

Bioética, Ficção e Identidade¹:

a construção de uma ponte para o futuro em *Avatar*

Susana Magalhães²

Joana Araújo

Centro de Investigação em Bioética, Instituto de Bioética, Universidade Católica

Portuguesa, Rua Diogo Botelho P-4150-005 Porto, Portugal

Introdução

O filme *Avatar*, escrito e dirigido por James Cameron, com uma versão tradicional e outra em 3D, funciona simultaneamente como um espelho dos desvios que assolam a humanidade,

¹ Neste artigo, o termo identidade tem o sentido atribuído por Ricoeur, ou seja, é composto pelo modo como eu me modifico dentro dos limites do *mesmo* (même) – *ipse* -- e pela estabilidade que resulta da atribuição da mesmo nome para descrever o mesmo objecto em qualquer ponto da minha vida -- *idem*. Assim, o termo *ipse* responde à pergunta *Quem sou eu?* E o termo *idem* responde à pergunta *O que sou eu?* Entre estes dois pólos, há um espectro de significados, desde a sobreposição da identidade com a *mesmidade* - simbolizada pelo carácter constituído pelos hábitos, pelas disposições, que asseguram a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo – até à noção ética da perseverança. Este pólo refere-se ao modo como cada indivíduo actua e que permite que os outros possam contar com ele, tornando-o responsável pelos seus actos face ao Outro. A responsabilidade é assim entendida como a resposta que eu dou ao Outro, afirmando-me como alguém com quem pode contar; e a resposta que eu dou pelos actos que pratico, ou seja, a minha imputabilidade. A Responsabilidade remete para a resposta à pergunta que o Outro me dirige -- “Onde estás? / “Aqui estou”, ou seja, ao responder, afirmo a minha perseverança. O espaço entre a permanência do carácter e a perseverança do *Self* na fidelidade à palavra dada (promessa) é preenchido pela identidade narrativa, a qual consiste num caminho, numa procura de quem eu sou, sempre em interrelação com os outros. De facto, tal como a leitura de uma narrativa requer a interpretação dos leitores para a completar (Mimesis 3), também a nossa vida solicita a interpretação dos outros para a sua completude (não é a morte que fecha o círculo, mas sim a narrativa que os outros contam). Esta presença do Outro é fundamental na identidade narrativa, pois sem os outros na minha vida, não teria uma história para contar. Em *Avatar*, como veremos, a identidade narrativa é dramatizada pelo facto de as personagens (nomeadamente Jake) narrarem a sua experiência, gravando esta narração para que outros possam saber o que se passa em Pandora e para que as próprias personagens reflectam sobre o que experienciam (tal como Ricoeur postula, Jake *descreve*, *narra* e *prescreve*, ou seja, avalia o que muda e o permanece para decidir como agir).

² Autor para correspondência: susanavtm@gmail.com / A autora foi apoiada pelo *Bolsa de Investigação no âmbito do QREN - POPH - Tipologia 4.1 - Formação Avançada, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES / Ref. SFRH / BD / 46385 / 2008.*

expondo-a ao risco da extinção, e como o reflexo de uma utopia ancestral de reunificação do nosso Eu e deste com os Outros e com a Natureza. Nos dois casos, há uma porta aberta a leituras críticas sobre uma narrativa demasiado estereotipada, na qual se constrói um mundo binário que opõe o Mal ao Bem, o Real ao Virtual, a Distopia à Utopia, o corpo à mente. É nossa intenção desconstruir esta visão estereotipada do filme *Avatar*, destacando a sua originalidade pela forma como revela o espaço virtual como um **lugar** de experimentação, um **lugar** de compromisso e não de alienação, no qual podemos prever para prevenir, e pelo modo como suscita uma revisão da Bioética Potteriana, bem como do papel do Corpo numa sociedade marcada pela obsessão com o mesmo. Enquanto espectadores de um filme, dentro de uma sala de cinema, transportados para dentro da narrativa cinematográfica, na qual se sobrepõem vários espaços, impõe-se uma definição do espaço por nós desenhado neste artigo: trata-se de um lugar de reflexão bioética sobre o papel da ficção na construção da nossa identidade num mundo pós-moderno, povoado de incertezas, das quais destacamos a incerteza sobre a sobrevivência da espécie humana e do próprio planeta Terra. Bioética, Ficção e Identidade delimitam assim as fronteiras desta reflexão que se constitui como uma revisão crítica de um modo de pensar que procura abstrair-se da finitude da vida humana e, paradoxalmente, inscreve-se no aqui e agora, num tempo desestruturado porque imediato, urgente, sem passado nem futuro, no qual impera a ditadura do sucesso individual, da felicidade e do prazer:

É imperioso concluir que a pós-modernidade consagrou a vitória da descrição maquiavélica do poder do Príncipe, pois criamos uma sociedade que privilegia o Ter como valor moral. (...) A alteridade é substituída por relacionamentos virtuais, descompromissados, nos quais o Ter apresenta-se como única moedas de troca. O Ser torna-se objecto destituído de valor, sendo armazenado no alojamento dos ingénuos, tíbios e pobres de espírito. (Hossne, W.; Pessini, L.; Siqueira, J.E.; Barchifontaine, C. P., 2010, p. 155)

Neste tempo de ditadura do verbo Ter, há lacunas na conjugação dos verbos nos tempos passados e futuros, pois trata-se de um *época caracterizada pela miopia temporal, a qual se traduz tanto numa amnésia em relação ao passado, como pela incapacidade em nos inscrevermos num futuro sensato* (Hossne, et. al., p. 157; Bindé, 2001). Parece-nos que a ficção, quer na sua forma literária, quer no cinema, ou no espaço virtual dos internautas, pode dar uma resposta importante a esta necessidade de estimularmos as capacidades de previsão e de construção de um projecto colectivo, contribuindo para a projecção de uma ponte para o futuro e assegurando que o caminho entre o pensamento e a acção não é bloqueado pela alienação (alicerçadas nas incertezas da pós-modernidade) ou pela excessiva afirmação da utopia realizada: o que é afinal esta busca incessante da perfeição e da imortalidade no mundo de hoje, senão uma utopia que se quer realizada?

