

# MANIFESTO POR UM MUNDO ONDE TODOS TENHAM DIREITO DE RESPIRAR PARA VIVER

**Mario Fellipe Fernandes Vieira Vasconcelos<sup>1</sup>**

Se você me confunde, então você já é parte de mim, e eu não sou nada sem você. Não posso reunir o “nós”, exceto ao encontrar a maneira pela qual estou amarrada a “você”, ao tentar traduzir, e sim ao descobrir que minha própria língua deve partir-se e ceder se eu quiser conhecê-lo. Você é o que ganho com essa desorientação e perda. É assim que o humano passa a existir, repetidas vezes, como aquilo que ainda estamos para conhecer (Butler, 2019, p. 72).

O que é o humano? Quem é considerado como humano? O que qualifica uma relação como social? A análise que segue lança luz sobre o lugar da alteridade no nosso horizonte relacional contemporâneo. A discussão se estende também ao mundo organizacional por este se configurar no espaço onde o humano se torna viável.

Podemos começar esse texto afirmando que não existe uma noção de humanidade a priori. O que entendemos hoje como sendo o humano foi resultado de um longo processo histórico e de uma intervenção radical da cultura. Durante os tempos, aprendemos e experimentamos noções distintas de humanidade que foram nos

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. <http://lattes.cnpq.br/6648906240603871>. <https://orcid.org/0000-0003-2805-1312>. [fernandesv10@gmail.com](mailto:fernandesv10@gmail.com). Endereço para correspondência: Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Avenida da Universidade, 2995, Benfica, Fortaleza, CE, Brasil. CEP: 60020-181. Telefone: (55 85) 997356595.

fornecendo um denso material subjetivo e social para que adotássemos um comportamento considerado aceitável na presença do outro.

Contudo, em função dos últimos acontecimentos históricos, que vão desde as mortes decorrentes da pandemia do novo coronavírus à naturalização do cancelamento nas redes sociais ou até mesmo à integração no nosso cotidiano de dispositivos de inteligência artificial (como a Alexa ou a Siri, por exemplo), eu me vi diante de um questionamento acerca daquilo que estou chamando de senso de humanidade. Embora já se tenha afirmado que a humanidade é efeito de processos históricos e culturais de longa duração (Elias, 1994), tenho me perguntado desde quando e por que abrimos mão das regras que balizavam nossas relações com o outro. Por que a morte do outro passou a não mais nos comover? Quando passamos a nos esforçar para convencer as pessoas que assim como a minha, a vida do outro importa? Em que momento a noção de humanidade passou a ser uma noção abstrata e privatizada reduzida ao eu e atribuída, somente, ao outro, que nos interessa? Quando foi que o outro desapareceu do nosso horizonte relacional e por que passamos a não mais nos sensibilizar com o seu repentino desaparecimento? Sim, confesso que são muitas questões e que esse texto não conseguirá delas dar conta. Contudo, o esforço em formulá-las já traduz um desejo de entendimento e uma busca por respostas. Há não muito tempo, viver em sociedade implicava ser desafiado, a todo momento, para o cumprimento de uma série de constrangimentos que envolviam saber ouvir, respeitar a opinião do outro, não agredir esse outro física ou verbalmente, simplesmente, por ele pensar diferente de nós. Pôr em prática essa sequência de rituais, demandados pelas interações sociais, justificava-se pela imposição do outro no nosso horizonte relacional. Estamos cientes de que o processo de adestramento dos corpos em face do outro não se deu naturalmente, o que significa que o que entendemos como sendo civilização e humanidade são efeitos de um trabalho integrado e permanente da cultura, das instituições sociais, dos indivíduos que aceitam e se submetem às exigências desses acordos como forma de viabilizar o que chamamos de forma abrangente de vida social.

Hoje em dia, esses rituais, indispensáveis em toda interação social, parecem ter se esvaziado de sentido. Em um contexto em que as tecnologias digitais foram absorvidas por subjetividade, modificando o nosso cotidiano, a nossa percepção de nós mesmos e nossa relação com o outro, expressões como bloquear e cancelar se tornaram paradigmáticas do papel, cada vez mais acessório, e por que não dizer, dispensável, da alteridade na compreensão daquilo que entendemos como sendo o eu. Já dizia a filósofa Hannah Arendt, negar a existência do outro é negar a minha própria existência e a minha condição de indivíduo plural. Segundo ela, “para confirmar a minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas” (Arendt, 2012, p. 529), o que quer dizer, em última instância, que eu preciso do outro até para saber que eu existo.

