



# Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 2    Número 1    2016    ISSN 2446-7413

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de filosofia.

### Apoio:



## **Grupo PET Filosofia 2016**

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Caroline de Paula Bueno

Cássio Candido Ribeiro

Charles Eriberto Wengrat Pichler

Douglas Alves de Macedo

Guilherme Gonçalves Ribeiro

Katyana Martins Weyh

Kimberly Dinnebier Bandeca

Leonardo Abel Martinazzo

Nilson Rodrigo da Silva

Suellen Dantas Godoi

## **Conselho Editorial**

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE), César Augusto Battisti (UNIOESTE), Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE), Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE), Libanio Cardoso (UNIOESTE), Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE), Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE), Paulo César Konzen (UNIOESTE), Pedro Gambim (UNIOESTE), Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE), Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE).

## **Conselho Científico**

Cristiano Perius (UEM); Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR); Ernildo Jacob Stein (PUC/RS); Evanildo Costeski (UFC); José Fernandes Weber (UEL); Marcos José Müller (UFSC); Mirian Donat (UEL); Sirio Lopez Velasco (FURG); Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA).



## Apresentação

O terceiro número da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais uma edição primada pelo rigor e pela originalidade, marcando, indelevelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Nessa direção, no âmbito de seu formato, como de praxe, o número inicia com a edição da secção de Entrevistas, cujo convidado é o ex-tutor do Programa PET, Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. O docente reconstitui seu próprio percurso intelectual na Filosofia, seu trabalho na UNIOESTE, sua experiência com o Grupo PET, e, ademais, a perspectiva que se abre, em termos de política de pós-graduação, na Universidade, especialmente, o Programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia.

A segunda secção é composta de oito colaborações no formato de artigos. Assim, como é do perfil da Revista, a edição é prestigiada com a contribuição resultante das pesquisas individuais desenvolvidas em seminários pelos acadêmicos bolsistas ou demais alunos do Curso, além, é claro, de transpor todo caráter endógeno, abrindo, pois, espaço para a colaboração externa de autores (em diferentes níveis de formação) vinculados a outras instituições. O primeiro artigo, “Problemas e perspectivas no pensamento de uma ética-ontológica em Heidegger” de **Saulo Sbaraini Agostini** se dedica a comentar uma problemática decisiva no interior da obra heideggeriana, qual seja, o estatuto da ética. Para tanto, o autor retoma o espírito e a letra da memorável carta *Sobre o Humanismo*, texto este em que Heidegger ensaia algumas notas visando explicitar as relações entre ética e ontologia. Essa leitura é acompanhada também de algumas críticas dirigidas por autores

contemporâneos à perspectiva heideggeriana do *ethos*, sem, no entanto, desconsiderar importantes conceitos de *Ser e Tempo*, sob o horizonte de uma relação do habitar-ético do *Dasein* em meio a ontologia fundamental. **Marília Mendonça de Souza Leão Santos** em, “A genealogia intersubjetiva da responsabilidade: sensibilidade como *lócus* da epifania em Emmanuel Levinas”, formula uma breve exegese genealógica da “responsabilidade” desde a obra levinasiana. A partir da radicalização da “sensibilidade” trata-se de, inicialmente, problematizar a estratificação da “subjetividade” em *Totalidade e Infinito* (1961), contemplando, inclusive, seus momentos basilares e distintivos desde o registro pré-objetivo da fruição. O artigo conclui apontando para o estatuto originário da sensibilidade na “ética metafenomenológica” de Levinas. Em, “Antonin Artaud: *pour en finir avec le jugement de Dieu* e Artaud contra o juízo dos psiquiatras”, **Gilmar Henrique da Conceição** e **Ana Carolina Acom** retratam a figura de Artaud, que conforme Deleuze, visa desconstruir o universo do “juízo”, desbravando, pois, um novo continente. Será por meio de sua “escrita de sangue” e desenvolvimento do sistema da crueldade que Artaud inverte qualquer subjugo moral ou outras amarras que impedem o pensamento de pensar. Ora, se aos olhos de Montaigne, temos uma propensão para a crueldade, em Artaud, o teatro da crueldade propõe mudanças na atuação, na estruturação das peças, bem como na relação do teatro com o público, buscando perturbar os repousos dos sentidos. No texto, “El papel mediático del ídolo futbolístico en Latinoamérica: un estudio de caso”, **Sirio López Velasco** advoga a tese de que, em sociedades submetidas a crises recorrentes, a grande imprensa trata de inculcar, em boa parte da sociedade golpeada em sua autoestima, a dupla ilusão de que é valiosa na figura de um herói desportivo milionário e de que o futebol pode permitir aos seus filhos acesso ao restrito círculo dos ricos e

famosos. No artigo, “A crise da democracia consensual tematizada a partir da perspectiva da filosofia política de Rancière”, **Ester Maria Dreher Heuser** e **Hubertus David de Moura Reijrink** tematizam, desde a obra de Rancière, o aparente paradoxo nas recentes manifestações sociais, em especial os protestos que tomaram corpo, em junho, de 2013, no Brasil. Tais movimentos geraram duas avaliações supostamente opostas: uma de crise democrática; outra de fortalecimento democrático-político. Com o intuito de mostrar que ambas as avaliações são válidas e nem por isso contraditórias, o artigo toma por base as lições de Rancière e busca, num primeiro momento, estabelecer os principais elementos que caracterizam a atividade política e seu respectivo contraponto à luz do conceito de “polícia”. Após, conceitua-se a proposta democrática desenvolvida por Rancière baseada no dissenso, contrapondo-se ao princípio do consenso com o objetivo de elucidar o aparente paradoxo supramencionado. No texto, “Linguagem e hermenêutica bíblica na filosofia de Benedictus de Spinoza”, **Carlos Wagner Benevides Gomes** expõe o problema da crítica à linguagem e da interpretação em Spinoza em trabalhos como a *Ética*, *Tratado da Correção do Intelecto*, *Breve Tratado* e outros escritos. A tese é a de que, mesmo que não sistematizados pelo autor, existem alguns problemas linguísticos e interpretativos fundamentais para a elaboração de seu método racionalista. Isso se torna mais claro quando se explicita sua hermenêutica bíblica a partir do método histórico-crítico, na obra *Tratado Teológico-Político*, e de uma gramática da língua hebraica que consagrou Spinoza como um dos primeiros exegetas da modernidade. Em “A problemática da transfusão de sangue em pacientes Testemunhas de Jeová: autonomia e beneficência”, **Julio Tomé** apresenta possíveis aplicações dos princípios bioéticos de respeito pela autonomia e beneficência, elaborados por Beauchamp e Childress