1. *Avatar*: revisitando o papel do Corpo³ na narrativa da humanidade

O prazer de ouvir ou ler uma narrativa ficcional é intemporal, precisamente porque é pela narrativa que construímos a nossa identidade, fazendo a ponte entre o nosso nascimento, sobre o qual só temos conhecimento através dos outros, e a história que começamos a contar sobre nós próprios com base na memória. A narrativa de *Avatar*, enquanto conto tradicional, invoca este prazer, transportando-nos literalmente através da técnica de 3D para o ano de 2.154, para um território mágico, Pandora, uma das luas de Poliferno, marcada pelo equilíbrio da rede neural bio-botânica, onde os Nativos, os Na'Vis, coexistem em estreita interdependência e respeito pelo Outro e pelo ambiente onde vivem e que é parte deles: árvores imponentes, escarpas vincadas, raízes que não obedecem às leis da gravidade, um misto de familiaridade e estranhamento, que nos transporta para as memórias dos contos de fadas, de outros filmes de ficção científica, de mitos ancestrais e que, no final, nos devolve ao nosso mundo. Os Na'Vis, figuras híbridas pela sua aparência com os seres humanos e com extra-terrestres, caracterizam-se pelos seus três metros de altura, pela sua pele azulada e brilhante, pelas suas caudas e pelos cabelos que, tal como as raízes das árvores, funcionam como elos de ligação entre seres que se amam ou que se guerreiam, sempre com o objectivo de restabelecer equilíbrios. O equilíbrio central é regido pela deusa Eywa que traduz em harmonia as relações entre os nativos e entre estes e o ambiente. *I see you* funciona como um refrão desta harmonia, significando a capacidade de ver o Outro, de ver dentro do Outro, e de me ver a partir do Outro. É contra esta harmonia que a empresa de exploração mineira – RDA – atenta, ao *ver* Pandora e os seus habitantes exclusivamente como um meio e nunca como um fim em si mesmo. Por contraste, o povo Na'Vi rege-se pelo imperativo kantiano de agir sempre de tal forma que o Outro e o ambiente sejam sempre tratados simultaneamente como um fim, e nunca simplesmente como um meio.

Esta visão do outro como alicerce da minha identidade pessoal e narrativa, ideia chave em *Soi-même comme un Autre*⁴, de Ricoeur, está na base da dicotomia bem / mal que uma leitura estereotipada fará de *Avatar*: do lado dos humanos há os que conseguem mergulhar nesta visão

³ Como afirma Ricoeur em *Soi-même comme un Autre*, o que constitui a minha identidade não é a mesmidade do meu corpo, mas o facto de pertencer a alguém que é capaz de se designar a si próprio como o indivíduo cujo corpo é este. (Ricoeur, 1992, p. 129)

⁴ Como já vimos na nota de rodapé 1, *Soi-même comme un Autre* focaliza essencialmente a questão da identidade narrativa e da identidade pessoal, que não se confundem, mas que se complementam, num processo de construção da pessoa marcado pela interpretação-- a hermenêutica --, encontrando-se na Ética o ponto mais alto da unicidade entre **ser** e **dever ser**.

interdependente e relacional do Outro e do Eu; e há os que actuam cegamente, impondo-se aos nativos de Pandora com violência, de uma forma reminescente da época colonialista, ou presente nas guerras, desde as que são conduzidas pela posse de territórios ricos em petróleo, até às que poderão ter lugar num futuro próximo pelo domínio do *ouro azul* – a água. A cientista Grace Augustine e o biólogo Norm Spellman procuram manter boas relações com o povo Na’Vi, invadindo o seu espaço, mas sem o objectivo de os eliminar, de os dominar, de substituir a *hospitalidade da tradução*⁵ pela violência da imposição de uma linguagem e concomitante realidade. A tradução aqui entendida como ponte para o Outro, enraizada na abertura a outra cultura e a outras mundividências é *actualizada, ou seja, tornada real*, a partir do Programa Avatar, que permitiu a criação de seres híbridos, partilhando o DNA de humanos e de Na’Vis. Segundo este programa, um ser humano geneticamente compatível com um avatar, pode ser transportado para este, habitando-o através das suas funções cerebrais e encarnando o seu corpo. Trata-se de um passo gigante em termos de progresso científico, dado que pressupõe a transferência da alma do humano para um avatar (cf. Gomes, M. p. 48), abrindo o caminho a uma reflexão importante sobre a autonomia, a identidade e o corpo no mundo por nós habitado e construído, onde somos e que também é parte do nosso ser. Esta relação ser humano/ambiente estrutura a dicotomia cultura/natureza (é pelas condições físicas do ambiente em que nascemos que somos seres iminentemente culturais, ou seja, a nossa dependência face ao Outro no momento do nascimento, marca de raiz a interdependência que nos caracteriza enquanto seres humanos. Corpo e Ambiente ligam-se pelo modo como se relacionam com a identidade humana, ou seja, ambos podem ser vistos como objectiváveis, capazes de serem manipulados, vendidos, trocados, comercializados, doados, elementos descartáveis que podemos alterar sem tocarmos na identidade pessoal de quem os habita. Nesta abordagem dualista e redutora, corpo e ambiente são interpretados como *uma capa, um contentor, uma prisão*⁶:

⁵ Ao traduzirmos as ideias dos outros na nossa própria linguagem, elevamo-nos através do respeito pela mundividência do outro. A este propósito, recordemos que as narrativas que constituem o diálogo médico/paciente, humanista/cientista, povos de diferentes culturas, só servem de base à reflexão sobre questões éticas se o olhar do outro for respeitado (o que não implica relativismo, mas sim tolerância): “Translation is a matter of living with the other in order to take the other to one’s home as a guest. In this sense we can speak of a translation ethos whose goal would be to repeat at the cultural and spiritual level the gesture of linguistic hospitality” Ricouer, P. 1996. «Reflections on a New Ethos for Europe». In: Ricouer, P. 1996. *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney. London: Sage Publications, p. 5.

