Ocidente*, trad. Maria Adelaide C. Rodrigues. Porto: ASA, 2001.

MIKULINCER, Mario; FLORIAN, Victor; e HIRSCHBERGER, Gilad, «The existencial function of close relationships: introducing death into the science of love», *Personality and Social Psychology Review*, 7: 1 (2003): 20-40.

MILLER, Henry, *Obscenidade e Reflexão*, 2ª edição, trad. Pedro Alvim. Lisboa: Nova Vega, 2004.

MOORE, Thomas, *A Alma do Sexo*, trad. Maria Marques. Lisboa: Planeta Editora, 1999.

MOREY, Ann-Janine, *Religion and Sexuality in American Literature*. New York: Cambridge University Press, 1992.

MORIN, Edgar, *Amor, Poesia, Sabedoria*, trad. Ana Paula de Viveiros. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

MORGAN, David, *Acquaintances: The Space Between Intimates and Strangers* . Berkshire: Open University Press/McGraw Hill, 2009.

MORRIL, Calvin; SNOW, David S.; e WHITE, Cindy H., eds., *Together Alone. Personal relationships in public places*. Berkeley: University of California Press, 2005.

MOSS, Jenny, e SCHWEBEL, Andrew I., «Marriage and Romantic Relationships. Defining Intimacy in Romantic Relationships», *Family Relations*, 43 (1993): 31-37.

MULDWORF, Bernard, *Para uma Sociedade Erótica*, trad. Mário de Macedo. Lisboa: Arcádia, 1975.

MULLEN, P. E.; PATHÉ, M.; e PURCELL, R., *Stalkers and their victims*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NAGEL, Thomas, «Sexual Perversion», *The Journal of Philosophy*, 66 (1969): 5-17.

NANCY, Jean-Luc, *O "há" da Relação Sexual*, trad. Pedro Eiras. Vila Nova de Famalicão: Quasi edições, 2008.

NEVES, Sofia, *Amor, Poder e Violências na Intimidade*. Coimbra: Quarteto, 2008.

NOOLER, Patricia, «What is this thing called love? Defining the love that supports marriage and family», *Personal Relationships*, 3 (1996): 97-115.

NOONAN, Raymond J., «The psychology of sex: a mirror from the internet», *in* Jayne Gackenbach, ed., *Psychology and the internet: intrapersonal, interpersonal and transpersonal implications*. Boston: Academic Press, 1998, 143-168.

ORAISON, Marc, *O Problema do Amor*, trad. Maria Luiza Jorge. Lisboa: Edições Paulistas, 1965.

PÄCHT, Otto, «Pas de regard sans présupposés», in *Questions de méthode en histoire de l'art*, trad. Jean Lacoste. Paris: Macula, 1994.

PADILLA, Mark ; HIRSCH, Jennifer S. ; MUÑOZ-LABOY, Miguel ; SEMBER, Robert e. ; e, PARKER, Richard G., orgs., *Love and Globalization*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2007.

PALMER, Tim, *Brutal Intimacy*. Middletown Connecticut: Wesleyan University Press, 2011.

PAPERNO, Irina, «Introduction: Intimacy and History. The Gercen Family Drama Reconsidered», *Russian Literature*, LXI: 1-2 (2007): 1-65.

PASINI, Willy, *Intimidade. O outro espaço da afetividade*, trad. J. Gama. Lisboa: Edição Difusão Cultural, 1991.

PATTERSON, M. L., «Intimacy, social control, and nonverbal involvement: a functional approach», *in* V. J. Derlega, ed., *Communication, Intimacy, and Close Relationship*. Orlando: Academic Press, 1984, 13-42.

PAUL, P., *How Pornography is Transforming Our Lives, Our Relationships, and Our Families*. New York: Times Books, 2005.

PERNIOLA, Mario, *Pensando o ritual. Sexualidade, Morte, Mundo*, trad. Maria do Rosário Toschi. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

PERNIOLA, Mario, *O Sex Appeal do Inorgânico*, trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora, 2004.

POMEROY, Sarah B., *Goddesse, Whores, Whives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schoken Books, 1975.

PRAGER, Karen J., *The Psychology of Intimacy*. New York: Guilford Press, 1995.

PRIEST, Graham, «Sexual Perversion», *Australasian Journal of Philosophy*, 75: 3, (1997): 360-372.

PRIMORATZ, Igor, «What's Wrong with Prostitution?», *Philosophy – The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. 68, nº 264 (1993): 159-182.

PRIMORATZ, Igor, «Sexual Perversion», *American Philosophical Quarterly*, 34: 2 (1997): 245-258.

QUARTILHO, Manuel João, «Sexualidade e Construcionismo Social» in *A Sexologia – Perspetiva multidisciplinar II*. Coimbra: Quarteto, 2003, 117-153.

REICH, Wilheim, *A Revolução Sexual*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

REIS, H. T., e SHAVER, P., «Intimacy as an interpersonal process», *in* S. Duck, ed., *Handbook of Personal Relationships: Theory, research, and interventions*. Chichester: Wiley, 1988), 367-389.

RICOEUR, Paul, *Amor e Justiça*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2010.

RINGMAR, Erik, «The idiocy of intimacy», *The British Journal of Sociology*, 49: 4, (1998): 534-549.

ROUGEMONT, Denis de, *O Amor e o Ocidente*, trad. Anna Hatherly. Lisboa: Vega, 1989.

SADE, M. de, *Les Infortunes de la Vertu*. Paris: Gallimard, 1970.

SARNOFF, Irving, e, SARNOFF, Suzanne, *Intimate Creativity. Partners in love and art* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2002).

SCHOPENHAUER, A., *Metafísica do Amor*, trad. Delfim de Brito. Lisboa: Guimarães, 2002.

SCRUTON, Roger, *Sexual Desire*. London: Weindenfeld and Nicolson, 1986.

SCHAEFER, M. T., e OLSON, D. H., «Assessing intimacy: the pair inventory», *Journal of Marital and Family Therapy*, 7 (1981): 47-60.

SCHWEBEL, Andrew I.; MOSS, Barry F.; e FINE, Mark A., «Understanding cognitive changes in intimacy in long-term romantic relationships», *Psychological Reports*, 84 (1999): 517-532.

SEGUIN, Víctor Salgado, «Nuestros derechos, en riesgo. Intimidad, privacidade y honor en Internet», *Telos – Cuadernos de Comunicación e Innovación*, 85 (2010): 69-79.

SHUMWAY, D. R., *Modern Love: Romance, Intimacy and the Marriage Crisis*. New York: New York University Press, 2003.

SIBILIA, Paula, *La Intimidad como Espetáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2008).

SIBILIA, Paula, «O que é obsceno na nudez? Entre a Virgem Medieval e as Silhuetas Contemporâneas», *FAMECUS – Mídia, Cultura e Tecnologia*, 21: 1 (2014): 24-55.

SIMMEL, Georg, *Filosofia do Amor*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SIMPSON, J. A., «Influence of attachment styles on romantic relationships», *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (1990): 971-980.

SLOTE, M., «Inapplicable Concepts and Sexual Perversion», *Philosophical Studies*, 28 (1975): 265-271.

SOBLE, Alan, «A History of Erotic Philosophy», *Journal of Sex Research*, 46: 2-3, (2009): 104-120.

SOLOMON, R., «Sexual Paradigms», *The Journal of Philosophy*, 71 (1974): 336-345.

SOLOMON, R., e HIGGINS, K. M., eds., *The Philosophy of (Erotic) Love*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.

SOLOVIEV, Vladimiro, *A Verdade do Amor*, trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães, 1985.

SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Ensaio sobre a Sexualidade e Outros Estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

STERNBERG, Robert, «A Triangular Theory of Love», *Psychological Review*, 93: 2, (1986): 119-135.

STERNBERG, Robert, «Triangulating Love» *in* M. L. Barnes, e R. Sternberg, eds., *The Psychology of Love*. New Haven: Yale University Press, 1988, 119-138.

STERNBERG, Robert, *The triangle of love: Intimacy, passion, commitment*. New York: Basic, 1988.

STERNBERG, Robert, *Cupid's Arrow. The Course of Love Trough Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

STRUTHERS, William M., *Wired for Intimacy. How Pornography Hijacks the Male Brain*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.

SUTTIE, Ian D., *As Origens do Amor e do Ódio*, trad. José Cutileiro. Lisboa: Editora Ulisseia, n/d.

TANNAHILL, Reay, *Sex in History*. London: Book Club Associates, 1980.