O neoliberalismo como sistema cultural que constitui subjetividades específicas fez o indivíduo acreditar que ele não dependia do outro para viver. A redução do outro a um papel meramente acessório, no domínio das interações sociais, foi nos desresponsabilizando de todos os constrangimentos do vínculo. Essa interpretação não consiste em um apego a uma visão romântica que enxerga o estágio anterior da sociedade como superior ao atual, mas em um esforço de formular questões acerca daquilo que estamos nos transformando enquanto indivíduos e sociedade. A polarização política que tem dividido a nossa sociedade nos tem incapacitado ao diálogo. Embora a maioria dos indivíduos de direita no mundo tenham se definido pelo radicalismo e violência, os indivíduos de esquerda também não estão isentos desse comportamento, na medida em que a lógica neoliberal atinge a todos. A democracia, como uma forma de vida sofisticada desenvolvida pelos indivíduos para conviverem em sociedade, é trabalhosa, pressupõe o diálogo e o olho no olho e não o silenciamento do outro. Concordo com Pelúcio (2020, p. 20) que “se não reaprendermos a dialogar, se ficarmos só cancelando, bloqueando e descartando opiniões, não iremos construir democracia”. Em um contexto de radicalização do papel do indivíduo e de conseqüente redução do outro a um elemento compensatório que tem por finalidade legitimar o eu, conviver tornou-se um dos imperativos humanos

mais urgentes se quisermos recuperar a dimensão ontológica do outro como parte integrante fundamental da nossa existência.

Em tempos de radicalização do eu, esquecemos uma lição fundamental ensinada pelo sociólogo Norbert Elias de que, por sermos seres sociais, a presença do outro se impõe como um destino incontornável de nossa existência. Mesmo sozinhos e isolados e a despeito da nossa vontade, o outro reivindica sua presença em nosso corpo, enquanto memória, em nossos pensamentos, desejos e sonhos. Isso quer dizer que, embora passemos a vida buscando nossa autonomia diante desse outro, o que se revela uma tarefa fundamental em nosso processo de individuação, não temos nenhuma garantia de que iremos alcançar esse lugar. Como diz Butler (2019, p. 47), “a individuação é uma conquista, não um pressuposto, e certamente não uma garantia.”

Ao discorrer sobre os efeitos do luto em nossa constituição psíquica e social, Butler afirma que o luto é uma evidência da minha servidão em relação aos outros, que rompe com um relato autoconsciente sobre si mesmo, desafiando a noção de quem somos e de que estamos no controle. Para ela, o luto contém a possibilidade de apreender um modo de despossessão que é fundamental para o entendimento do eu (Butler, 2019). Em um trecho bonito de uma de suas obras, ela afirma que, a despeito de nossos maiores esforços, “somos desfeitos uns pelos outros pelo toque, pelo tato, pelo cheiro, pela memória do tato” (Butler, 2019, p. 44). O luto evidencia que somos despossuídos por nossas relações. Outra questão incontornável, que reforça o argumento da autora acerca da nossa vulnerabilidade fundamental e dependência do outro, reside na dimensão do corpo com espaço onde a cultura se expressa. Para ela, o corpo consiste, simultaneamente, em uma propriedade privada e pública. “Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, em que a vida social é crucial na sua formação” (Butler, 2019, p. 44). Isso não quer dizer, como ela destaca, que estejamos fundidos no outro. O outro é quem nos confere a consistência disso que chamamos de eu; contudo existe um espaço, uma fronteira que me separa desse outro,

tanto corporal, dada a priori, como subjetiva, construída ao longo da vida. Para Arendt (2016), o eu consiste em um ser situado em um horizonte de sentidos e condicionamentos que o perpassam e o ultrapassam, embora não o determinem. O eu se configura em um ser intramundano que se constitui em um mundo compartilhado com os outros e num contexto permeado por interações. Sem a pluralidade, ou seja, sem os outros, tal ser nada seria. Essa constatação nos leva a inferir que não há como fugir do outro, nem negar a sua existência sob a prerrogativa de viabilizar uma vida radicalmente autônoma, pois a autonomia do eu só é conquistada na relação com o outro.