⁶ Recordemos que a condição de paraplégico da personagem Jake Sully remete para este conceito do corpo como prisão, como se a nossa identidade fosse algo que tem de o transcender. Ao incarnar o avatar, Jake é libertado, mas, em Pandora, corpo e mente são interdependentes. Por isso, mais do que a libertação do corpo, o que Jake encontra num espaço Outro – Pandora – é a libertação da visão dualista do ser humano, passando agora a ver o Outro – *I see you* –, ou seja, a ver-se como um Outro que é e

In an influential part of Western tradition, stretching back to Plato and given strong articulation in some forms of Christianity, the body has been seen as the prison house or tomb of the soul or spirit.⁷

Numa perspectiva integradora, tal como a que Ricoeur nos propõe, corpo e ambiente podem ser interpretados como parte do Ser que os habita e que também existe pelo facto de **ser** e **ter** um corpo, num espaço e num tempo preche de significado. Segundo Ricoeur, a identidade pessoal é um processo de construção entre o mesmo (*idem*; o que sou) e o que permanece nas diferenças que ocorrem no tempo (*ipse*; quem sou?), não se podendo confundir estes dois termos que são afinal duas perspectivas de interpretação de *Selfhood*:

On peut en parler de deux points de vue différents: d'abord du point de vue du rapport au temps – on parlerá alors d'identité narrative – ensuite du point de vue de la perspective insubstituable qui marque la singularité de l'identité personnelle.⁸

A mediação entre estes dois pólos da identidade é feita pela narrativa, pela palavra, a cujo reino estamos condenados, não constituindo esta condenação um castigo, mas sim um privilégio, o privilégio de podermos constituir um falar comum. Ao inscrever a identidade na sobreposição dos traços que nos identificam, dos hábitos que nos assinalam e da promessa de cumprir a palavra dada apesar das mudanças no tempo, Ricoeur dá à Ficção, nomeadamente à Literatura, um lugar preferencial, lugar por excelência da metáfora e da imaginação, no qual podemos testar este processo de construção da identidade, imaginando que somos outro num mundo alternativo de caminhos que se abrem a diferentes desfechos.

Em *Avatar*, Jake Sully, um ex-fuzileiro paraplégico que precisa de dinheiro para um tratamento que o poderia curar, aceita (embora não se trate efectivamente de consentimento informado) ser transferido para o avatar do seu irmão gémeo falecido, que tinha participado como cientista no Programa. Esta passagem de Jake paraplégico para o corpo do avatar, capaz de correr e até de voar montado em dragões alados, convida-nos a uma reflexão sobre o significado desta viagem de uma identidade incarnada para um outro corpo. Duas questões urgem ser respondidas: há ou não alterações na identidade de Jake quando assume um novo corpo? O facto de se libertar da sua deficiência enquanto paraplégico permite-nos ou não invocar aqui a questão da eugenia

tem *corpo* e *mente* e que vive na interdependência dos Outros com quem constrói a narrativa da sua vida.

⁷ (Campbell, A. 2009) Campbell chama a atenção para o texto da *Répubblica* de Platão, no qual a vida humana é descrita com base na imagem de prisioneiros acorrentados numa gruta, olhando imóveis para uma parede vazia. A fogueira que está ao fundo da gruta projecta sombras na parede e entre esta e os prisioneiros desfilam pessoas transportando todo o tipo de artefactos, dos quais só se tem acesso à sombra e não à verdadeira Natureza. Nesta imagem, Platão desvaloriza o corpo e as experiências *sensíveis* como fontes de conhecimento.

⁸ Ricoeur, P. – *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, p. 91.

como busca de uma perfeição que seja o passaporte para a felicidade? Nesta transferência das funções cerebrais para o corpo do avatar, como única forma de se conseguir respirar em Pandora, o corpo é retratado como algo descartável, que pode ser substituído temporariamente por outro, sem que isso impeça a identidade narrativa de continuar a sua construção, sem que isso crie algum hiato temporal que interrompa a narrativa da identidade. De facto, o que o filme nos mostra é que esta narrativa é cortada e Jake vê-se confrontado com uma crescente amnésia relativamente ao seu passado. Por outro lado, apesar de perder gradualmente o vínculo da memória à identidade anterior, esta personagem é confrontada com momentos de angústia pela opção que tem de tomar: continuar a viver como humano, ou transferir-se irreversivelmente para o mundo de Pandora, no qual, ao contrário do mito, vigoram valores trans-geracionais, sendo a Esperança o único bem que temporariamente é roubado pela invasão dos humanos. Quanto à questão da eugenia, esta insere-se inequivocamente na procura da perfeição, num espaço fora do tempo e do lugar, no qual se inscreve a vontade mítica de recusar a ideia da finitude humana. No entanto, é importante lembrar que a transferência de Jake para o avatar seria temporária e com um objectivo utilitarista – *conhecer* para *dominar* o povo Na’Vi, procurando cumprir o projecto de monopólio de exploração do minério *Unobtainium* pela empresa RDA. Por este facto, parece-nos que, mais do que uma discussão sobre a eugenia subjacente à metamorfose de Jake, o que se impõe debater é o papel do corpo na sociedade e na reflexão bioética na época actual.