THELEN, Mark H.; WALL, Jillon; THOMAS, Ann M.; e HARMON, Robert, «Fear of Intimacy among Dating Couples», *Behaviour Modification*, 24 (2000): 223-240.

TOURIÑO, A., *El Derecho al olivido y a la intimidade en Internet*. Madrid: Libros de la Catarata, 2014.

VENTURA, Maria Clara Amado Apóstolo; FERREIRA, Maria Manuela Frederico; e, MAGALHÃES, Maria José de Sousa, «Violência nas relações de intimidade: crenças e atitudes de estudantes do ensino secundário», *Revista de Enfermagem*, III: 11 (2013): 95-113.

VERENE, D. P., (Ed.), *Sexual Love and Western Morality: A Philosophical Anthology*. Boston: Jones and Bartlett, 1995.

VIAN, Boris, *Escritos Pornográficos*, trad. Rita Sousa Lopes. Lisboa: Guerra e Paz, 2010.

VIDAL, Catherine, e, BENOIT-BROWAEYS, Dorothée, *Cérebro, Sexo e Poder*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2006.

VINCENT, Lucy, *Por que Nos Apaixonamos*, trad. Hortencia Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

VRISSIMTZIS, Nikos, *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2002.

WARING, E.; McELRATH, D.; LEFCOE, D.; e WEIZ, G., «Dimensions of Intimacy in marriage», *Psychiatry*, 44 (1981): 169-175.

WEISS, Robert S., «Loss and Recovery», *Journal of Social Issues*, 44 (1988): 37-52.

WESTERHOFF, Nikolas, «Why do Men Buy Sex?», *Scientific American Mind*, 19: 6, (2009): 62-67.

WOLF, Naomi, «The Porn Myth», *New York Magazine*, Oct. 20 (2003).

2) Filosofia da Mente, Neuro-filosofia, Neurociências:

ACEVEDO, Bianca *et al.*, «Neural Correlates of Marital Satisfaction and Well-Being: Reward, Empathy, and Affect», *Clinical Neuropsychiatry*, 9 (2012): 20-31.

ALGOE, Sara B., e WAY, Baldwin M., «Evidence for a role of the oxytocin system, indexed by genetic variation in *CD38*, in the social bonding effects of expressed gratitude», *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 9:12 (2014): 1855-1861.

ALMEIDA, Luís Bigotte de, *A educação dos Genes – Uma viagem às origens biológicas do comportamento humano*. Lisboa: Gradiva, 2009.

ALVES, José António, *Limites da Consciência. O Meio Segundo de Atraso e a Ilusão de Liberdade*. Porto: Fronteira do Caos, 2013.

ANDREASSEN, Nancy C., *Admirável Cérebro Novo*, trad. José Nunes de Almeida. Lisboa: Climepsi Editores, 2003.

APICELLA, C. L.; FEINBERG, D. R.; e MARLOWE, F. W. «Voice pitch predicts reproductive success in male hunter-gatherers», *Biology Letters*, 3 (2007): 682–684.

AZEVEDO, J., «Perspetivas psicossociais no estudo da identidade», *Revista de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2: 1, (1992): 101-110.

BEAKLEY, Brian, e, LUDLOW, Peter, eds., *The Philosophy of Mind: Classical Problems/ Contemporary Issues*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

BERMÚDEZ, José Luis, *O Paradoxo da Autoconsciência*, trad. Madalena Poole da Costa. Lisboa: Edição do Instituto Piaget, 2000.

BLACKBURN, Simon, *Pense. Uma Introdução à Filosofia*. Lisboa: Gradiva, 2001.

BLACKMORE, Susan, *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BLACKMORE, Susan, «Evolution and memes: the human brain as a selective imitation device», *Cybernetics and Systems*, 32 (2001): 225-255.

BLACKMORE, Susan, «A imitação faz de nós humanos» *in* Charles Pasternak, ed., *O que nos torna Humanos?*, trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, 25-36.

BRAUN, M. F., e BRYAN, A., «Female waist-to-hip and male waist-to-shoulder ratios as determinants of romantic partner desirability», *Journal of Social and Personal Relationships*, 23 (2006): 805–819.

BRÅTEN, Stein, e, TREVARTHEN, Colwyn, «From infant intersubjectivity and participant movements to simulation and conversation in cultural common sense», *in* Stein Bräten, ed., *On Being Moved. From Mirror Neurons to Empathy*. Amsterdam: John Benjamins, 2007, 21-34.

CALDAS, Alexandre Castro, «Cérebro e linguagem. Como conceber, hoje, a palavra e a fala», *Revista Portuguesa de Bioética*, Sup. II (2011): 17-26.

CHALMERS, David, «O Enigma da Experiência Consciente», trad. Luis M. S. Augusto (set. 2004). Retirado de http://criticanarede.com/docs/Chalmers.pdf [*Scientific American Revue*, 1995], acedido em 21 de maio de 2015.

CHALMERS, David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New Yor: Oxford University Press, 1996).

CLAUSEN, Jens, «Moving minds: Ethical aspects of neural motor prostheses», in *Biotechonology Journal*, 3 (2008): 1493-1501.

CHANGEUX, Jean-Pierre, *O Homem Neuronal*, trad. Artur J. P. Monteiro. Lisboa: Dom Quixote, 1991.

CHANGEUX, Jean-Pierre, *Razão e Prazer. Do cérebro ao artista*, trad. Sylvie Cnnape. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

CHANGEUX, Jean-Pierre, *A Verdade e o Cérebro. O Homem de Verdade*, trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

CHANGEUX, Jean-Pierre, e, RICOEUR, Paul, *O que nos faz pensar?*, trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2001.

CHURCHLAND, Patricia, *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: The MIT Press, 2002.

CHURCHLAND, Patricia, «On the alleged backwards referral of experiences and its relevance to the mind-body problema», *Philosophy of Science*, 48 (1981): 165-181.

CHURCHLAND, Patricia, «Discussion: the timing of sensations. Reply to Libet», *Philosophy of Science*, 48 (1981): 492-497.

COLLINS, S. A., «Men's voices and women's voices», *Animal Behaviour*, 60 (2000): 773–780.

CORTINA, Adela, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos, 2011.

COPPIN, Geraldine; DELPLANQUE, Sylvain Delplanque; e, SANDLER, David, «Olfactory Emtions», *in* David Sander, ed., *The Power of Emotions*. Paris: Editions-Belin, 2013, 103-111,

COSMELI, Diego, e, THOMPSON, Evan, «Brain in a Vat or Body in a World?», Brainbound versus Enactive Views of Experience», *Philosophics Topics*, 39 (2011): 163-180.

CRICK, Christof, «When Does Consciousness Arise?», *Scientific American Mind*, 20: 5 (Sep/Oct 2009): 20-21.

CRICK, Francis, *A Hipótese Espantosa, Busca Científica da Alma*, trad. Joaquim Nogueira Gil. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CURADO, Manuel, *Luz Misteriosa – A Consciência no Mundo Físico*. Vila Nova da Famalicão: Quasi, 2007).

DABBBS, J. M., e MALLINGER, A., «High testosterone levels predict low voice pitch among men», *Personality and Individual Differences*, 27 (1999): 801–804.

DAMÁSIO, António, *O Sentimento de Si – O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. Lisboa: Publicações Europa- América, 2001.

DAMÁSIO, António, *Ao encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. Lisboa: Europa-América, 2003.

DAMÁSIO, António, *O Livro da Consciência - A Construção do Cérebro Consciente*. Maia: Temas e Debates, 2010.

DAWKINS, Richard, *O Gene Egoísta*, trad. Ana Paula Oliveira. Lisboa: Gradiva, 1989.

DECETY, Jean, e CHAMINADE, Thierry, «When the self represents the other: A new cognitive neuroscience view on psychological identification», *Consciousness and Cognition*, 12 (2003): 577–596.

DECETY, Jean, «Early Signs of Empathy and Emotion Sensivity», *in* David Sander, ed., *The Power of Emotions*. Paris: Belin, 2013, 55-70.

DENNETT, Daniel, «Toward a Cognitive Theory of Consciousness», *Brainstorms,*. Cambridge: MIT Press, 1978, 149-173.

DENNETT, Daniel, «Quining Qualia», *in* A. J. Marcel e E. Bisiach, eds., *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University, 1988, 42-77.

DENNETT, Daniel, *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991.

DENNETT, Daniel, *Content & Consciousness*. London: Rottledge, 1996.