no livro *Princípios de Ética Biomédica*. Trata-se de casos que envolvem pacientes que, uma vez professos ‘testemunhas de Jeová’, necessitam de transfusão de sangue. Para tanto, serão utilizados dois casos hipotéticos. O primeiro questiona até onde se sustenta o princípio de autonomia do paciente ao aceitar ou recusar um tratamento considerado essencial para a sua vida. O segundo põe em questão sobre como o ‘fazer o bem ao paciente’ do médico, quando se trata de uma criança filha de testemunhas de Jeová que ainda não tem uma autonomia estabelecida.

Por fim, a Revista edita a “Secção de Tradução”, com os capítulos 1 e 2 do Ensaio VII: “Do raciocínio” (*Of reasoning*), da obra *Essays on the intellectual powers of man* (Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos) do filósofo escocês Thomas Reid (1710-1796). Cabe ressaltar que esse projeto é oriundo de uma das atividades de planejamento do Grupo PET, qual seja, a “Oficina de Tradução” que fora tutorada pelo Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte, docente do Curso, a quem, agradecemos, desde já, pela acolhida, disposição e competência com a qual conduziu esse trabalho.

Dito isso, com esse terceiro número, a Revista alavanca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico. Que todos sejam bem-vindos! Ótimo experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
Tutor do PET/Filosofia, Gestão (abril/2013-março/2016)

Profª Drª Ester Maria Dreher Heuser  
Tutora do PET/Filosofia, Gestão (abril/2016-março/2019)

## SUMÁRIO

**Entrevista com o professor Wilson Frezzatti – 13**

REVISTA DIAPHONÍA

**Problemas e perspectivas no pensamento de uma ética-  
ontológica em Heidegger – 23**

SAULO SBARAINI AGOSTINI

**A genealogia intersubjetiva da responsabilidade: sensibilidade  
como *locus* da epifania em Emmanuel Levinas – 36**

MARÍLIA MENDONÇA DE SOUZA LEÃO SANTOS

**Antonin Artaud: *pour en finir avec le jugement de Dieu*, e Artaud  
contra o juízo dos psiquiatras – 60**

GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

ANA CAROLINA ACOM

**El papel mediático del ídolo futbolístico en Latinoamérica: un  
estudio de caso – 93**

SIRIO LOPEZ VELASCO

**A crise da democracia consensual tematizada a partir da  
perspectiva da filosofia política de Rancière – 109**

HUBERTUS DAVID DE MOURA REIJRINK

ESTER MARIA DREHER HEUSER

**Linguagem e hermenêutica bíblica na filosofia de Benedictus de  
Spinoza – 133**

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

**A problemática da transfusão de sangue em pacientes  
Testemunhas de Jeová: autonomia e beneficência – 169**

JULIO TOMÉ

**(Tradução) Ensaio VII – Sobre o Raciocínio, Capítulos 1 e 2  
(*Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos*):**

**Capítulo 1: Do Raciocínio em geral – 184**

**Capítulo 2: Se a moralidade é suscetível de demonstração – 192**

THOMAS REID



## ENTREVISTA – REVISTA DIAPHONÍA – v. 2, n. 1 – 2016

Nesse número, a *Diaphonía* entrevista o quarto tutor do PET, o Professor Doutor Wilson Antonio Frezzatti Jr, a quem, desde já, agradecemos, pelo aceite do convite.

D [Diaphonía]

W [Wilson Antonio Frezzatti Jr]

D<sub>1</sub> – O senhor poderia retratar um pouco acerca de sua biografia, formação, e que motivou o interesse pela Filosofia?

W<sub>1</sub> – Nasci na cidade de São Paulo, em 1961. Fiz o curso de Farmácia-Bioquímica, modalidade FÁRMACO-Medicamentos, na USP (Universidade de São Paulo) (1979-1983). Nesse período, fui bolsista de Iniciação Científica da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo), com pesquisa em Farmacologia molecular (ação de anestésicos locais em membrana celular). Iniciei mestrado na mesma área no Instituto de Química: ação de antimaláricos em membrana celular. Por problemas particulares, não concluí o mestrado e fui trabalhar em uma rede de farmácias de manipulação em São Paulo (Biofórmula e Biofarma Scienca). Após alguns anos, fui trabalhar na área de informática médica no Hospital das Clínicas da USP. Em 1992, iniciei a graduação em Filosofia na USP. Por que Filosofia? Pela confluência de três histórias: no Segundo grau (atual Ensino Médio) li alguns volumes da coleção “Os Pensadores”, entre eles Nietzsche, e não entendi nada: algumas coisas ficaram me instigando por anos sem encontrar uma resposta; minha vida profissional não me satisfazia e eu sentia a necessidade de encontrar algo que realmente gostasse de fazer; uma tendência a questionar as

coisas: por exemplo, durante meus experimentos bioquímicos, perguntava-me se os meus resultados seriam diferentes caso o modelo teórico da estrutura da membrana celular fosse outro. Durante a graduação de Filosofia, descobri que gostaria de seguir a carreira acadêmica: fiz mestrado (as críticas de Nietzsche contra Darwin, 1998-2000) e doutorado (a superação da dualidade cultura-biologia pela fisiologia nietzschiana, 2000-2004) na USP, sob orientação da Prof. Dra. Scarlett Marton. Desde 2001, sou professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo. Desde então sou feliz em realizar atividades de ensino, orientação, pesquisa e em participar de programas como o PET (fui tutor em 2010-2013). Hoje sou professor associado e, além da graduação, atuo no mestrado e no doutorado em Filosofia na UNIOESTE. Sou também professor colaborador do mestrado em Filosofia na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Minha pesquisa atual trata da relação entre a filosofia de Nietzsche e a biologia, a psicologia e a fisiologia do século XIX. Encontrei alguma resposta na Filosofia? Não, o que mais atraiu à Filosofia foi o seu constante questionamento, o não se acomodar às aparentes soluções definitivas.