Descartes e Kant consubstanciaram o caminho da dualismo Corpo/Mente, abstraindo dos acidentes materiais e emocionais do corpo um sujeito racional, dotado de vontade livre porque de acordo com a razão. De facto, Kant identifica a vontade racional, autónoma e universal como o princípio da moralidade, definindo a autonomia como a propriedade que a vontade tem de legislar para si mesma através de uma máxima que se deve tornar lei universal, ou seja, *uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são, por conseguinte, uma só e a mesma coisa* (Kant, 2006, p. 122). Assim, só os seres autónomos racionais são seres morais, sendo a dignidade da natureza humana garantida pelo princípio da autonomia. Na reflexão bioética que se rege por princípios, bem como nas correntes utilitaristas, permanece a mesma tendência de abstrair o ser racional do corpo que o transporta, sem que se pondere a unidade do corpo objectivo e do corpo vivido:

Mon corps n’est ni constitué au sens de l’objectivité, ni constituant au sens du sujet transcendantal; il échappe à ce couple de contraînes. Il est moi existant. (Ricoeur, 1950)

Para se ultrapassar a dualidade Cartesiana ou a abstracção Kantiana do indivíduo racional⁹, será necessário introduzir o conceito de inteligência corpórea, de espírito incarnado, do ser que é

⁹ Note-se que, em Kant, a abstracção da vontade racional em relação ao corpo, às paixões e sentimentos que o habitam, não é aceite por todos os autores como sinónimo de desumanização, de desvinculação

corpo (mas também é mais do que o corpo) e do ser que **tem** corpo, mas não no sentido objectivável do mesmo, não como uma propriedade que podemos alienar. Alastair Campbell, em *The Body in Bioethics*, chama a atenção para o paradoxo de vivermos numa sociedade obcecada pelo corpo e simultaneamente indiferente e distante em relação mesmo. O *desaparecimento* do corpo é espelhado numa prática médica distante da narrativa do paciente e numa reflexão bioética abstracta, fora do contexto da deliberação ética que Diego Gracia propõe como um processo de reflexão regido pela prudência e balizado pelo contexto, entendido como o *texto* do caso, da identidade dos que são afectados pela decisão, mesmo que não participem na deliberação. Campbell cita Leder para descrever os processos de desaparecimento do corpo na sociedade pós-moderna, sendo esta descrição significativa para compreendermos o papel de *Avatar* na nossa revisão do significado do corpo. Segundo Leder, o corpo pode ser percepcionado como *o corpo desaparecido – the disappearing body* – e o corpo dis-aparecido - *the dysappearing body*. O primeiro conceito refere-se ao desaparecimento do corpo no horizonte do nosso olhar, na medida em que os órgãos do nosso corpo, que fazem a mediação com o mundo, desaparecem da nossa consciência enquanto realizam as suas funções (deste modo, nós podemos ver os nossos olhos reflectidos no espelho, mas não os conseguimos ver quando olhamos para a estrada que se perfila à nossa frente). Para além disso, o corpo também desaparece nos bastidores da nossa acção, de tal modo, que quando andamos de bicicleta, as funções do corpo que permitem esta actividade permanecem silenciadas, só emergindo deste pano de fundo quando o corpo nos falha: “This is the truly absent body – only perceived (...) when it fails us. Yet all I know of myself and of the world depends upon those aspects of my embodiment, which are totally outside of consciousness.” (Campbell, A. 2009, p. 8). O segundo conceito – *the dys-appearing body* – remete para a distopia, invocando assim os aspectos negativos da nossa experiência corpórea na dor e na doença. É quando o corpo nos falha, que ele se torna mais vivo na nossa consciência, tornando-se um estranho, um inimigo, na conquista dos nossos objectivos: “Thus the body appears in the form of I cannot, at odds with what I want to do, or compelling us to do other things whether we want or not. (...) Nowhere is this more clearly seen than in our mortality. Here the body, with its decreasing powers and failing senses, circumscribes our choices and finally puts na end to all our willed intentions.” (Campbell, A. 2009, p. 8) Em *Avatar*, o corpo distópico de Jake, marcado pela sua condição de paraplégico, é uma materialização, nesta narrativa de imagens e de linguagens sobrepostas, do corpo

em relação à comunidade. Como afirma Patrão Neves, “a afirmação da autonomia como valor supremo da moralidade não conduz a um individualismo fechado, mas antes se abre a um personalismo, na medida em que se estabelece como base para a constituição de uma comunidade em que todos são tomados como fim em si mesmo e nunca simplesmente como meio, de um ‘reino dos fins’” (Patrão Neves, M. C, 2001, p. 158).

desaparecido: numa cultura de imediatividade, de espectáculo, de dramatização pública do privado e de silenciamento no território privado da coisa pública, o corpo é objectivado, *coisificado*, tornado abstracto pelo desejo racionalista de um corpo puro, limpo, eternamente jovem. A transferência das funções cerebrais de Jake para o corpo do avatar traduz esta visão descartável do corpo, como já foi mencionado previamente. Por outro lado, a confusão progressiva vivenciada por esta personagem relativamente à sua identidade traduz também a abolição do tempo na sociedade pós-moderna, a desestruturação da identidade narrativa inevitavelmente inscrita no tempo e os efeitos deste caos na relação do ser humano com o ambiente:

A confiança e a fé no futuro dissolvem-se, nos amanhãs radiosos da revolução e do progresso, já ninguém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo. Sociedade pós-moderna significa, neste sentido, retracção do tempo social e individual precisamente quando se impõe cada vez mais a necessidade de prever e de organizar o tempo colectivo, exaustão do impulso modernista dirigido para o futuro, desencanto e monotonia do que é novo, esgotamento de uma sociedade que conseguiu neutralizar na apatia aquilo que a fundamenta: a mudança. (...) doravante é o vazio que nos governa, um vazio sem trágico, nem apocalipse. (Lipovetsky, G. 1983, p. 11)