DENNETT, Daniel, *Tipos de Mentes*, trad. Maria T. Castanheira. Lisboa: Rocco-Temas e Debates, 2001.

DESTEXHE, A., e MARDER, E., «Plasticity in single neuron and circuit computations», *Nature*, 431 (2004): 789–795.

DINIS, A., e, CURADO, J. M., orgs., *Consciência e Cognição*. Braga: Faculdade de Filosofia, 2004.

DINIS, A., e, CURADO, J. M., orgs., *Mente, Sels e Consciência*. Braga: Faculdade de Filosofia, 2004.

DUFFAU, H., «Brain plasticity: from pathophysiological mechanisms to therapeutic applications», *Journal Clinical Neurosciences*, 13 (2006): 885–897.

EAGLEMAN, David, *Incógnito. As Vidas Secretas do Cérebro Humano*, trad. Catarina F. Almeida. Lisboa: Editorial Presença, 2012.

EDELMAN, Gerald, *Biologia da Consciência. As Raizes do Pensamento*, trad. Jorge Domingues Nogueira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

EDELMAN, Gerald, *Mais Vasta do que o Céu – O Dom Fenomenal da Consciência*, trad. Jorge Falcão Barbosa e Madalena F. Barbosa. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.

ENTRALGO, Pedro Laín, «El problema Alma-Cuerpo em el pensamento actuel», *in* Francisco Mora, ed., *El Problema Cerebro-Mente*. Madrid: Alianza, 1995, 17-35.

EVANS, S.; NEAVE, N.; e WAKELIN, D., «Relationships between vocal characteristics and body size and shape in human males: an evolutionary explanation for a deep male voice», *Biological Psychology*, 72 (2006): 160–163.

EVERS, Kathinka, «Uma nova perspetiva sobre o cérebro: a emergência da neuroética», *in* Manuel Curado, e Nuno Oliveira, orgs., *Pessoas Transparentes – Questões atuais da Bioética*. Coimbra: Editora Almedina, 2010, 77-91.

FEIGL, Herbert, *The 'Mental' and the 'Physical': The Essay and a Postscript*. Minnnesota: University of Minnesota Press, 1967.

FREEDBERG, David, e, GALLESSE, Vittorio, «Motion, emotion and empathy in aesthetic experience», *Trends in Cognitive Science*, 11 (2007): 197–203.

FREITAS, Robert A., «Xenopsychology», *Analog Science Fiction/ Science Fact*, 104 (1984): 41-53.

GALLAGHER, Shaun, «Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science», *Trends in Cognitive Sciences*, 4: 1, (2000): 14-21.

GALLAGHER, Shaun, e, MELTZOFF, Andrew N., «The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recente development studies», *Philosophical Psychology*, vol 9: 2 (1996): 211-233.

GAZZANIGA, M. S., *El Cérebro Ético*, trad. Marta Pino Moreno. Barcelona: Paidós, 2006.

GILBERT, Margaret, «Searle and Collective Intentions», *in* S. L. Tsohatzidis, ed., *Intentional Acts and Institutional Facts*. Dordrecht: Springer, 2007, 31-48.

GLEISER, Marcelo, *Criação Imperfeita. O Cosmos, a Vida e o Código Oculto da Natureza*, Pedro E. Ferreira. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011.

GOMES, Mafalda Eiró, «Mente, Linguagem e Sociedade: Uma Entrevista com John R. Searle (9 de fevereiro de 1999)», *Cadernos da Filosofia*, 5, 89-104.

GOODMAN, Alan H., «Why Genes don't count (for Racial Differencies in Health)», *American Journal of Public Health*, 90 (1995): 1699-1702.

GREENFIELD, D. «Psychology characteristics of compulsive internet use: a preliminary analysis», *Cyber Psychology & Behavior*, 2 (1999): 403-412.

GREENFIELD, Susan A., *O Cérebro Humano*, trad. Francisco Gonçalves. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

GUTTENPLAN, Samuel, *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1996.

HARNAD, S., «Why and How We Are Not Zombies?», *Journal Consciousness Studies*, 1(1995):164-167

HEIL, John, *Filosofia da Mente. Uma Introdução Contemporânea*, trad. Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUMPHREY, Nicholas, *Poeira da Alma – A Magia da Consciência*, trad. Ana Falcão Bastos. Lisboa: Gradiva Publicações, 2012.

IACOBONI, Marco, *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others*. New York: Picador, 2009.

IACOBONI, Marco, «Imitation, Empathy, and Mirror Neurons», *Annual Review of Psychology*, 60 (2009): 653-670.

JACKSON, Frank, «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, 32 (1982): 127–136.

IACOBONI, Marco, «What Mary Didn't Know», *Journal of Philosophy*, 83, (1986): 291-295.

JEANNEROD, Marc, *A Natureza da Mente*, trad. Cristina Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

KOCH, Christof, *Consciousness. Confessions of a Romantic Reductionist*. Cambridge, Massachusetts Institute of Techonology, 2012.

KOCK, Christof, e, CRICK, Francis, «The Zombie Within», *Nature*, 411 (Jun 2011): 893.

LABORIT, Henri, *Deus Não Joga aos Dados*, trad. Maria Mello. Men Martins: Europa-América, 1992.

LAKOFF, George, e, JOHNSON, Mark, *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.

LeDOUX, Joseph, *Synaptic Self – How Our Brains Become Who We Are*. New York: Penguin, 2003.

LEONTIEV, Alexis, *O Desenvolvimento do Psiquismo*, trad. Manuel Dias Duarte. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LEVINGER, George, e, RAUSH, Harold l., eds., *Close Relantionships. Perspetives on the Meaning of Intimacy*. Ahmerst: University of Massachusetts Press, 1977.

LEVY, N., «Neuroethics: Ethics and the Sciences of the Mind», *Philosophy Compass*, 4:1 (2009): 69-81.

LEWONTIN, Richard «Sociobiolgy: Another Biological Determinism», *International Journal of Health Services*, 10: 3 (1980): 347-363.

LINDENFORS, P.; FRÖBERG, L.; e NUNN, C. L., «Females drive primate social evolution», *Proceedings of the Royal Society of London B* (Suppl.), 271 (2004): S101–S103.

MACEDO, António Ferreira de, e, AZEVEDO, Maria Helena Pinto de, *Os Genes que Pensam*. Coimbra: Quarteto, 2001.

MACKAY, William A., *Neurofisiologia sem Lágrimas*, trad. António Canhão, Maria A. Pato e Luis Marques. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

MALDONATO, Mauro, «A nova fronteira da Neuroeconomia», *Scientific American - Brasil*, (Nov. 2007): 86-94.

MANN, Charles, «Behavioral Genetics in Transition», *Science*, 264 (1994): 1686-1689.

MARINA, José António, *Teoria da Inteligência Criadora*, trad. Moutinho Fernando. Lisboa: Editorial Caminho, 1995.

MATHEWS, Eric, *Mind – Key Concepts in Philosophy*. London: Continuum, 2005.

MAXWELL, Nicholas, «Three philosophical problems about consciousness and their possible resolution», *Open Journal of Philosophy*. 1: 1 (2011): 1-10.

McGINN, Colin, «Can we solve the Mind-Body Problem», *Mind*, 98 (1989): 349-366.

McGINN, Colin, *O Caráter da Mente. Uma Introdução à Filosofia da Mente*, trad. Fernanda O'Brien. Lisboa : Gradiva, 2011.

MORA, Francisco, org., *El Problema Cerebro-Mente*. Madrid: Alianza, 1995.

MOROWITZ, H. J., «Rediscovering the mind», *Psychology Today*, 3 (1980): 12-18.

MORSE, S. J., «New Neuroscience, Old Problems», *in* B. Garland, ed., *Neuroscience and the Law*. New York: Dana Foundation, 2004, 157-198.

NAGEL, Thomas, «What is like to be a bat?», Philosophical Review, 83: 4 (1974) 435-450.

NILSSON, Nils, «A Short Rebuttal to Searl», 1984 [disponível em acesso livre em: http://ai.stanford.edu/~nilsson/OnlinePubs-ils/General%20Essays/OtherEssays-Nils/ Searle. pdf, acedido em janeiro de 2016.

NÖE, Alvan, e THOMPSON, Evan, «Are there Neural Correlates of Consciousness?», *Journal of Consciousness Studies*, 11: 1 (2004): 3-28.

PENROSE, Roger, *O Grande, o Pequeno e a Mente Humana*, trad. David Resendes. Lisboa: Gradiva, 2003.

PENROSE, Roger, *A Mente Virtual*. Lisboa: Gradiva, 1997.