D<sub>2</sub> – Agora, mais especificamente, sobre o seu percurso teórico ensejado pela obra de Nietzsche. O professor realizou uma estada na França, onde desenvolveu parte de sua pesquisa pós-doutoral. Até que ponto essa vivência não só intelectual, mas cultural, tem sido significativa?

W<sub>2</sub>– Fiz duas pesquisas pós-doutorais. A primeira em Paris, na França, em 2009-2010, sob supervisão do Prof. Dr. Patrick Wotling (Université de Reims): as leituras de Nietzsche da psicologia

experimental francesa; a segunda na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 2014-2015, sob a supervisão do Prof. Dr. Gustavo Caponi: o papel das noções de nutrição e reprodução nas concepções de vida da biologia do século XIX. As pesquisas pós-doutorais, comumente chamadas de pós-doutorado, são muito importantes porque nos proporcionam um período de tempo para que nos dediquemos exclusivamente à pesquisa. Esse tempo permite que consolidemos uma pesquisa já iniciada ou que iniciemos um novo projeto de pesquisa. Seus resultados ecoam por vários anos, seja na forma de publicações ou conferências, seja nos programas de disciplinas da graduação ou da pós-graduação ou mesmo em temas para grupos de pesquisa. A importância da pesquisa pós-doutoral é maior ainda quando se ela se realiza em outro país. Neste caso, além da vivência intelectual, temos também a experiência cultural. Além do desenvolvimento das habilidades em uma língua estrangeira, a França permite uma experiência bastante alargada: a quantidade de museus e de eventos culturais é enorme. Mas quero destacar o aspecto que para mim foi o mais importante: viver em um país onde a cidadania está bastante desenvolvida fez-me perceber o quanto nosso país ainda precisa andar para chegar num patamar semelhante: oportunidades culturais, educação, transporte, saúde, urbanismo, etc. Fez-me ver que nós, professores e estudantes universitários, temos uma grande responsabilidade em contribuir para a conquista de uma melhor cidadania para todos.

D<sub>3</sub> – Nas últimas décadas, com a criação do GEN [Grupo de Estudos sobre Nietzsche], sob a coordenação de sua ex-orientadora, a professora Scarlett Marton (USP), projetou-se um vivo interesse pela obra do pensador alemão. O Senhor também coordena o GT/Nietzsche, vinculado à ANPOF. Qual a sua avaliação dessas

iniciativas? Quais seus projetos atuais e futuros nessa perspectiva?

W<sub>3</sub> – O GEN em 2016 completa 20 anos de existência. Além das reuniões dos grupos de estudos, a professora Marton deu início aos “Encontros Nietzsche” (em 2015, teve sua 37ª edição), ao periódico “Cadernos Nietzsche” (em 2015, número 37) e à coleção “Sendas & Veredas” (em 2015, atingiu mais de 20 livros sobre Nietzsche). A prof<sup>a</sup>. Marton também teve participação decisiva na criação do GT-Nietzsche da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), do qual sou coordenador desde 2010. O Grupo de Trabalho (GT) reúne os principais pesquisadores de Nietzsche do país e realiza reuniões anuais para discussão de trabalhos e proposição de atividades. Acho que iniciativas como essa são importantes num duplo aspecto: a) promove um fórum qualificado para debate e desenvolvimento de ideias entre os pesquisadores especialistas; e b) cria um espaço heterogêneo para divulgação e debate que congrega pesquisadores, alunos de graduação e pós-graduação, mas também outros interessados. Aqui, em Toledo, desde 2007, realizamos grupos de estudos sobre as obras de Nietzsche ou temas afins. A pretensão é aprofundar cada vez mais esses estudos, sem perder o caráter de pluralidade de seus participantes. A realização de eventos sobre Nietzsche também está em nossos planos. Quanto ao GT e ao GEN, incentivamos nossos estudantes de Nietzsche a participarem sempre de seus eventos.

D<sub>4</sub> – Conte-nos sobre a sua experiência na UNIOESTE como instituição.

W<sub>4</sub> – A UNIOESTE tem um significado afetivo muito importante para mim: foi aqui que eu pude e ainda posso me realizar profissionalmente. A liberdade que temos para efetivar nossos

projetos de pesquisa e de extensão é bastante grande. Além de exercer atividades de ensino, pesquisa e extensão, tive a oportunidade de atuar em cargos administrativos e diversas comissões, o que penso ser essencial para compreender o funcionamento de uma universidade. Não posso deixar de mencionar o aprendizado que nos proporciona os eventos do curso de Filosofia, em especial o nosso já tradicional e nacionalmente reconhecido Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea (em 2015, 20ª edição). É claro que temos problemas de verbas e, por vezes, uma burocracia excessiva e ultrapassada, os quais em parte – e apenas em parte – são efeitos das esferas estaduais e federais. Acredito, no entanto, que todos nós – professores, funcionários e estudantes – temos a responsabilidade de trabalhar para que nossa instituição melhore cada vez mais, não podemos nos acomodar e esperar que as coisas por si mesmas mudem.

D<sub>5</sub> – A sua presença no PET, desde a implantação do Programa, em 1992, tem sido vital. Que balanço, o professor faz hoje, de mais essa experiência?