Partindo de uma perspectiva arendtiana, Censi e Casagrande (2018, p. 182) afirmam que “a liberdade é constitutivamente vinculada à alteridade, onde sem a presença do outro, não existe nem ação, nem sujeito”. Ainda segundo esses autores, “a liberdade se constitui a partir da experiência com os outros e demanda a existência de um mundo comum como locus para a ação e o discurso”. A individuação, portanto, não se constitui nem como ponto de chegada, nem de partida. Ela, antes, consiste no caminho que liga esses dois extremos, sendo o percurso realizado pelo indivíduo que se dá sempre na companhia de um conjunto de outros primários. O fato de que, desde o princípio, somos entregues a esse conjunto de outros como condição inevitável de nossa subsistência, revela que nossa condição humana é marcada por uma vulnerabilidade estrutural que nos coloca na dependência do outro. Ao registrar o sentimento de Eichmann, Arendt nos faz pensar sobre a responsabilidade ética que a liberdade implicaria. Para Eichmann, a vida individual só teria sentido se fosse dirigida por alguém que encarnasse a posição de um grande outro, uma espécie de instância de comando, que me ditaria o que eu deveria fazer com a minha própria existência.

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não

haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (Arendt, 2003, p. 43).

Eichmann personifica o tipo de dependência fusional ao outro. Ele encarna um tipo de existência que sobrevive a eterna sombra dos outros primários, em que, para viabilizar sua existência, coloca-se como condição fundamental a eleição de um outro que ocupará uma posição de autoridade diante dele, ditando o que ele deve fazer com sua própria vida. Eichmann é o indivíduo comum, que aprendeu apenas a obedecer, abrindo mão da sua capacidade de pensar e de conduzir-se por conta própria. Sua fixação em cumprir ordens, o levaram não ao ódio aos judeus, mas à indiferença (Censi & Casagrande, 2008, p. 43).

Os tempos atuais têm nos destituído da capacidade de dialogar, fundamental na constituição das relações sociais. O diálogo pressupõe uma abertura ao outro, uma suspensão temporária do eu, um exercício que exige paciência e escuta como condição para que o outro exista no discurso. Se eu “cancelo” o outro antes mesmo de ele desenvolver seu argumento, eu estou contribuindo com o fortalecimento de uma política autoritária e, em última instância, com o enfraquecimento da democracia.

Hoje figura, com uma certa urgência, o imperativo do gozo como um direito fundamental de uma existência que se reduziu à função de mera consumidora. Sendo assim, de que vale empenhar-se na busca de conhecer a si mesmo quando posso com um click bloquear, cancelar ou até mesmo minar a existência do outro que lança luz sobre aquilo que não quero saber sobre mim? De fato, estamos desaprendendo a viver em sociedade porque estamos nos assumindo radicalmente como indivíduos isolados do outro. Não me refiro somente aos nossos engajamentos na luta por justiça social, que é o mínimo para pessoas que se consideram progressistas. Falo de uma incapacidade debilitante que torna o diálogo quase impossível, inclusive entre os compartilham as mesmas crenças e visões de mundo.

O neoliberalismo e a digitalização da vida instituíram mudanças profundas na composição de nossas organizações sociais, expressando-se também em transformações no modo como nos relacionamos socialmente. A impressão que tenho quando vejo algumas pessoas tentando convencer outras a adotarem uma postura que considere minimamente a existência do outro, é de que isso que chamamos de humano e de humanidade são condições que só são possíveis mediante um trabalho permanente de educação, que considere que somos todos marcados por uma condição de precariedade estrutural. O processo civilizador se configura-se como um trabalho permanente de conferir verniz social a um indivíduo inacabado e isso só se dá mediante o trabalho articulado das organizações. Logo, o que compreendemos como sendo a humanidade, a civilização e a democracia deixam de ser conceitos abstratos, revelando-se, antes, como um conjunto de discursos e práticas que viabilizam um mundo que sustenta a existência de todas as pessoas. O curso do processo de nos tornarmos humanos está sujeito a desvios, configurando em uma tarefa permanente em que o descanso não é uma opção, pois “a cadela fascismo sempre está no cio”, como já afirmava Brecht.

Talvez o caminho seja aquele sinalizado por Butler, em que a existência do outro se torna socialmente viável e reconhecível quando atentamos para a nossa condição de vulnerabilidade diante desse outro que nos despossui. Talvez seja tomando, como ponto de partida, a adoção dessa consciência prática em que reside o germe do nosso senso de humanidade.

## REFERÊNCIAS

Arendt, Hannah (2016). *A condição humana* (12a ed). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Arendt, Hannah (2012). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, Hannah (2003). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

Butler, Judith (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica.

Cenci, Angelo V. & Casagrande, Edison A. (2018). Alteridade, ação e educação em Hannah Arendt. *Cadernos de Pesquisa*, 48(16), 172-191.