PLACE, Ullin T., «Is Consciousness a Brain Process?», *in* Brian Beakley, e Peter Ludlow, eds., *The Philosophy of Mind: Classical Problems/ Contemporary Issues*. Cambridge: The MIT Press, 1992: 33-45.

PRECKEL, Katrin; SCHEELE, Dirk; ECKSTEIN, Monika; MAIER, Wolfgang; e HURLEMANN, René, «The influence of oxytocin on volitional and emotional ambivalence», *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 7 (2015): 987-993.

PRIBRAM, Karl H., «Behaviorism, phenomenology and holism in psychology: A scientific analysis», *Journal of Social and Bioogical Structures*, 2 (1979): 65-72.

PRIBRAM, Karl H., «Quantum Holography: Is it Relevant to Brain Function?», *Information Sciences*, 115 (1999): 97-102.

PRIBRAM, Karl H., «Holography, Holonomy and Brain Function», *in* George Adelman e Barry H. Smith, eds., *Encyclopedia of Neuroscience*. New York: Elsevier Science, 1999, 899-900.

PRIEST, Stephen, *Teorías y Filosofías de la Mente*, trad. Carmen García Trevijano e Susana Nuccetelli. Madrid: Cátedra, 1994.

PUTNAM, Hilary, *A Tripla Corda. Mente Corpo e Mundo*, trad. Lígia Teopisto. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

RADIN, Dean, *Entangled Minds. Extrasensory Experiences in a Quantum Reality*. New York: Paraview, 2006.

RIZZOLATTI, Giacomo, e, SINIGAGLIA, Corrado, *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions and Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ROBERT, Jacques-Michel, *A Aventura dos Neurónios*, trad. Fernando Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ROSENTHAL, David M., ed., *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991.

ROSS, Charles Trevor, e, REDPATH, Shirley, *Biological Systems of the Brain. Unlocking the Secrets of Consciousness*. Leicester: Matador, 2008.

RUILOBA, J. Vallejo, *Introducción a la Psicopatología y la Psquiatría* . Barcelona: Masson, 2006.

RUSBULT, Caryl; MARTZ, John; e, AGNEW, Christopher, «The investment model scale: measuring commitment level, satisfaction level, quality alternatives and investment size», *Personal Relationships*, 5 (1998): 357-391.

SÁ, C. S. C., e., MEDALHA, C. C., «Aprendizagem e Memória – Contexto Motor», *Revista de Neurociências*, 9: 3 (2001): 103-110.

SAHLINS, Marshall, «The Use and Abuse of Biology», *in* Arthur Caplan, ed., *The Sociobiology Debate: Readings on Ethical and Scientific Issues*. New York: Harpe rand Row, 1978, 424-427.

SAVIC, Ivanka; BERGLUND, Hans; GULYAS, Balazs; e, ROLAND, Per, «Smelling of Odorous Sex Homone-like Compounds Causes Sex-Differentiated Hypothalamic Activations in Humans», *Neuron*, 31: 4 (August 2001): 661-668.

SCHERMER, Maartje, «The Mind and the Machine. On the conceptual and Moral Implications of Brain-Machine Interaction», *Nanoethics*, 3 (2009): 217-230.

SEARLE, John, «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 3, (1980): 417-457.

SEARLE, John, *Mente, Cérebro e Ciência*, trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1984.

SEARLE, John, *The Rediscovery of the Mind*. Boston: MIT Press, 1992.

SEARLE, John, *The Construction of Social Reality*. New York: Simon and Schuster, 1995.

SEARLE, John, *Intencionalidade – Um ensaio de filosofia da mente*, trad. Madalena Poole da Costa. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

SEARLE, John, *El mistério de la consciência. Intercambios com Daniel C. Dennett y David J. Chalmers*, trad. Antoni Domènech Figueras. Barcelona: Paidos, 2014.

SHONKOFF, Jack P., e, PHILLIPS, Deborah A., eds., *From Neurons to Neighborhoods. The Science of Early Chilhood Development*. Washington: National Academy Press, 2002.

SIEWERT, Charles P., *O Significado da Consciência*, trad. Catarina Lorga. Lisboa: Intituto Piaget, 2004.

SILVA, Porfírio, «Intencionalidade: Mecanismo e Interação», *Principia*, 14 (2010): 255-278.

SIMS, Andrew, *Sintomas da Mente. Introdução à Psicopatologia Descritiva*. Maia: Libri-Faber e Femi Oyebode, 2011.

SMITH, Frank, *Pensar*, trad. Maria José Marques Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SOARES, José M., SAMPAIO, Adriana *et al.*, «Plasticity of Resting State Brain Networks in Recovery from Stress», *Frontiers in Human Neuroscience*, 7 (2013): 1-10.

SPARROW, Betsy; LIU, Jenny; e, WEGNER, Daniel M., «Google effects on memory: cognitive consequences of having information at our fingertips», *Science*, 333: 6043 (agosto 2011): 776-778.

STERN, Daniel N., «Applying developmental and neuroscience findings on other-centred participation to the process of change in psychotherapy», *in* Stein Bräten, ed., *On Being Moved. From Mirror Neurons to Empathy*. Amsterdam: John Benjamins, 2007, 35-47.

TALLIS, Frank, *Mentes Ocultas. Uma História do Inconsciente*, trad. Maria Emília Novo. Lisboa: Europa-América, 2003.

TEIXEIRA, João de Fernandes, *A Mente Pós-evolutiva. A Filosofia da Mente no Universo do Silício*. Petrópolis: Vozes, 2010.

VIGNAUX, Georges, *As Ciências Cognitivas*, trad. Maria M. Guimarães. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

VITUREIRA, N., e GODA, Y., «Cell biology in neuroscience: the interplay between Hebbian and homeostatic synaptic plasticity», *Journal Cell Biology*, 203 (2013): 175-186.

WARNER, R., e, SZUBKA, T., eds., *The Mind-Body Problem. A guide to Current Debate*. Oxford: Blackwell, 1994.

WHITEN, Andrew, «A posição da "mente social profunda" na evolução da natureza humana», *in* Charles Pasternak, ed., *O que nos torna Humanos?*, trad. Pedro E. Duarte. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, 131-143.

WILSON, Edward O., «Human Decency Is Animal», *The New York Times Magazine*, 12 (1975): 50.

WHITFIELD-GABRIELI, Susan, e FORD, Judith M., «Defalut Mode Network Activity and Connectivity in Psychopathology», *Annual Review of Clinical Psychology*, 8 (2012): 49-76.

ZAHAVI, Dan, «Being Someone», *Psyché*, 11: 5, (2005): 1-20.

3) Obras de Ontologia e Fenomenologia:

ALVES, Pedro M. S.; SANTOS, José Manuel; e SÁ, Alexandre Franco de, eds., *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

BERCIANO, Modesto, *La Técnica Moderna. Reflexiones Ontológicas*. Oviedo: Publicaciones de Universidad de Oviedo, 1995.

BERGSON, Henri, *A Intuição Filosófica*, trad. Maria do Céu Patrão Neves. Lisboa: Colibri,1994.

BERGSON, Henri, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, s/d.

BERGSON, Henri, *Matéria e Memória*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNET, Rudolf, «Edmund Husserl» *in* Jean-François Pradeau, dir., *História da Filosofia*, trad. Jorge Pereirinha Pires. Lisboa: Dom Quixote, 2010, 501-512.

BLANC, Mafalda de Faria, *Introdução à Ontologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BLANC, Mafalda de Faria, *Crise do Sentido e Tarefa do Pensar*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

BRUN, Jean, *La conscience & l'inconsciente*. Paris: Librairie Hachette, 1954.

CIORAN, E. M., *La Caída en el Tiempo*, 3ª ed., trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 2003.

DERRIDA, Jacques, *A Voz e o Fenómeno*, trad. Maria José Seimão e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996.

DEZZA, P., «O conceito de ser», in *Filosofia – Síntese Tomista*. Porto: Figueirinhas, 1965, 69-95.

DIAS, Isabel Matos, *Uma Ontologia do Sensível – A Aventura Filosófica de Merleau-Ponty*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

DIAS, Isabel Matos, «Para uma filosofia com olfato», *in* António Pedro Mesquita *et al.*, eds., *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Rbeiro Ferreira*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, 411-418.

ELIAS, Norberto, *Sobre el Tiempo*, trad. Guillermo Hirata. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1989.