2. Revisão crítica do caminho percorrido: de Pandora a Van Potter e à sociedade pós-moderna

Uma sociedade inscrita no momento fugaz – a dos humanos que invadem Pandora – é confrontada com uma sociedade – a dos Na’Vis – que liga o presente ao passado através de rituais de iniciação, projectando-se no futuro pelo sentido de responsabilidade para com o futuro da existência humana e do seu ambiente (Jonas, 2006). Jake situa-se na fronteira entre estes dois mundos, procurando manter a identidade narrativa através dos relatos que vai fazendo sobre a sua experiência, mas o desaparecimento do corpo torna esta identidade cada vez mais difusa, enevoada, até parecer um ponto no horizonte para o qual já não há retorno. Ao assumir definitivamente o corpo do avatar no final, Jake assume uma identidade incarnada, num mundo que está em construção através das narrativas que os Na’Vis passam de geração em geração, cuja persistência no tempo está intrinsecamente ligada à questão da responsabilidade e ao modo como a existência se inscreve no Ambiente. De facto, como sublinha Ricoeur, aceitar a nossa responsabilidade significa aceitar que somos os mesmos que agimos ontem e os mesmos que iremos agir amanhã. Consequentemente, só uma identidade capaz de se afirmar entre o que muda e o que permanece, situada num lugar identitário e relacional, alicerçada na narrativa co-escrita com e para os outros, consegue respeitar a responsabilidade para com as gerações futuras e preservar o ambiente. A metamorfose de Jake implica deste modo a encarnação de uma existência para a qual Pandora é algo diferente e maior do que um planeta: é o nome mítico da nossa ancoragem corpórea no mundo (Ricoeur, 1992, p. 150). Pandora apresenta-se como um

lugar que reflecte simultaneamente as utopias que nos alimentam¹⁰ e as distopias que procuramos não ver através do apagamento (impossível) da nossa vulnerabilidade. Em *Avatar*, os humanos procuram instituir na fronteira pouco nítida entre Pandora, o laboratório e a empresa de exploração mineira, lugares de passagem, mas sem história, sem relações entre os indivíduos, ou seja, *não-lugares*:

Os exemplos são reveladores: auto-estradas, supermercados, aeroportos. Os não lugares denunciam um estado de solidão radical que paralisa a busca de sentido transformando-o em consumo de informação. Nesse espaço imbuído de um mero valores de troca, os indivíduos não se relacionam entre si, nem com a história, mas apenas com textos para o vazio que lhes fornecem o modo de usar a informação e o comentário. (Azevedo, C. 1999, p. 11)

No entanto, este desígnio de criação de não-lugares na fronteira entre o mundo virtual e o real, entre a ficção dentro da ficção e a ficção cinematográfica, e entre esta e nós, espectadores, é inviabilizado quer pela vivência de algumas personagens que, de facto, estabelecem relações com os Na'Vis e renascem como identidades conscientes de si mesmas, quer pelo facto de os espectadores do filme puderem fazer uma *revisão crítica do caminho percorrido*, no que diz respeito ao conceito de identidade, ambiente e bioética. No artigo “Bioética aos 40 anos: reflexões a partir de um tempo de incertezas”, de Hossne, Pessini, Siqueira e Barchifontaine (2010), os autores propõem que esta revisão seja aplicada ao percurso da bioética, revendo o conceito potteriano de bioética como ponte para o futuro, para a sociedade e para a cidadania. Através desta ponte, afirma-se neste artigo que a bioética pode criar as condições para *sermos gestores e gestadores de um novo tempo em que a geração que nos segue, ao olhar para nós, possa testemunhar que uma utopia se tornou realidade e por isso existe futuro* (p. 168).

Em “The Rebirth of bioethics: extending the original formulations of Van Rensselaer Potter” (2003), Whitehouse, P. sugere o conceito de bioética profunda (reunindo os conceitos de bioética global de Potter e de ecologia profunda), como forma de acrescentar uma outra dimensão à noção esférica de bioética global. O adjetivo “profundo” implica uma dimensão espiritual no cerne da bioética, alargando este domínio do saber para além das fronteiras da autonomia individual, ou seja, incluindo também os valores comunitários humanos e as

¹⁰ Como sublinha Mayra R. Gomes, as utopias, embora sejam lugares imaginados como reais, implicam um movimento de retorno, alimentando os lugares reais. A autora distingue três eixos utópicos em *Avatar*: 1) a busca do progresso, da perfeição e até da imortalidade através do transporte temporário da alma humana do clonado, dependendo o transporte irreversível de uma força da natureza, neste caso um campo de forças representado pela *Árvore das Almas*; 2) a concepção da natureza como lugar de harmonia, purificação, em coexistência pacífica com os humanos; 3) a fusão do novo com o velho através das próprias técnicas de produção cinematográfica: “a geração da percepção da tridimensionalidade, para além daquela fornecida pelo jogo entre os nossos dois olhos, é coisa antiga: antes, como agora, reduz-se à polarização da cor. (...) *Avatar* é a atual experiência de ponta aguardando sua necessária superação.” (Gomes, M. 2010, p. 42)

comunidades de outros seres vivos. Nesta perspectiva de uma bioética global (ou seja de uma ética biomédica e de uma ética ambiental) e de uma bioética profunda porque baseada na espiritualidade, na intuição, e numa existência interdependente da Natureza, as relações são destacadas como o alicerce da vida com sentido humano. *Avatar* é, na sua ficção dentro da ficção, um espelho deste conceito de bioética profunda, pois em Pandora há um espaço outro – uma heterotopia – que funciona como desafio pelo avanço espiritual dos seres que o povoam e como compensação ao nosso modo de existir e que é mais centrado no Ter do que no Ser. Como assinala Mayra Gomes (2010), a compensação presente no filme funciona a dois níveis: por um lado, há a relação harmónica com a Natureza que tem sido sempre sonhada; por outro lado, no final do filme, o povo Na’Vi e os humanos que optam pelo território, pela identidade, pela cosmovisão deste povo, acabam por vencer os inimigos - “Ganhamos, no filme, a guerra que andamos perdendo em termos ecológicos” (p. 49). A heterotopia em *Avatar* é analisada por Mayra Gomes (2010), que usa este termo no sentido atribuído por Foucault:

Há igualmente, e isto provavelmente em todas as culturas, em todas as civilizações, lugares reais, lugares efectivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade, e que são uma espécie de contra-localização, espécies de utopias efectivamente realizadas nas quais as localizações reais, todas as outras localizações reais que podemos encontrar no interior da cultura são ao mesmo tempo representadas, contestadas, invertidas, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que, entretanto, sejam efectivamente localizáveis. (Foucault, 1994: 1574-1575)

Segundo Mayra Gomes, *Avatar* funciona como um espelho, no qual vemos reflectida uma imagem de nós mesmo ou da nossa cultura (p. 44), destacando o terceiro, o quarto e o sexto princípios que Foucault identifica na definição de uma heterotopia: 3) a justaposição de espaços dentro do próprio filme e enquanto filme inserido numa sala de cinema; 4) as heterocronias, ou seja, *as heterotopias de um tempo que se acumula infinitamente* (p. 46) e que em *Avatar* resulta da justaposição do tempo dos ciclos da Natureza em Pandora, do tempo urgente e violento da empresa RDA, do tempo do laboratório e do de transferência para o clonado, e finalmente do tempo vivido pelo espectador, no qual se vislumbra um tempo futuro de *ritmos contraditórios* (p. 47); 6) o carácter funcional das heterotopias que em *Avatar* surge, como já vimos, como compensação e como desafio. *Avatar* espelha, deste modo, o modo como vivemos a nossa identidade, o modo como nos relacionamos com os Outros e particularmente com esse Outro em nós – o corpo – e com o Outro onde decorre a nossa existência fisicamente determinada pelo espaço e pelo tempo – o ambiente.

A bioética profunda implica, como o próprio termo indica, uma definição integradora do ser humano, enquanto *ser incarnado*, sendo esta condição física parte da nossa espiritualidade: de facto, é por sermos condicionados espacial e temporalmente que ansiamos pela transcendência, aqui residindo a nossa espiritualidade. Esta perspectiva global e profunda da identidade e da bioética – ancorada numa projecção do ser humano para o tempo futuro e para a sua

interioridade – não permite que a autonomia individualista seja um dos alicerces fundamentais, mas antes remete para o conceito de autonomia relacional. A narrativa em Avatar espelha este *respeito pela autonomia* que se constrói na relação com o Outro, revendo o individualismo exacerbado que alimenta a procura de lucro e de controlo do povo Na’Vi, e fazendo a ponte, por contraste, com uma comunidade de partilha de saberes, poderes e prazeres, estruturada com base no conceito de existência relacional. A revisão crítica do individualismo exacerbado inscreve-se, aliás, no conceito potteriano de *conhecimento tóxico*, pelo qual Potter alertou para o perigo resultante da aplicação eticamente incorrecta do conhecimento. Numa perspectiva de bioética profunda, o conhecimento está mais próximo das narrativas que o povo Na’Vi passa de geração em geração do que da narrativa da perfeição a que todos os humanos parecem aspirar nas sociedades pós-modernas. Em Pandora, o conhecimento é um processo, um caminho, que é mais importante do que o destino que se procura atingir:

Bioethics is a key word in our lexicon. As Van and others have expressed, the term bridges science and humanities through its clinical practice, legal and philosophical aspects. Bioethics as a profession needs to shift its gaze from principals such as autonomy and professional recognition to relationships in community, intuition, and public and environmental health. (...) This job is for the human spirit. (Whitehouse, P. 2003, p. 30)

A mudança de olhar – subjacente ao refrão *I see you*, que Jake e Neytiri repetem na afirmação da sua relação – foi reivindicada pela crítica feminista como uma necessidade face a uma visão particularmente individualista e racionalista do conceito de autonomia. Nas sociedades ocidentais, a estrutura patriarcal é, segundo as correntes feministas, responsável pela caracterização do ideal da autonomia através dos conceitos de independência, auto-suficiência, e separação dos Outros, excluindo-se deste modo o valor das relações de dependência e de interconexão. Catriona Mackenzie e Nathalie Stoljar, em “Autonomy Refigured” (2000), defendem, no entanto, que os argumentos críticos de uma concepção marcadamente masculina da autonomia não devem eliminar a reflexão sobre a própria autonomia, mas sim procurar uma reconfiguração e uma reconceptualização da mesma através do conceito de autonomia relacional:

The term relational autonomy, as we understand it, does not refer to a single unified conception of autonomy but is rather an umbrella term, designating a range of related perspectives. These perspectives are premised on a shared conviction, the conviction that persons are socially embedded and that agents’ identities are formed within the context of social relationships and shaped by a complex of intersecting social determinants, such as race, class, gender, and ethnicity (Mackenzie, C; Stoljar, N., 2000, p. 4)