W<sub>5</sub> – Minha experiência como tutor (2010-2013) foi fundamental para minha formação profissional. A formação é um processo que nunca cessa. Entre vários outros, cito os desafios que considero os mais importantes postos pelo PET na Filosofia: criar atividades que integrem pesquisa, ensino e extensão; respeitar o caráter de multiplicidade da Filosofia; incutir o senso de responsabilidade nos bolsistas; integrar as atividades ao projeto pedagógico do curso de graduação; integração com outros PETs; evitar a especialização precoce dos bolsistas provocada pelos projetos de pesquisa; e não deixar que os petianos se sintam ou sejam vistos

pelos colegas como alunos especiais ou extraordinários. Esses desafios, além de exigir um conhecimento global da Universidade, aumentando a integração entre todos os atores envolvidos, contribuem muito para o desenvolvimento profissional do tutor e dos bolsistas, qualificando-os para as atividades futuras. Na Filosofia, não é muito fácil encontrar atividades que, ao mesmo tempo, ajam nos âmbitos do ensino, da pesquisa e da extensão. Mas não podemos esquecer que o PET é um programa de formação global que toca a própria essência da Universidade. A nossa atual Constituição Federal (1988) define em seu Artigo 207: “As universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão”. Quero crer que não me saí mal frente a esses desafios e que conseguimos (os bolsistas, os professores colaboradores e eu) produzir muitas atividades interessantes para a UNIOESTE e a Comunidade externa. Quero destacar duas atividades: os minicursos de estética e filosofia da arte, ministrados no contexto dos cursos de pintura da Profa. Edy Braun, e o programa “The blue Soul of Blues” (uma reflexão sobre a melancolia, a música e a história), difundido pela Kula Web Radio da UNIOESTE. Não posso deixar de agradecer o envolvimento dos professores do curso de Filosofia e mesmo de outros cursos, dos funcionários e dos petianos: sem eles não teríamos concluído nenhuma atividade.

D<sub>6</sub> – Hoje contamos com o Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* (Nível Mestrado/Doutorado). Que significado esse projeto expressa para a UNIOESTE e, em especial, para o Curso de Filosofia?

W<sub>6</sub> – Não podemos nunca falar o suficiente acerca da importância do Mestrado e do Doutorado para um curso, uma

instituição e até mesmo para uma região. A instituição deixa de ser “apenas” um centro de cursos de graduação e passa a ser um centro de pesquisa e formação mais amplas e aprofundadas, o que significa também receber mais verbas estaduais e federais. A região, a instituição e o curso tornam-se também “importadores” de intelectos e não são mais apenas “exportadores”: a personalidade ou o caráter definido do curso, necessário para uma pós-graduação *stricto sensu*, atrai estudantes e docentes de vários lugares. A interlocução com outros centros de excelência nacionais e internacionais tende a incrementar ainda mais o processo de formação de pessoal e de produção de conhecimento. Para o nosso curso de Filosofia (35 anos em 2015), o doutorado representa o reconhecimento de uma história de lutas e conquistas que, apesar disso, ainda não chegou ao fim.

D<sub>7</sub> – Qual sua opinião sobre a disciplina Filosofia no ensino médio e sobre a formação filosófica na universidade? Qual a relação com políticas públicas?

W<sub>7</sub> – Durante meu segundo grau (1977-1978), eu não tive a oportunidade de ter a disciplina de Filosofia, pois o regime militar a havia retirado do currículo. Esse foi o motivo de eu ter comprado com minha mesada alguns volumes da coleção “Os Pensadores”, conforme falei acima. Queria saber o que era a Filosofia. Acho que é uma disciplina tão importante quanto Português, Matemática, História, Geografia, Biologia, Química, Física, etc. Não somente porque instiga a reflexão, mas porque está na base de nossa civilização – tanto a aceitação quanto a rejeição da Filosofia: não podemos compreender nosso mundo sem conhecer a Filosofia e sua história. No entanto, não podemos cair no que considero os extremos da justificativa da presença da Filosofia no Ensino Médio,

um no sentido geral e outro no sentido específico: a) Ela não é responsável por “ensinar a pensar” (seja lá o que for isso), não deve ser uma espécie de base para todas as outras disciplinas; b) mas também não é responsável por criar “gênios filosóficos” (também seja lá o que for isso). Ao discutir temas como Homem, Natureza, Conhecimento e Ação por meio de uma variedade de textos filosóficos, acredito que a disciplina já dá uma enorme contribuição à formação do cidadão. O cidadão é a base de qualquer política pública, o que afasta qualquer resquício de paternalismo ou assistencialismo. No Ensino Superior, há algumas questões que me preocupam. Há a discussão bizantina de que se o fazer filosófico deve ou não prescindir da história da Filosofia. É óbvio, para mim, que, por mais original que sejamos, estamos sempre dialogando com a tradição e com nossa época. Apesar de alguns pontos positivos, vejo que avaliações gerais como o Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (*ENADE*) tendem a produzir uma uniformização dos cursos de graduação, o que faz com que eles percam suas características específicas: as ementas tendem a tornarem-se genéricas e superficiais. Do mesmo modo que o vestibular acabou forçando o Ensino Médio a ter como objetivo ensinar a “passar no vestibular”, vejo que alguns cursos de graduação já têm como preocupação ensinar a “passar no ENADE”, promovendo “intensivões” antes da prova. Vejo ainda que o exagero dos critérios quantitativos na avaliação dos programas de pós-graduação provoca uma corrida para a publicação de artigos e livros e para a realização de eventos. É impossível lermos tudo o que é produzido e participarmos de todos os eventos em nossa especialidade. Tenho dúvidas da qualidade e da profundidade das atividades produzidas na velocidade exigida pelos critérios de avaliação. Além disso, esse

processo acirra a competição entre os programas e entre os próprios professores de um mesmo programa. Há quem pense que só há inovação e produção se houver pressão e competição, mas sinceramente eu não sei. Por outro lado, sabemos também que há pesquisadores e professores que passam anos sem publicar nada, e, acredito, temos que dar um retorno à sociedade. Enfim, trata-se de uma questão bem difícil, com várias facetas. A pergunta pedia minha opinião, e temos aqui nada mais que isso: apenas meu ponto de vista sobre essas questões.

D<sub>8</sub> – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país? Que desafios, a área tem, pela frente?