EWALD, Ariane P., org., *Subjetividade e Literatura: harmonias e contrastes na interpretação da vida*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

FAROUKI, Nayla, *A Consciência e o Tempo*, trad. José Luís Godinho. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

FINK, Eugene, *De la Phénoménologie*, trad. Didier Franck. Paris: Minuit, 1974.

GIL, José, *A Imagem-Nua e as Pequenas* Perceções, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.

GIL, José, *Metamorfoses do Corpo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

GILSON, Étienne, «L'Être et la Substance», in *L'Être et L'Essence*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1948, 46-77.

GRÁCIO, Rui Alexandre, «Fenomenologia, metafísica e hermenêutica», *Caderno de Filosofias – Heidegger*, 2 (Jan 1999):11-45.

HAAR, Michel, *Heidegger e a essência do Homem*, trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HARADA, Hermógenes, «Importa não ser», in *Ensaios de Filosofia – Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes, 1999, 35-49.

HEIDEGGER, Martin, *Que é a Metafísica?*, trad. Ernildo Stein. São Paulo: Edição Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Introdução à Metafísica*, trad. Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

HEIDEGGER, Martin, *El Ser y El Tiempo*, 10ª edição, trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, trad. Irene Borges Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HUSSERL, Edmund, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, trad. Dorion Cairns. Boston: Martinus Nijhoff, 1988.

HUSSERL, Edmund, *A Ideia de Fenomenologia*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

HUSSERL, Edmund, *Conferências de Paris*, trad. António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KELKEL, Arion L., e, SCHÉRER, René, *Husserl*, trad. Joaquim Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.

LARROSA, Jorge, e LARA, Nuria Pérez de, *Imagens do Outro*, trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1998.

LEÃO, Júlia Maria Pinto de, *Lévinas e a Fenomenologia – O Rosto como Facticidade de Outrem*. Porto: Campo das Letras, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

LYOTARD, Jean-François, *O Inumano. Considerações Sobre o Tempo*, 2ª edição, trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

LYOTARD, Jean-François, *A Fenomenologia*, trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1999.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et le phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

MANSION, Suzanne, «La Science, Connaissance de L'Essence», in *Le Judgment d'existence chez Aristote*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1976, 43-61.

MANSION, Suzanne, «The ontological composition of sensible substances in Aristotle (Metaphysics, VII, 7-9)», in *Articles on Aristotles Metaphysics*, Vol. 3, (London: Gerald Duckworth, 1979), 80-87.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *O Filósofo e Sua Sombra*, trad. e seleção Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *O Olho e o Espírito*, trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *O Visível e o Invisível*, trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspetiva, 2000.

NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, trad. Tomás Maia. Lisboa: Edições Vega, 2000.

PAISANA, João, *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Presença, 1992.

PAISANA, João, *História da Filosofia e Tradição Filosófica*. Lisboa: Colibri, 1993.

PAISANA, João, *Husserl e a Ideia de Europa*. Porto: Contraponto, 1997.

RUPPEL, P., Ernesto, «O ser em São Tomás de Aquino», *Revista Portuguesa de Filosofia*. XXVII, (1971): 125-146.

SARTRE, Jean-Paul, «Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade» in *Situações I*, trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa-América, s/d., 28-31.

SARTRE, Jean-Paul, *Esboço de uma Teoria das Emoções*, trad. A. Pastor Fernandes Lisboa: Editorial Presença, s/d.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Imaginaire. Psychologie Phénoménologique de L'Imagination*. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, Jean-Paul, *A Transcendência do Ego*, trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Imagination*. Paris: Quadrige et PUF, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*, 9ª ed., trad. Paulo Perdigão. Petropólis: Vozes, 2001.

STEINER, George, *Heidegger*, trad. João Paz. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

TAMINIAUX, Jacques, *Leituras de Ontologia Fundamental. Ensaios sobre Heidegger*, trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

TOMÁS de AQUINO, *O Ente e a Essência*, trad. Mário A. Santiago. Porto: Contraponto, 1995.

VATTIMO, Gianni, *Introdução a Heidegger*, trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WAGNER, Michael F., *The Enigmatic Reality of Time. Aristotle, Plotino and Today*. Boston: Brill, 2008.

4) Estética, Filosofia da arte, imagem:

AGAMBEN, Giorgio, *Nudez*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

AXELOS, Kostas, «A questão do fim da arte» in *Heidegger. Cadernos de Filosofias*. Coimbra: Associação de Professores de Filosofia, 1989, 99-110.

BACHELARD, Gaston, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Libraire José Corti, 1942.

BACHELARD, Gaston, *A Poética do Espaço*, ed. José Américo Motta Pessanha e tradução de António da Costa Leal e Lídia do Vale Santos Leal. São Paulo: abril Cultural, 1978.

BAGGETT, David, e, DRUMIN, William A., *A Filosofia segundo Hitchcock*, trad. Pedro Vidal. Alfragide: Estrela Polar, 2008.

BAUDELAIRE, Charles, *Obras Estéticas – Filosofia da Imaginação Criadora*, trad. Edison Darci Heldt. Petrópolis: Vozes, 1993.

BAUDELAIRE, Charles, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, ed. e trad. Jonathan Mayne. Oxford: Phaidon, 1995,

BAUDRILLARD, Jean, «*Please follow me*», disponível via http://www.sophiecalle.net/ writings.htm, acedido em março de 2013.

BENJAMIN, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

BOURGEOIS, Louise, *Destruction of the Father. Reconstruction of the Father. Writings and Interviews 1923-1997*, ed. Marie-Laure Bernadac e Hans-Ulrich Obrist. London: Violette, 1998.

BORJA-VILLEL, Manuel J., «Louise Bourgeois: la escultura como transgresión», in *Louise Bourgeois*. Barcelona: Fundació Antonio Tapiés: 1990.

CASCAIS, António Fernando, «A Bioarte na Encruzilhada da Arte, da Ciência e da Ética», *in* Palmira Fontes da Costa, ed., *Ciência e Bioarte. Encruzilhadas e Desafios Éticos*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2007,73-91.

CHALUMEAU, Jean Luc, *As Teorias da Arte*, trad. Paula Taipas. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DIDEROT, Denis, *Carta Sobre os Cegos Para Uso Daqueles que Veem*, trad. Luís Manuel A. V. Bernardo. Lisboa: Nova Vega, 2007.

D'OREY, Carmo, org., *O Que é a Arte?* Lisboa: Dinalivro, 2007.

DUARTE, Irene Borges, «Heidegger: a arte como epifania», *Filosofia-Revista da Sociedade Portuguesa de Filosofia – Heidegger*, III:12, 1989, 63-108.

DUBUFETT, Jean, *Cultura Asfixiante*, trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Dom Quixote, 1971.

FERRÃO, Hugo, «O conceito de 'citor' e a implosão do imaginário», *ArteTeoria*, 8 (2006): 286-297.

FRANCASTEL, Pierre, *Arte e Técnica nos séculos XIX e* XX, trad. Humberto D'Ávila e Adriano de Gusmão. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

LAVAUD, Laurent, *L'Image*. Paris: Flammarion, 1999.

LIPPARD, Lucy R., *The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*. New York: Praeger, 1973.

MALHERBE, Michel, e GAUDIN, Philippe, *As Filosofias da Humanidade*, trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MALRIEU, Philippe, *A Construção do Imaginário*, trad. Susana Sousa e Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

NÉRET, Gilles, *Arte Erótica*. Berlin: Taschen, s/d.

PERNIOLA, Mario, *Do Sentir*, trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

PERNIOLA, Mario, *A Arte e a Sua Sombra*, trad. Armando Silva Carvalho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.

SHEPARD, Roger N., *L'œil qui pense*, trad. Jacqueline Henry. Paris: Seuil, 1992.

SONTAG, Susan, *Sobre la Fotografia*, trad. Carlos Gardini. Barcelona: Edición Megustaleer, 2010.

SONTAG, Susan, *Olhando o Sofrimento dos Outros*, trad. José Lima. Lisboa: Gótica, 2007.

TUCHERMAN, Ieda, *Breve História do Corpo e de seus Monstros*, 2ª ed. Lisboa: Vega, 2004.

WARBURTON, Nigel, *O que é a Arte ?*, trad. Célia Teixeira. Lisboa: Bizâncio, 2007.

ZIZEK, Slavoj, *Lacrimae Rerum*, trad. Luís Leitão (Lisboa: Edição Orfeu Negro, 2008).

5) Obras de Metafísica, Ética, de caráter geral e literárias:

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, 12ª ed., trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

AGOSTINHO, Santo, *O Mestre*, trad. Mairia Leonor Xavier. Porto: Porto Editora, 1995.