Elias, Norbert (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

@mariofellipesociologo. (2020, 4, junho). *Amor em tempos de aplicativo: entrevista com a antropóloga Larissa Pelúcio*. Vídeo. Instagram. [https://www.instagram.com/tv/CBB3SX-FkPgN\\_4JbCLdgS4McKYjGXyRPgTJSDI0/?igshid=tr33j2vxf549](https://www.instagram.com/tv/CBB3SX-FkPgN_4JbCLdgS4McKYjGXyRPgTJSDI0/?igshid=tr33j2vxf549).



## **MANIFESTO POR UM MUNDO ONDE TODOS TENHAM DIREITO DE RESPIRAR PARA VIVER**

### **Resumo**

O que é o humano? Quem é considerado como humano? O que qualifica uma relação como social? A análise que segue lança luz sobre o lugar da alteridade no nosso horizonte relacional contemporâneo. A discussão se estende também ao mundo organizacional por este se configurar no espaço onde o humano se torna viável. Os tempos atuais têm nos destituído da capacidade de dialogar, fundamental nas na constituição das relações sociais. A redução do outro a um papel meramente acessório, no domínio das interações sociais, foi nos desresponsabilizando de todos os constrangimentos do vínculo. Esse texto configura-se em um manifesto que preconiza que a existência individual e a noção que temos sobre nós mesmos só são possíveis quando o outro compõe o nosso horizonte relacional. O texto fundamenta sua discussão considerando a existência de uma precariedade estrutural comum a todos os humanos como possibilidade de construção de relações sociais não violentas e de um mundo mais prismático e menos autoritário.

### **Palavras-chave**

Alteridade. Contemporaneidade. Relações Sociais. Precariedade.

## MANIFIESTO POR UN MUNDO EN EL QUE TODOS TIENEN DERECHO A RESPIRAR PARA VIVIR

### Resumen

Qué es el ser humano? Quién es considerado humano? Qué califica una relación como social? El análisis que sigue arroja luz sobre el lugar de la alteridad en nuestro horizonte relacional contemporáneo. La discusión también se extiende al mundo organizacional porque se configura en el espacio donde lo humano se vuelve viable. Los tiempos actuales nos han privado de la capacidad de diálogo, fundamental en la constitución de las relaciones sociales. La reducción del otro a un papel meramente accesorio, en el dominio de las interacciones sociales, nos ha hecho no responsables de todas las limitaciones del vínculo. Este texto se configura en un manifiesto que aboga por que la existencia individual y la noción que tenemos de nosotros mismos solo son posibles cuando el otro configura nuestro horizonte relacional. El texto basa su discusión considerando la existencia de una precariedad estructural común a todos los humanos como posibilidad de construir relaciones sociales no violentas y un mundo más prismático y menos autoritario.

### Palabras clave

Alteración. Tiempo contemporáneo. Relaciones sociales. Precariedad.

## **MANIFESTO FOR A WORLD WHERE EVERYONE HAS THE RIGHT TO BREATHE TO LIVE**

### **Abstract**

What is the human? Who is considered human? What qualifies a relationship as social? The analysis that follows sheds light on the place of otherness in our contemporary relational horizon. The discussion also extends to the organizational world because it is configured in the space where the human becomes viable. Current times have deprived us of the ability to dialogue, which is fundamental in the constitution of social relations. The reduction of the other to a merely accessory role, in the domain of social interactions, has made us not responsible for all the constraints of the bond. This text is configured in a manifesto that advocates that the individual existence and the notion that we have about ourselves are only possible when the other makes up our relational horizon. The text bases its discussion considering the existence of a structural precariousness common to all humans as a possibility of building non-violent social relations and a more prismatic and less authoritarian world.

### **Keywords**

Alterity. Contemporaneity. Social relationships. Precariousness.

## **CONTRIBUIÇÃO**

### **Mario Fellipe Fernandes Vieira Vasconcelos**

O autor declara que realizou todas as etapas associadas ao texto, sendo o único responsável pela sua redação.

## **AGRADECIMENTOS**

-

## **DECLARAÇÃO DE INEDITISMO**

O autor declara que a contribuição é inédita.

## **CONFLITO DE INTERESSES**

O autor declara não haver conflito de interesses.

## **COMO CITAR ESTA CONTRIBUIÇÃO**

Vasconcelos, Mario F. F. V. (2020). Manifesto por um mundo onde todos tenham direito de respirar para viver. *Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, 7(20), 966-977.