W<sub>8</sub> – Bem, essa é a pergunta mais difícil de responder. Alguns acontecimentos me deixam otimista, por exemplo, a conquista de nosso doutorado e a ampliação da pós-graduação *stricto sensu* no Brasil. Até a década de 60 ou mesmo de 70, a regra era fazer mestrado e doutorado no exterior, não havia pós-graduação em Filosofia no Brasil. Hoje temos até professores estrangeiros fazendo pós-doutorado em nosso país. O crescimento da variedade de filósofos e temas estudados, e o aumento de grupos de estudos, de eventos e de publicações – estes três últimos até um certo ponto – mostram o vigor da Filosofia no Brasil. No entanto, há outros acontecimentos que realmente me desanimam: estamos assistindo, há alguns anos, uma diminuição dos cursos de graduação leigos (não ligados a instituições religiosas) e dos vestibulandos interessados em cursar Filosofia. É verdade que esses problemas atingem de modo geral os cursos de licenciatura. De qualquer forma, o espírito de que “um curso que não é produtivo deve fechar” continua nos ameaçar. Isso me lembra do início da década de 1980, quando eu cursava

Farmácia na USP: o governador biônico Paulo Maluf queria fechar alguns cursos porque teriam poucos alunos, lembro-me agora de Sânscrito e Chinês. É possível imaginar uma faculdade de Letras numa universidade de excelência sem esses cursos? Penso que a presença, no Ensino Médio, dos extremos acima mencionados pode ser prejudicial à permanência da Filosofia no Ensino Médio. Ainda mais quando sabemos que muitos defendem mais espaço para as disciplinas de Português e de Matemática, pois “a escola tem como objetivo instruir o aluno, para que ele consiga emprego”. É essa mesma a função primordial da escola? Somos trabalhadores e consumidores antes de sermos seres humanos? Talvez precisemos de um novo Renascimento ou Iluminismo. Temo também que o exagero da avaliação quantitativa da pós-graduação mencionado acima transforme a produção filosófica em algo para consumo imediato, sem profundidade. Podemos avaliar a qualidade e o impacto de um livro ou de um artigo apenas no ano em que ele foi publicado? Enfim, somando e pesando tudo, talvez eu seja mais pessimista do que otimista sobre o futuro da Filosofia. A maioria dos desafios é comum entre a Filosofia e as áreas da cultura, da educação e da ciência. No entanto, penso que a Filosofia não está restrita à Academia: a Filosofia, uma das mais antigas produções da humanidade, é maior que a universidade e o sistema de educação. De algum modo, sua história continuará.

Agradeço ao Prof. Dr. Claudinei e ao PET pela oportunidade de expressar alguns dos meus atuais pensamentos.

**Problemas e perspectivas no pensamento de uma ética-ontológica em Heidegger**

**Problems and perspectives in Heidegger's ethics-ontologic's thinking**

SAULO SBARAINI AGOSTINI<sup>1</sup>

**Resumo:** Heidegger nunca dedicou um escrito específico para realizar um tratado ético. Contudo, na carta Sobre o Humanismo ele lança notas aclarando o que seria a relação entre ética e ontologia. Nesta perspectiva, pretendemos apresentar problemas na concepção de ética-ontológica conjuntamente às críticas feitas pelos filósofos contemporâneos ao pensar heideggeriano do *ethos*, bem como apontar caminhos de possíveis interpretações dos principais conceitos de Ser e Tempo, cujo sentido se direcionam a uma relação do habitar-ético do Dasein em meio à ontologia fundamental. Não pretendemos resolver o problema, mas por à lume estas problemáticas sobre o tema a ser pesquisado.

**Palavras-chave:** Ética. Ontologia. *Ethos*.

**Abstract:** Heidegger has never intended to written, specifically, an ethic treated. But, at the letter on 'Humanism' he gives notes about what should be the relation between ethic and ontologie. In this perspective, we pretend present problems to the conception of ethic-ontologic together to critics by the contemporary philosophers for Heidegger notion of *ethos*, also to point paths for possible interpretation of the principal conceptions of Being and Time, which the meaning direct itself for a relation to habit-ethic of Dasein in the fundamental ontologie. We don't pretend to resolve the problems, however we intend to clarify about the theme to be researched.

**Keywords:** Ethic. Ontologie. *Ethos*.

---

<sup>1</sup> Ex-acadêmico bolsista do Grupo PET/Filosofia da UNIOESTE. Atualmente cursa o Programa de Mestrado em Filosofia na UFPR.

## Introdução a *Ser e Tempo* e colocação do problema

Heidegger, em *Ser e Tempo*, questiona-se pelo sentido de ser. Para isso, investiga o ente que lida com o seu ser e habita em meio ao ôntico e o ontológico. *Dasein*, ou ser-aí, é o ente que será aqui então tratado em busca do sentido de ser. Para isso, o filósofo busca as possibilidades de abertura que este ente se dá em sua cotidianidade.

Antes de continuarmos a seguir os passos de Heidegger em *Ser e Tempo*, precisamos destrinchar o conceito de *Dasein* e como ele será abordado nesta obra. Este conceito é formado pelo verbo “ser” (*sein*) e o advérbio “aí” (*da*). O *sein* e o *da* são, contudo, tomados via um sentido muito próprio à analítica heideggeriana. Marcia Sá Schuback expõe, com primor, este pensar sobre o conceito:

[...] *Da-sein* diz propriamente tra-dução, ou seja, conduz-se para além de si, ser em si outro. O paradoxo de um em-si que já é um outro expresso na morfologia da palavra alemã *Da-sein* – é assumido como um infinitivo verbal, como um ‘a ser’ e o ‘*Da*’ como o ‘ser em que está em jogo o próprio ser’, como o sendo cada vez ‘meu’. O hífen que Heidegger por vezes introduz para separar e ligar *Da* a *Sein* e, na verdade, os inúmeros hifens que encontramos ao longo de sua obra querem deixar transparecer o “entre” si-mesmo e o outro, esse entre sem lugar marcado, onde *Dasein* existe finitamente como um ‘lugar sem lugar’ (SCHUBACK, M. in: HEIDEGGER, 2014, p. 19).