ALLÉGRE, Claude, *Deus Face à Ciência*, trad. Luís Serrano. Lisboa: Gradiva, 1998.

ANZIEU, Didier, *El Yo-Piel*, trad. Sofía Vidarrazaga Zimmermann. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

ARAUJO, Paulo Roberto M. de, *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

ARISTÓTELES, *A Metafísica de Aristóteles*, trad. Valentim Garcia Yebra. Madrid: Gredos, s/d.

ARISTÓTELES, *De anima*, trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1934.

ARISTÓTELES, *Categorias*, trad. Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

ARJIPSEV, F. T., *A Matéria como Categoria Filosófica*, trad. de Miguel Costa. Lisboa, Estampa, 1973.

ATTALI, Jacques, *Breve História do Futuro*. Lisboa: Dom Quixote, 2007.

AUBENQUE, Pierre, *Le Problème de L'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

BARATA-MOURA, José, *Ideologia e prática*. Lisboa: Caminho, 1978.

BARATA-MOURA, José, *Ontologias da «Práxis» e Idealismo*. Lisboa: Caminho, 1986.

BARRAUD, Jean, *O Homem e a sua Angústia*, trad. Eduardo Saló. Braga: Pórtico, s/d.

BECKERT, Cristina, e, VARANDAS, Maria José, orgs, *Éticas e Políticas Ambientais*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

BERDIAFF, Nicolau, *Cinco Meditações Sobre a Existência*, trad. Ana Hatherly. Lisboa: Guimarães, 1961.

BODEI, Remo, *A Filosofia no Século XX*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2005.

BOEHM, Rudolf, *La Metaphysique d'Aristote – Le fondamental et L'essential*, trad. Emmannuel Martineau. Paris: Gallimard, 1976.

BORRADORI, Giovanna, *Filosofia em Tempo de Terror*, trad. Jorge Pinho. Porto: Campo das Letras, 2004.

BOURG, Dominique, *Natureza e Técnica. Ensaio sobre a ideia de Progresso*, trad. Maria Carvalho. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

BRAUNMAN, Rony, *Os Dilemas da Acção Humanitária*, trad. Francisco Marques. Lisboa: Editorial Teorema, 2000.

BRUN, Jean, *A Mão e o Espírito*, trad. Mário Rui Almeida Matos. Lisboa: Edições 70, 1991.

BUBER, Martin, *Eu e Tu*, 10ª ed., trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2006.

BUHR, Manfred, *Immanuel Kant – Introdução à Vida e à Obra*, trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Caminho, 1989.

CAMUS, Albert, *O Mito de Sisífo*, trad. Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

CARDOSO, Adelino, *Leibniz Segundo a Expressão*. Lisboa: Colibri, 1992.

CASSIRER, Ernst, *Ensaio Sobre o Homem*, trad. Carlos Branco. Lisboa: Guimarães, 1995.

CHALINE, Jean, *A Evolução Biológica Humana*, trad. José D'Encarnação. Lisboa: Notícias, 1984.

CHARDIN, P. Teilhard de, *O Lugar do Homem na Natureza*, trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

CORREIA, Carlos João, *Sentimento de Si e Identidade Pessoal*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

CORREIA, Carlos João, ed., *A Mente, a Religião e a Ciência*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2003.

CORTINA, Adela, *Neuroética y Neuropolítica – Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos, 2011.

CRESSON, André, *Aristóteles*, trad. Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 1981.

DADOUN, Roger, *Freud*, trad. José A. P. de Oliveira. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

DAGOGNET, François, *Questões Interditas*, trad. Maria Carvalho. Paio Pires: Fradique, 2003.

DAVIES, Paul, *The Mind of God*. New York: Simon and Schuster, 1992.

DAWKINS, Richard, *A Desilusão de Deus*, trad. Lígia Rodrigues e Maria João Camilo. Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2007.

DECARIE, Vianney, *L'Objet de le Métaphysique selon Aristote*. Paris: L'Institut D'Études Mediévales, 1972.

DELEUZE, Gilles, *Espinosa e os Signos*, trad. Abílio Ferreira. Porto: RÉS, s/d.

DELEUZE, Pilles, e GUATTARI, Félix, *O que é a Filosofia?*, trad. Margarida Barahona e António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1992.

DELRUELLE, Edouard, *Metamorfoses do Sujeito – A Ética Filosófica de Sócrates a Foucault*, trad. Susana Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

DERRIDA, Jacques, e, VATTIMO, Gianni, *A Religião*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.

DESCARTES, René, *Regras para a direção do Espírito*, trad. António Reis. Lisboa: Estampa, 1971.

DESCARTES, René, *Discurso do Método* e *As Paixões da Alma*, 12ª ed., trad. Newton de Macedo. Lisboa: Sá da Costa, 1984.

DESCARTES, René, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina, 1992.

DOMENACH, Jean-Marie, *O Retorno do Trágico*, trad. M. B. Costa. Lisboa: Moraes Editores, 1968.

DOUEIHI, Milad, *História Perversa do Coração Humano*, trad. Magda Bigotte de Figueiredo e Ana Margarida Fonseca. Lisboa: Terramar, 2002.

DUMAZEDIER, Joffre, *Sociologia Empírica do Lazer*. São Paulo: Perspetiva/ Sesc, 1979.

DOMINGUES, Bernardo, «Complexidade do Eu, Tu e o Outro: alguns efeitos da vulnerabilidade e das doenças na vida da pessoa», in *Bioética e Vulnerabilidade*. Coimbra: Almedina, 2008, 21-27.

ENTRALGO, Pedro Laín, *O que é o Homem. Evolução e Sentido da Vida*, trad. Anselmo Borges, Daniel Serrão e João Maria André. Lisboa: Notícias, 2002.

ESPINOSA, Bento de, *Tratado da Reforma do Entendimento*, trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987.

ESPINOSA, Bento de, *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, *Razão e Paixão. O Percurso de um Curso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2002.

FEUERBACH, Ludwig, *Princípios da Filosofia do Futuro*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FRANKL, Viktor E., *Em busca de Sentido. Um Psicólogo no Campo de Concentração*, trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Petrópolis: Vozes e Sinodal, 2011.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, trad. Ramón Rey Ardid e Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

FRIEDMAN, Richard Elliot, *O Desaparecimento de Deus. Um Mistério Divino*, trad. Sónia Moreira. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GENTILUCI, Maurizio, e, CRABALLIS, Michael C., «O hominídeo que falava», *in* Charles Pasternak, ed., *O que nos torna Humanos?*, trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, 61-72.

GESELL, Arnold, *A Criança dos 0 aos 5 anos*, trad. Cardigos dos Reis. Lisboa: Dom Quixote, 1979.

GIL, José, *Monstros*. Lisboa: Quetzal, 1994.

GIORDAN, André, *O Meu Corpo, A Primeira Maravilha do Mundo*, trad. Armando P. da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Aristóteles e a Metafísica*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1977.

GUIMARÃES, André Eduardo, *O Sagrado e a História. Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *O Futuro da Natureza Humana – A Caminho de uma Eugenia Liberal?*, trad. Maria Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2006.

HAWKING, Stephen H., *Breve História do Tempo – Do Big Bang aos Buracos* Negros, trad. Ribeiro da Fonseca. Lisboa: Gradiva, 1995.

HERDER, Johann Gottfried, *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.

HOOLLINGDALE, R. J., «Theories and Innovations in Nietzsche: Logic, Theory of Knowledge and Metaphysics», *in* Peter R. Sedgwick, ed., *Nietzsche: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1995.

HORNER, Robyn, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

HUIZINGA, Johan, *Homo Ludens*, trad. Victor Antunes. Lisboa: Edições 70, 2003.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Filipa Gottschalk. Lisboa: Lisboa Editora, 1997.

KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

KIRK, G. S., e, RAVEN, J.E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

KUNDERA, Milan, *A Insustentável Leveza do Ser*, trad. Joana Varela. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

JOURARD, S. M., *The Transparent Self*. New York: Van Nostrand, 1971.

LAMAS, Maria, *Mitologia Geral. O Mundo dos Deuses e dos Heróis*. I. Lisboa: Estampa, 1991.

LE BRETON, David, *L'Adieu au Corps*. Paris: Métailié, 1999.

LE FANU, James, *Porquê Nós? O Mistério da Nossa Existência*, trad. Michelle Hapetiam. Porto: Civilização, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Discurso de Metafísica*, trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri,1995.