O processo de transferência da funções cerebrais de Jake para o corpo de um avatar baseia-se na ideia de controlo e manipulação do clonado, de tal modo, que a capacidade de autonomia deste é mapeada pela do ser humano que o habita. No entanto, o que se verifica em Pandora é que esta autonomia individualista e auto-suficiente não tem lugar num território onde a vida só existe

num sistema de inter-relações entre os Na'Vis e entre estes e a Natureza. Deste modo, o que Jake aprende de novo é como ser *autónomo em relação*, adquirindo uma perspectiva de si intrinsecamente ligada a três tipos de reconhecimento social: 1) reconhecimento dos outros e de si mesmo como alguém digno de respeito; é esta forma de reconhecimento que é violada pela empresa de exploração mineira, cuja ânsia de lucro impõe o apagamento da autonomia do povo Na'Vi; 2) reconhecimento do valor da comunidade à qual o indivíduo pertence e que em Pandora é o elo que sustenta a existência da vida, o centro de onde emana a energia que alimenta a natureza e os *Omaticaya*, simbolizado na Árvore das Almas; 3) reconhecimento das características físicas, emocionais, intelectuais e psicológicas do indivíduo, incluindo o respeito pela sua auto-estima, pelos seus valores, compromissos, ideais e pelas suas relações sociais. Quando uma comunidade impede os seus membros de se imaginarem Outros, não permitindo novas possibilidades de auto-definição e de auto-compreensão, a autonomia é posta em causa. Em Avatar, a metamorfose de Jake num corpo Outro dá-lhe a possibilidade de rever a sua identidade, bem como a identidade da comunidade onde originalmente se insere, cujos ideais de domínio e de heroicidade contrastam com o respeito pelo Outro – seja nativo, seja elemento da Natureza – presente na comunidade dos Omaticayas. Como afirmam Beauchamp e Childress, na sexta edição de *Principles of Biomedical Ethics (2009)*, o princípio ético não é a autonomia, mas sim o respeito por esta qualidade dos seres humanos que lhes permite decidirem com base em escolhas pessoais. Por outro lado, este respeito deve cumprir-se não apenas numa atitude de não ingerência nas decisões dos outros, mas também na criação de condições para que essas decisões possam ser tomadas de modo livre e informado:

To respect autonomous agents is to acknowledge their right to hold views, to make choices, and to take actions based on their personal values and beliefs. Such respect involves respectful *action*, not merely respectful attitude. It requires more than noninterference with others' personal affairs. It includes, in some contexts, building up or maintaining others' capacities for autonomous choice while helping to allay fears and other conditions that destroy or disrupt autonomous action. (Beauchamp & Childress, 2009, p. 103)

Se nos recordarmos dos rituais de iniciação dos Omaticayas para que Jake aprendesse a voar com o seu dragão, podemos ver aí espelhada esta atitude de construção das condições para que o Outro possa afirmar a sua identidade e tomar as suas decisões. Curiosamente, em Pandora, esta atitude e acto construtivo da autonomia do Outro implica o respeito pela própria Natureza, presente, por exemplo, no ritual de celebração do espírito que se liberta depois da morte, mesmo que o ser morto seja um animal que põe a nossa vida em risco. *Avatar* cumpre-se assim como utopia realizada num mundo virtual, criando as condições para que nós, espectadores e cidadãos do mundo experimentemos essa utopia e tomemos consciência das distopias que comprometem o futuro da humanidade e da Terra. Pela sua dimensão tridimensional, a narrativa de Avatar transporta-nos para um espaço outro onde nos reconhecemos, onde o familiar se torna estranho, onde experimentamos o verdadeiro significado do clamor final da *Carta da Terra*:

Que o nosso tempo seja lembrado pelo despertar de uma nova reverência diante da vida, por um compromisso firme de alcançar a sustentabilidade, pela rápida luta pela justiça, pela paz e pela alegre celebração da vida (Boff, 2009)

Conclusão

Sandra Shapshay, em *Bioethics at the movies*, identifica quatro funções que os filmes podem desempenhar na reflexão bioética, as quais se aplicam a esta análise de *Avatar* como espelho de utopias e distopias, como uma narrativa capaz de nos fazer reflectir sobre a nossa conduta com e para os Outros, afirmando o espaço virtual como um lugar no sentido previamente referido: um espaço onde *fazemos algo com o que nos acontece*:

- A primeira função consiste em providenciar um determinado tipo de conhecimento moral, pois, como afirma Nussbaum, “narrative art often encourages filmgoers to gain an *emotional understanding of people unlike themselves*, and this likely to have a humanizing effect on moral reasoning.” (Nussbaum, 1995). *Avatar* convida-nos a uma revisão da forma como conceptualizamos a nossa identidade enquanto seres humanos, inseridos num espaço e num tempo, cuja existência implica uma integração do corpo e da mente, em relação constante com a comunidade e o ambiente.
- A segunda função remete para o carácter pedagógico das narrativas cinematográficas, na medida em que estas nos oferecem ilustrações de questões filosóficas que nos comprometem emocionalmente, abrindo espaço à deliberação ética: *we should see films’ greatest role in the philosophical enterprise as pedagogical, as a complement to writing by philosophers* (Shapshay, S. 2009, p. 5). Pandora, espaço virtual dentro de outro espaço ficcional, expõe-nos ao contraste entre a Natureza impoluta que abriga e a ditadura do individualismo, da indiferença ao Outro, do prazer e do sucesso individual¹¹ que caracteriza a acção da empresa de exploração mineira, a RDA, e do seu contingente de mercenários formado por ex-militares, através dos quais a violência da guerra é transposta para o mundo dos Na’Vis.