O *da* não deve ser tomado como espaço físico ou contraposição de um “lá”, “acolá”, “aqui”. Por isso, o próprio filósofo critica a tradução francesa *être-là* que, em língua portuguesa, pode ser vertido para ser-aí, conforme os Seminários de Zollikon:

A palavra “*Dasein*” significa, segundo a tradição, ser/estar presente, diante da mão (*Vorhandensein*), existência. Nesse

sentido, fala-se, por exemplo, das provas para a existência de Deus. Em *Ser e Tempo*, todavia, *Dasein* é entendido de outro modo. Os franceses também não observaram isso inicialmente, razão pela qual eles traduzem *Dasein* em *Ser e Tempo* como *être-là*, o que significa: ser/estar aí e não lá. Em *Ser e Tempo*, o *da* não significa uma indicação de localização para um ente, mas deve nomear a abertura na qual o ente pode ser/estar presente para o homem, também ele mesmo, para si mesmo. O *aí (da)* para o ser distingue o ser-homem. A adequada tradução francesa para *Dasein* teria de soar: *être-le-là* (HEIDEGGER Apud GIACOIA, 2013, p. 64).

Giacoa se fundamenta neste trecho para sustentar a tradução de *Dasein* por ser-o-aí. Mas a maior parte da tradição de comentários brasileiros opta pela tradução de ser-aí, antevendo que este aí não é espacial. Por outro lado, Schuback opta pela tradução de presença (presença). Em nosso trabalho seguiremos a tradução tradicional e intercalaremos com o uso do termo em alemão. Fazemos isto tendo em mente que o mais importante para nós é o entendimento do termo e pensamento de Heidegger – e que não menosprezamos o cuidado com a literalidade e beleza das traduções. Para isso, se faz necessário uma maior proximidade dos textos alemães e pelas operações filológicas realizadas pelo filósofo.

Sabe-se que *Dasein* é um ente que lida com o seu ser em um modo de compreensão. Pode-se analisar esse ente em sua propriedade ou impropriedade. A primeira diz respeito ao poder escolher do ser-aí, sendo sempre uma possibilidade própria para sua compreensão. Por outro lado, a segunda, é a determinação do ser-aí em uma concreção, fechando-se para sua maneira própria de lidar com a sua possibilidade de ser. Na maneira imprópria de lidar no cotidiano do ser-aí, Heidegger define o conceito de impessoal. O ser-

aí na impessoalidade se abre enquanto afastamento, medianidade, nivelamento; e isso constitui o público, isto é, tudo se obscurece e é encoberto como conhecido e acessível para todos. Dessa forma, ser-á toma o outro enquanto simplesmente dado, ontificando o seu projeto.

Diante disso, enseja-se pensar, em Ser e Tempo, uma relação entre propriedade e improriedade como a possibilidade de uma abordagem fenomenológica de uma ética-ontológica em Heidegger?

### **Críticas à concepção de uma ética-ontológica em Heidegger**

Heidegger nunca dedicou uma obra com a finalidade de tratar sobre a ética. A questão guia de sua filosofia é: qual o sentido de Ser? A trajetória de Ser e Tempo mostra como a ontologia fundamental pode se desvencilhar da interpretação metafísica de esquecimento do Ser – confusão entre Ser e Ente – para buscar o sentido de Ser. Crítica à metafísica, nos termos do autor, é considerada “destruição” da mesma:

Tal destruição se realiza como uma *engenharia reversa* que, tomando hermeneuticamente a história da metafísica em sua situação mais atual, empreende um paulatino *desmonte* da suma conceitual autossuficiente que esta se tornará tradicionalmente (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 71-72).

Esta desconstrução fará com que Heidegger repense os conceitos de existência, essência, sujeito, objeto, história, verdade, entre outros. A partir deste pressuposto, para compreensão de sua ontologia, alguns críticos a tomaram como fundamento para a ausência de uma ética.

Richard Wolin compartilha da concepção de que a

singularização caracterizada pela angústia resulta em uma espécie de “solipsismo existencial”<sup>2</sup>: ao lidar com o seu próprio ser, o ser-aí perde-se do Outro. Para o autor da crítica, a alteridade só aparece para o Dasein como impropriedade distante da solidão própria do ser-aí. Disto resulta a carência de reflexão sobre as relações humanas e o abismo niilista-heideggeriano da ausência de significado moral. Destarte, Wolin liga a filosofia a-ética de Heidegger ao Nacional Socialismo.<sup>3</sup>

Semelhantes interpretações são indicadas também por Walter Valdevino que aponta o projeto heideggeriano de crítica ao sujeito moderno como possibilidade para relativismo moral-político<sup>4</sup>. Um passo argumentativo semelhante nesta crítica é não diferenciar os escritos filosóficos da vivência pessoal e política do autor.<sup>5</sup>

Outras críticas que devem se levar em conta ao pensarmos a possibilidade de uma ética-originária, na filosofia heideggeriana, são os argumentos-críticos dos filósofos contemporâneos a este tema<sup>6</sup>. Para citar alguns casos: a) Levinas e a crítica ao imperialismo

---

<sup>2</sup>Para a crítica da interpretação de “solipsismo existencial”, a qual não poderemos nos ater neste artigo, checar: *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo* de André Duarte e *The Problem of Intersubjectivity in Heidegger's Concept of solus ipse* de Peter Ha.

<sup>3</sup>Wolin, Richard: (1990) *The Politics of Being: the Political Thought of Martin Heidegger*. New York, Columbia University Press.

<sup>4</sup>Silva, W.V.O (2011) *Indivíduo multidimensional e igualdade democrática*. In: *Veritas* v.56, n°1, jan/abr 2011, p. 136.

<sup>5</sup>Faye, Emmanuel. (2015) *Heidegger – a introdução do nazismo na filosofia*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Coleção Abertura Cultural.