LIMA, Walter Matias, *Educação e Razão Dialética*. Maceió: Edufal, 2004.

LLOYD, A. C., «The Indirect Evidence», in *Form and Universal in Aristotle*. Liverppol: Francis Cairns, s/d., 32-43.

LOBKOWICZ, Nicholas, «Substance and Reflection: Aristotle and Hegel», in *The Review of Metaphysics*. XLIII: 1 (1989): 27-46.

LOCKE, John, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MAIRE, Gaston, *Platão*, trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1986.

MARTIN, Thomas R., *Breve História da Grécia Clássica*, trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Presença, 1998.

MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe sciècle*. Paris: Slakine, 1979.

MELO, Adélio, *A Aventura Moderna das Ideias – Descartes, Locke, Kant, Nietzsche*. Porto: RÉS, 2000.

MEYROWITZ, Joshua, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media On Social Behaviour*. New-York: Oxford University Press, 1985.

MOLDER, Maria Filomena, *A Imperfeição da Filosofia*. Lisboa: Relógio D'Água, 2003.

MOLDER, Maria Filomena, *O Químico e o Alquimista – Benjamin, Leitor de Baudelaire*. Lisboa: Relógio D'Água, 2011.

MONTANELLI, Indro, *História dos Gregos*, trad. Margarida Periquito. Lisboa: Edições 70, 2003.

MOREAU, Joseph, *Espinosa e o Espinosismo*, trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza*, trad. Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

MUELLER, F.-L., *História da Psicologia II. A Psicologia Contemporânea*, trad. J. Ferreira. Lisboa: Europa-América, 2001.

NAGEL, Thomas, *Que Quer Dizer Tudo Isto?*, trad. Teresa Marques. Lisboa: Gradiva, 1997.

NAGEL, Thomas, *A Possibilidade do Altruísmo*, trad. Diogo Fernandes. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

NANCY, Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.

NETO, Luísa, «O Direito fundamental à disposição sobre o próprio corpo», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto*, (2003): 221-246.

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra*, trad. M. de Campos. Lisboa: Europa-América, s/d.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filosofa Com o Martelo*, trad. Artrur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*, trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *Escritos sobre Educação*, trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José, *O que é a filosofia?*, trad. José Bento. Lisboa: Cotovia, 1999.

ORTIZ, Eduardo; PRATS, José; e AROLAS, Gracia, *La Persona Completa – Aproximación desde la Antropologia, la Psicología y la Biología*. Valencia: Edicep, 2004.

PALMER, Richard, *Hermenêutica*, trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PAPALIA, Diane E., e, OLDS, Sally Wendkos, *O Mundo da Criança*, trad. Auriphebo Berrance Simões. São Paulo: McGraw-Hill Brasil, 1981.

PASCAL, Blaise, *Pensamentos*, trad. Américo de Carvalho. Lisboa: Europa-América, 1988.

PEDRO, João Carlos Gomes, *A Relação Mãe-Filho. Influência do Contacto Precoce no Comportamento da Díade*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda,1985.

PINTO, Manuel, e, SARMENTO, Manuel Jacinto, coord., *As Crianças – Contextos e Identidades*. Braga: Centro de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 1997.

PLATÃO, *Fédon*, trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Minerva, 1988.

PLATÃO, *O Banquete*., trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991.

PLATÃO, *A República*, trad. Maria H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO, *Ménon*, trad. Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Colibri, 1992.

POSTER, Mark, *The Mode of Information*. Cambridge: Polity Press, 1990.

POSTMAN, Neil, *The Disappearance of Childhood*. New York: Delacorte, 1982.

PRIGOGINE, Ilya, *O Nascimento do Tempo*, trad. Marcelina Amaral. Lisboa: Edições 70, 2008.

RECK, Andrew J., «Being and Substance», *The Review of Metaphysics*,XXXI: 4, (1978): 533-554.

RENAUD, Michel, «A essência da técnica segundo Heidegger», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLV: 3 (1989): 349-377.

RICHARD, Michel, *As Grandes Correntes do Pensamento Contemporâneo*, trad. José Saramago. Lisboa: Moraes Editores, 1978.

ROBINET, André, *Dom Deschamps – Le maître des maîtres du soupçon*. Paris: Seghers, 1974.

ROSTAND, Jean, *Pode-se Modificar o Homem?* Lisboa: Europa-América, 1957.

ROSS, David, *Aristóteles*, trad. Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

RUSSEL, Bertrand, *Os Problemas da Filosofia*, trad. António Sérgio. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1980.

SABBACH, Karl, e, BARNARD, Christiaan, *O Corpo Humano*, trad. Marina Leitão. Lisboa: RTC e Editorial Publica, 1986.

SACKS, Oliver, *O Homem que Confundiu a Mulher com um Chapéu*, trad. Maria Vasconcelos Moreira. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, *A Razão Sensível, Estudos Kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994.

SAVATER, Fernando, *Ética para um Jovem*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2005.

SCRUTON, Roger, *Guia de Filosofia para Pessoas Inteligentes*, trad. Maria João Madeira. Lisboa: Guerra e Paz, 2007.

SÉRGIO, Manuel, *Motricidade Humana. Contribuições para um Paradigma Emergente*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SERRÃO, Daniel, «A vida crio-preservada», *Bioética e Vulnerabilidade*. Coimbra: Almedina, 2008, 69-83.

SEVERINO, Emanuele, *A Filosofia Antiga*, trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1986.

SINGER, Peter, *Como Havemos de Viver? A Ética numa Época de Individualismo*, trad. Fátima St. Aubyn. Lisboa: Dinalivro, 2006.

SINGER, Peter, *A Vida que Podemos Salvar – Agir Agora para Pôr fim à Pobreza no Mundo*, trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Gradiva, 2011.

SOUSA, Américo de, *A Persuasão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2001.

SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*. (Lisboa: INCM, 2002).

SPENGLER, Oswald, *O Homem e a Técnica*, trad. João Botelho. Lisboa: Guimarães, 1993.

STEINER, George, *Errata: Revisões de uma Vida*, trad. Margarida Vale de Gato. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

SULLIVAN, H. S., *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Norton, 1953.

TOMÁS de AQUINO, *O Ente e a Essência*, trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Contraponto, 1995.

TOURAINE, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris: Fayard, 1997.

TRÍAS, Eugénio, *La Edad del Espíritu*. Barcelona: Destino, 1994.

VEBLEN, Thorsyein, *A Teoria da Classe Ociosa – Um Estudo Econômico das Instituições*, trad. Olívia Krähenbühl. São Paulo: Atica, 1974.

WARBURTON, Nigel, *Elementos básicos de Filosofia*, trad. Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 1998.

WINN, Marie, *The Plug-in Drug: Television, Children and the Family*. New York: Viking Press, 1977.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

YALOM, Irvin D., *Quando Nietzsche Chorou*, trad. Manuel Marques. Parede: Saída de Emergência, 2006.

ZAMBRANO, María, *Os Sonhos e o Tempo*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Relógio D'Água, 1994.

6) Livros de reflexão crítica da contemporaneidade e reflexão sociológica:

AGAMBEN, Giorgio, *A Comunidade que Vem*, trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

ALMEIDA, Reginaldo Rodrigues de, *Sociedade Bit: da Sociedade da Informação à Sociedade do Conhecimento*. Lisboa: Quid Juris, 2004.

ARENDT, Hannah, *Da Violência*, trad. Maria Claudia Drumond. São Paulo: Grupo Estudos de Hanna Arendt da Universidade de São Paulo, 1985.

ARROYO, Ciriaco Morón, *Las humanidades en la era tecnológica*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1998.

BARON, Robert, e, BYRNE, Donn, *Social Psychology*. Boston: Pearson, 2004.

BAUDRILLARD, Jean, *Simulacros e Simulação*, trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BAUDRILLARD, Jean, *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*, trad. Manuela Torres. Lisboa: Terramar, 1995.

BAUDRILLARD, Jean, *A Troca Simbólica e a Morte*, trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1996.

BLOOM, Allan, *A Cultura Inculta – Ensaio sobre o Declínio da Cultura Geral*, trad. Francisco Faia. Lisboa: Europa-América, 2001.

BORDIEU, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

BORDIEU, Pierre, «L'Opinion Publique n'existe pás», in *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit., 1984, 222-235.

BOSSHARD, Peter, «Cracking the Swiss Banks», in *The Multinational Monitor*, novembro de 1992.