¹¹ Daniel Serrão identifica cinco pilares da pós-modernidade: 1) o pilar da dúvida, da incerteza, tanto no campo filosófico, como no da religião; 2) o pilar da ditadura do sucesso pessoal, cujo subproduto é a religião do eu individual e do bem-estar pessoal; 3) o desinteresse pelos outros, numa cultura que glorifica a indiferença e não a solidariedade no plano social; 4) a ditadura do prazer, recusando-se todo e qualquer sofrimento; 5) a autonomia pessoal, erigida numa religião do eu, a postura de um egocentrismo radical: “Nestes cinco pilares assenta o pós-modernismo claramente egocêntrico, onde as pessoas estão a viver ávidas de prazer e de sucesso, de exposição mediática, de desinteresse pelos outros e livres dos constrangimentos que as certezas científicas, filosóficas e religiosas davam às pessoas ao longo das suas vidas.” – Serrão, D. 2010. “A dignidade humana no mundo pós-moderno”, p. 197.

- A terceira função consiste em dar aos espectadores uma interpretação das ideias filosóficas presentes nas narrativas dos filmes: “some illustrations of philosophical claims work as thought experiments which interpret, elaborate and further the more bare philosophical claim of which it is an illustration.” (Shapshay, S. 2009, p. 6). No caso de *Avatar*, a versão 3D permite que esta interpretação seja construída com base na experimentação de pensamento, possibilitada pelo transporte das personagens para os corpos dos avatares e pelo transporte dos espectadores para os espaços justapostos da narrativa: o espaço da empresa RDA, o espaço do laboratório, o da Natureza em Pandora, e o da sala de cinema vs espaços outros onde a existência humana decorre.
- A quarta função está subjacente à terceira e consiste na possibilidade que os filmes nos oferecem de experimentar em pensamento realidades outras sobre as quais somos chamados a deliberar, aqui e agora, mesmo que a realidade retratada se situe num futuro distante, como parece ser o caso de *Avatar* – cuja acção se passa em 2154. Apesar da distância temporal, como já vimos, este filme espelha muito da nossa cultura e da nossa identidade numa era pós-moderna, chamando a atenção para a dissolução do sujeito e concomitante focalização no corpo objectivável, sem a dimensão metafísica.

Avatar transporta-nos para Pandora, constituindo-se como uma utopia pela virtualidade das imagens que não habitam nenhum lugar, mas que modelam porque unem o que tendemos a dividir: ficção e realidade, imaginação e razão, corpo e mente, humanidade e ambiente. Tal como Jake tem de optar por uma cosmovisão, também nós somos chamados a deliberar sobre o sentido da vida humana, atestando a nossa identidade, no sentido que Ricoeur lhe atribui: a atestação está presente quando a certeza de sermos os autores do nosso próprio discurso e dos nossos próprios actos se transforma na convicção de julgarmos e de actuarmos bem numa aproximação momentânea e provisória da vida boa. Só através desta consciência da nossa identidade integrada e integradora podemos assumir a responsabilidade pelo Outro e perante Outro, criando as condições para que as gerações futuras possam existir:

*A árvore existe e continua para fora da tua accidentalidade suprimida. O que te distingue e oprime é o pensamento que a pedra não tem para se executar como pedra. E as estrelas, e os animais. Funda aí a tua grandeza se quiseres, mas que reconheças e aceites a grandeza que te excede. (...) O dia acaba devagar. Assume-o e aceita-o. É a palavra final, a da aceitação. (...) Pensa com a grandeza que pode haver na humildade. Pensa. Profundamente, serenamente. Aqui estou. Na casa grande e deserta. Para sempre. (Vergílio Ferreira, *Para Sempre*, pp. 301-2)*

Referências bibliográficas

- Azevedo, C. 1999. “ O Lugar da Literatura”. *Revista da Faculdade de Letras Línguas e Literaturas*. Porto, XVI, pp. 9-22.
- Beauchamp, T. and Childress, J. 2009. *Principles of Biomedical Ethics* (6th Edition). New York: O.U.P.
- Bindé, J.(ORG). 2001. *Keys to the 21st Century*. Paris: Unesco Publishing.
- Campbell, A. 2009. *The Body in Bioethics*. New York: Routledge.
- Ferreira, V. 2008. *Para Sempre*. Lisboa: Quetzal.
- Gomes, M. 2010. “Avatar: entre utopia e heterotopia”. *Matrizes, Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo*, Vol.3, nº 2, pp. 35-49.
- Hossne, W.; Pessini, L.; Siqueira, E.; Barchifontaine, C. 2010. “Bioética aos 40 anos : reflexões a partir de um tempo de incertezas”. *Revista Portuguesa de Bioética*. Coimbra: Edição do Centro de Estudos de Bioética, nº 11, pp. 141-172.
- Kant, I. – *A Metafísica dos Costumes*. (trad. Filipa Gottschalk). Lisboa: Lisboa Editora, 2006.
- Lipovetsky, G. 1983. *A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. 2000. (ed.) *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford: O.U.P.
- Nussbaum, M. 1995. *Poetic Justice*. Boston: Beacon Press.
- Patrão Neves, M. C. 2001. “A problemática Contemporânea da Autonomia Moral”. In: *Temas Fundamentais de Ética. Actas do colóquio de homenagem ao Prof. P. Roque Cabral*, S.J. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 143-178.
- Ricoeur, P. 1990. *Oneself as Another*. (transl. Kathleen Blamey). Chicago: Chicago University Press.
- Ricoeur, P. 2001. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. 1996. *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney. London: Sage Publications

Ricoeur, P. 1950. *Philosophie de la volonté. Le volontaire e l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne.

Serrão, D. “A Dignidade humana no mundo pós-moderno”. *Revista Portuguesa de Bioética*. Coimbra: Edição do Centro de Estudos de Bioética, nº 11, pp. 191-199.

Shapshay, S. (ed.) 2009. *Bioethics at the movies*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Whitehouse, P. 2003. “The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter”. *The American Journal of Bioethics*, 3: 4, 26-31. First published on: autumn 2003.