<sup>6</sup>Não pretendo abordar e comparar todas as críticas aqui apresentadas, por conta da dimensão e complexidade que elas possuem. Deixaremos à lume, entretanto, estas possibilidades interpretativas para futuras investigações.

ontológico de domínio violento do ente e do outro<sup>7</sup>; b) Agamben e a crítica à impossibilidade da decisão autêntica diante da morte nos campos de concentração<sup>8</sup>; c) As críticas de Adorno ao discurso 'vazio' e 'irracional' heideggeriano, conjuntamente à interpretação errônea sobre Hölderlin<sup>9</sup> d) Peter Sloterdijk e a recusa da interpretação do homem como o habitante da clareira do Ser<sup>10</sup>. Ainda poderíamos listar uma série de outros filósofos contemporâneos a Heidegger criticando a sua concepção. Isto nos mostra, de antemão, que a concepção de ética-originária é um pensamento que não é facilmente aceito – e nem deve ser visto que nenhuma filosofia deve ser isenta de crítica, apropriações e reflexões.

Diante desta série de problemas, passemos para a carta Sobre o Humanismo, texto em que Martin Heidegger fala abertamente sobre a relação entre ética e ontologia.

### **Da Carta Sobre o Humanismo**

Logo após a publicação de *Ser e Tempo*, perguntaram ao Heidegger se ele não iria escrever uma ética. Na carta Sobre o Humanismo ele responde a esta pergunta. Quando se pensa, de modo Essencial<sup>11</sup>, o homem – isto é, a partir da questão sobre o

---

<sup>7</sup>*Totalidade e Infinito e Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger* de Levinas. Comentário de Umbirante de Moraes Rodrigues: *Levinas: uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental*.

<sup>8</sup>*O que resta de Auschwitz* de Agamben

<sup>9</sup>*O Jargão da autenticidade* de Adorno

<sup>10</sup>*Regras para o parque humano* de Peter Sloterdijk. Comentário de José Oscar Marques: *Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk*.

<sup>11</sup>Utilizaremos a tradução de Emmanuel Carneiro Leão para referência aos conceitos da carta *Sobre o Humanismo*, bem como a interpretação dos conceitos que o tradutor ali faz. *Essência* será grafado, neste texto, com letra maiúscula para

sentido de Ser, sem o tomar como um ente entre outros –, parece-nos necessário o pensamento de regras e preceitos de como o homem como ec-sistência habita como ser-no-mundo.

“A exigência de uma ética tanto mais se impõe quanto mais cresce desmedidamente a desorientação (Ratlosigkeit) do homem” (HEIDEGGER, 1995, p. 83). Com isso, Heidegger não quer dizer que não devemos fazer uma ética – em termos tradicionais. O que, todavia, não deve ser tomado como uma dispensa da necessidade do pensar, sobretudo, o pensar o sentido do Ser.

Para se pensar a necessidade de uma ética em face de uma ontologia – e vice-versa – primeiramente necessita-se determinar qual o sentido dos conceitos de ontologia e ética. O termo “ética” aparece, pela primeira vez, na Escola de Platão. Ora, os fisiólogos<sup>12</sup> não conheciam “lógica”, “ética” nem “física” e seus escritos não eram ilógicos ou imorais. Heidegger, então, toma o fragmento 119 de Heráclito para mostrar como, no seu pensar sobre a *phýsis*, contém originariamente o conceito de *ethos*.

A sentença 119 diz “*ethos anthrópo daimon*”. *Ethos* significa estada, lugar da morada, que Heidegger interpreta como o aberto – o aí (da) do ser-aí (Dasein) – onde o homem mora. Neste sentido, o homem mora na proximidade, ou abertura, do *daimon*. A morada do

---

diferenciar-se da significação *essentia* interpretada pela tradição metafísica como substância. Heidegger utiliza o conceito *Wesen* – que significa, literalmente, essência, natureza, quididade – com a conotação de uma “uma estrutura que vigora, isto é, desenvolve a força de seu vigor, o agir” (Cf. *Sobre o Humanismo*, 1995, p. 23).

<sup>12</sup>Literalmente: aqueles que falam sobre a *phýsis*. Termo utilizado para não adotarmos a divisão tradicional da filosofia antiga que toma Sócrates como grande marco, chamando os pensadores anteriores à filosofia socrática de “pré-socráticos”.

homem será tomada como o que há de ordinário no habitar. Esta interpretação é retirada de um relato que Aristóteles faz sobre Heráclito no livro Das partes dos animais. A partir do sentido de ordinário é contrastado o sentido de extra-ordinário como daimon (Idem, Op. Cit., p. 83-87).

Se Ética é pensar acerca do ethos e este tem o sentido de morada, estada, habitar do homem, então a ontologia fundamental “que pensa a Verdade do Ser, como o elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é a ética originária” (Idem, Op. Cit., p. 88). Poder-se-ia perguntar onde estão as normas de condutas éticas extraídas deste ethos originário. Diante disso, Heidegger recupera o sentido de némein que, em grego, significa “recomendar”. Por isso, nómos não é apenas lei, mas também, originariamente, recomendação. Somente a disposição, recomendação, do Dasein ec-sistindo ao Ser é que pode trazer e instaurar obrigações. Caso contrário, toda lei será produto da razão humana – enquanto ente em meio aos entes. “Mais Essencial para o homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a morada na Verdade do Ser” (Idem, Op. Cit., p. 95).

Assim, Heidegger aponta que o pensar feito na ontologia fundamental de Ser e Tempo é ético-ontológico no sentido que o pensamento originário, como Morada, faz da ontologia do “Aí” um mostrar das estruturas fundantes de ser-no-mundo. Nesta perspectiva, não há distinções em disciplinas separadas: não se faz primeiro a reflexão de uma ontologia para depois o pensar de uma ética. Cabe-nos a tarefa de identificar como esse pensar é feito na obra fundamental deste autor – Ser e Tempo.

Com tal intento, enfocaremos nos comentários de André

Duarte, Claudia Drucker, Oswaldo Giacoia para mostrar a articulação conceitual de pensar a possibilidade do ethos na ontologia fundamental.

## **Dois conceitos da ontologia fundamental**

André Duarte nos apresenta uma proposta de ética em *Ser e Tempo* como um lugar da precariedade:

A inexistência de uma teoria ética explícita e consistente em *Ser e Tempo* não denunciaria o vazio ético dessa obra, que conteria, ainda que de maneira necessariamente oblíqua, indicações teóricas para uma radical reavaliação da ética, permitindo pensá-la em sua precariedade pós-metafísica [...] veremos que o solipsismo existencial de *Ser e tempo* não implica a aniquilação do campo em que se podem travar as relações éticas, pois ele abre justamente a possibilidade de que o “si-mesmo” e o “outro” sejam, pela primeira vez, encontrados de maneira própria (DUARTE, 2000, p. 75).