BRIN, Glen David, «The "great Silence": The controversy Concerning Extraterrestrial Intelligent Life», *Quaterly Journal of the Royal Astronomical Society*, 24 (1983): 283-309.

CARVALHO, Adalberto Dias de, *A Contemporaneidade como Utopia*. Porto: Afrontamento, 2000.

CASTORIADIS, Cornelius, «Indivíduo, sociedade, racionalidade e história», in *O Mundo Fragmentado – As encruzilhadas do Labirinto*, trad. Ana Barradas. Lisboa: Campo da Comunicação, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius, *A Ascensão da Insignificância*, trad. Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Bizâncio, 2012.

CHOSSUDOVSKY, Michel, *A Globalização da Pobreza e a Nova Ordem Mundial*, trad. Ana Saldanha. Lisboa: Caminho, 2003.

DEBORD, Guy, *La société du spectacle*. Paris: Champ Libré, 1971.

EAGLETON, Terry, *As ilusões do pós-modernismo*, trad. Elisabeth Barbosa (Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1998).

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FELDMAN, Robert S., Social *Psychology: Theories, Research and Apllications*. New York : McGraw-Hill, 1985.

FRIED, Charles, «Privacy» in *Yale Law Journal*, 77 (1968): 475–493.

FRÓIS, Catarina, org., *A Sociedade Vigilante. Ensaios sobre Identificação, Vigilância e Privacidade*. Lisboa: Impressa / Instituto de Ciências Sociais, 2008.

GASTAUD, Georges Gastaud, «Capitalismo extremista ou renascimento comunista?» *Vértice*, 121: II Série (Janeiro-Abril 2005): 198-223.

GIL, José, *Portugal, Hoje: O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

GIRARD, René, *A Voz Desconhecida do Real. Uma teoria dos Mitos Arcaicos e Modernos*, trad. Filipe Duarte (Lisboa: Instituto Piaget, 2007).

GOFFMAN, Erwin, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1993.

GRAY, John, *Sobre Humanos e Outros Animais*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Lua de Papel, 2007.

HARRIES, Richard, «Meio símio, meio anjo?», *in* Charles Pasternak, ed., *O que Nos Torna Humanos?*, trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, 73-80.

JAPPE, Anselm, *Sobre a Balsa da Medusa. Ensaio acerca da Decomposição do Capitalismo*, trad. José Alfaro. Lisboa: Antígona Editores Refratários, 2012.

JEUDY, Henri Pierre, *A Sociedade Transbordante*, trad. Pedro A. Schachtt Pereira. Lisboa: Século XXI, 1995.

JIMÉNEZ, José, *A Vida como Acaso*, trad. Manuela Agostinho. Lisboa: Vega, 1997.

JOISON, A., «Social desirability, anonymity and internet-based questionnaires», *Behavior Research Methods, Instruments Computers*, 31: 3 (1998): 433-438.

JONES, G. W., «The ''flight from marriage'' in south-east and east Asia», *Journal of Comparative Family Studies*, 36: 1 (2005): 93–119.

JONES, S. «Studing the Net: intricacies and Issues», in *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Chicago: Sage, 1998, 179-201.

KLOSSOWSKI, Pierre, *A Moeda Viva*, trad. Luís Lima. Lisboa: Antígona, 2008.

KRAUT, R. *et al.*, «Internet Paradox. A social technology that reduces social involvement and psychological well-being?», *American Psychologist*, 53 (1998): 1017-1031.

LAAT, Paul B. de, «Online diaries: Reflections on trust, privacy, and exhibitionism», *Ethics and Information Technology*, 10 (2008): 57–69.

LINDSTROM, Martin, *Buy.ology. A Ciência do Neuromarketing*, trad. Duarte Sousa Tavares. Lisboa: Gestãoplus Edições, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles, *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles, *A Felicidade Paradoxal. Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, trad. Patrícia Xavier. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles, e, CHARLES, Sébastien, *Os Tempos Hipermodernos*, trad. Luis Filipe Sarmento. Lisboa: Edições 70, 2011.

MAFFESOLI, Michel, *O Eterno Instante. O Retorno do Trágico nas Sociedades Pós-modernas*, trad. Maria Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MATHIESEN, T., «The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited», *Theoretical Criminology*, 1: 2, (1997): 215–234.

MIRANDA, J. A. Bragança de, *Traços – Ensaios de Crítica da Cultura*. Lisboa: Vega, 1998.

MIRANDA, J. A. Bragança de, *Queda sem Fim*. Lisboa: Vega, 2006.

MONGIN, Olivier, *A Violência das Imagens Ou Como Eliminá-la?*, trad. Joana Ruas. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.

MORAVEC, Hans, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MORIN, Edgar, e, BAUDRILLARD, Jean, *A Violência do Mundo*, trad. Ana Paula de Viveiros. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

O'HARA, Kieron, e, SHADBOLT, Nigel, *O Espião na Máquina do Café. O Fim da Privacidade tal como a Conhecemos*, trad. Carla Alves. Lisboa: Plátano, 2009.

PIRES, Edmundo Balsemão, A *Individuação da Sociedade Moderna*. *Investigações Semânticas sobre a Diferenciação da Sociedade Moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PLIHON, Dominique, *O Novo Capitalismo*, trad. João Rodrigues. Lisboa: Edição Campo da Comunicação, 2004.

RIEMEN, Rob, *O Eterno Retorno do Fascismo*, trad. Maria Carvalho. Lisboa: Bizâncio, 2012.

ROSA, Rui Namorado, «Imperialismo: seus limites e alternativas», *Vértice*, 121: II Série (Janeiro-Abril 2005): 26-64.

SANTOS, João de Almeida, *Homo Zappiens. O Feitiço da Televisão*. Lisboa: Notícias, 2000.

SARTORI, Giovanni, *Homo Videns. Televisão e Pós-pensamento*, trad. Simonetta Neto. Lisboa: Terramar, 2000.

SEGUIN, V. Salgado, «Nuestros Derechos, en Riesgo. Intimidad, Privacidad y Honor en Internet», *Telos: Revista de Pensamiento sobre Tecnología y Sociedad*, 85 (2019): 69-79.

SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*. New York: W.W. Norton, 1992.

SERRES, Michel, *Hominescência*, trad. Luís Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

SIBILIA, Paula, «La era de la extimidad: El universo doméstico se sube al escenario», *in* Pedro Vicente e Alexandra Laudo, eds., *Asuntos Domésticos*. Huesca: Diputación de Huesca, 2014, 35-47.

SILVA, José Manuel Teixeira da, *O Destino do Eu – Ascensão e Queda do Indivíduo na Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

SIMMEL, Georg, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», in *El individuo y la libertad*. *Ensayos de crítica de la Cultura*, trad. S. Mas. Barcelona: Península, 1986, 248-249.

SLOTERDIJK, Peter, *O Estranhamento do Mundo*, trad. Ana Nolasco. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

STEINER, George, *Errata: Revisões de uma vida*, trad. Margarida Vale de Gato. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

TAYLOR, Charles, *Imaginários Sociais Modernos*, trad. Artur Morão. Lisboa: Texto e Grafia, 2010.

TOURAINE, Alain, e, KHOSROKHAVAR, Farhad, *A Procura de Si. Diálogo sobre o Sujeito*, trad. Maria Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna*, trad. Maria Fátima Boavida. Lisboa: Presença, 1987.

VIRILIO, Paul, *A Velocidade de Libertação*, trad. Edmundo Cordeiro. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

VIRILIO, Paul, *Cibermundo: A Política do Pior*, trad. Francisco Marques. Lisboa: Teorema, 2000.

VIRILIO, Paul, *La Administración del Miedo*, trad. Salvador Pernas Riaño. Santiago Compostela: Ediciones Barataria, 2012.

WALLACE, Matson, *Grand Theories and Everyday Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito da Capitalismo*. Lisboa: Presença, 1983.

WOLTON, Dominique, *A Outra Globalização*, trad. Pedro Elói Duarte. Miraflores: Difel, 2004.

WOODROW, Alain, *Informação Manipulação*, trad. José Manuel Barata-Feyo. Lisboa: Dom Quixote, 1996.

ZIZEK, Slavoj, *A Marioneta e o Anão.O Cristianismo entre Perversão e Subversão*, trad. Carlos C-M. de Oliveira (Lisboa: Relógio D'Água, 2003.

ZIZEK, Slavoj, *A Subjetividade por Vir – Ensaios Críticos sobre a Voz Obscena*, trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2006).

ZIZEK, Slavoj, *Violência – Seis notas à margem*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.