A precariedade se dá pela nulidade de fundamento que possibilitaria identificar modos específicos de validar uma qualidade à conduta do homem. Isto é: o homem não está sendo tomado como um sujeito que deve agir de uma determinada maneira. Pensar uma ética da precariedade seria pensar o âmbito aberto do habitar do ser-aí.

Neste mesmo sentido, Giacoia nos apresenta uma das descrições centrais do habitar do Dasein enquanto ser-no-mundo:

Cabe à fenomenologia a tarefa de descrever a mundanidade como elemento constitutivo do ser-lançado no mundo. O poder-ser é indefinido, mas não infinito. Temporal, ele implica finitude e possibilidade da impossibilidade, de não ser. Por

isso, o *ser-o-aí* é pré-ocupação, cuidado com os entes intramundanos, cura do mundo. Não há *ser-o-aí* sem mundo, nem mundo sem *ser-o-aí*. É nesse sentido que a fenomenologia existencial de *Ser e Tempo* é também uma *ética originária* do cuidado de si e do cuidado do mundo. É nessa condição que se ancoram as duas possibilidades de ser que mais profundamente penetram na raiz da facticidade: o existir autêntico, como ser si-próprio (*das Selbst*), e a existência inautêntica: o impessoal (*das Man*, “a gente”) (GIACOIA, 2013, p. 74).

Ao descrever Dasein como cura, ou cuidado (*sorge*), coloca-se luz em como descrever o modo de habitar do ser-aí enquanto ethos. Cuidar do sentido de ser de si, enquanto autêntico, implica em cuidar do Ser no sentido geral, isto é: cura de si, do mundo e do Outro. Destarte, não há solipsismo existencial, pois ao retrair o sentido de si na propriedade, também está em jogo o sentido de mundo e do Outro.

Da mesma forma, afirma Roberto Kahlmeyer-Mertens, em 10 lições sobre Heidegger:

O “cuidado” (*Sorge*) é o que há de mais essencial na existência do ser-no-mundo, de sorte que a “ocupação” (*Bersorge*) junto aos utensílios e a “preocupação” (*Fursorge*) com os outros são modalidades derivadas da primeira. Com essa indicação, até poderíamos pensar na seguinte fórmula: ocupo-me das coisas; preocupo-me por alguém e cuido de ser quem sou. [...] dizendo tão somente isso, passaríamos a errônea ideia de que cuidar seria uma operação solipsista, quando o cuidado originário é mais do que apenas relação do ser-aí consigo mesmo. [...]. Ao retomar à dinâmica projetiva, passada a crise patética da angústia, o cuidado retoma também a facticidade do mundo que sempre foi seu (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 107).

Uma forma diferente das interpretações sobre o ethos que

foram apresentadas, é a de Cláudia Drucker: “Há poucas indicações suas [de Heidegger] sobre a ética. Na 'Carta sobre o humanismo', nega que seu pensamento seja ético. Justifica-se acrescentando que seu pensamento é ontológico. Ética e ontologia são postas em oposição” (DRUCKER, 2004, p. 79). Apesar da autora não diferenciar, na sua interpretação, a ética como tradição metafísica e o ethos, podemos pensar que este uso que ela faz da ética, no seu artigo, faz referência ao projeto subjetivo metafísico. Ela, no entanto, não deixa claro por que se silencia diante da possibilidade do pensamento do ético enquanto morada.

Parece-nos que a estrutura da ontologia fundamental é suficiente para se defender da crítica ao solipsismo existencial e da ausência de subjetividade como causa de uma a-ética<sup>13</sup>. A descrição do Dasein como Sorge mostra a relação originária que há entre si-mesmo, Outro e mundo. Reconhecemos a brevíssima abordagem destas relações conceituais apresentadas pelo nosso artigo aqui escrito, visto que ainda poder-se-ia aprofundar muito mais nestas correlações. Cabe-se a tarefa de melhor investigar as relações de propriedade e impropriedade com o fim de aclarar o sentido de habitar a abertura do aí. Tendo em mente, ao interpretar a categoria de mundo nesta perspectiva, tornar ciente as críticas das demais filosofias contemporâneas a esta concepção.

---

<sup>13</sup> Não temos como abordar as repercussões das críticas de Wohin e Feye, em relação à ligação entre a filosofia de Heidegger e o Nazismo por meio dessa presente investigação. Isto envolveria o estudo dos recém-publicados – e ainda em processo de tradução – *Cadernos Negros*; bem como o estudo de uma série de outras obras.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. *The Jargon of Authenticity*. Trad. Knut Tarnowski e Fraderic Will. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz o arquivo e a testemunha: homo sacer III*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- DUARTE, A. *Por uma ética da precariedade – sobre o traço ético de Ser e Tempo*. In: *Natureza Humana* 2: 71-101, 2000.
- DRUCKER, C. *Dostoiévski, Heidegger, técnica e ética*. In: *ethic@, Florianópolis*, v.3, nº1, p. 61-82, Jun/2004.
- FAYE, E. *Heidegger – a introdução do nazismo na filosofia*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Coleção Abertura Cultural, 2015.
- GIACOIA, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger –* Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LEVINAS, E. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARQUES, J. O. A. *Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk*. In: *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo (PUC), Vol. IV, nº2, p. 363-381, 2002.

RODRIGUES, U. M. *Levinas: Uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental*. In: *Kairós – Revista acadêmica da Prainha* Ano V/1, Jan/Jun, 2008.

SILVA, W. V. O. “Indivíduo multidimensional e igualdade democrática”. In: *Veritas* v. 56, nº1, jan./abr, p. 136, 2011.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

WOLIN, R. *The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*. New York, Columbia University Press, 1990.

Submissão: 21.12.2015 / Aceite: 08.02.2016

## A genealogia intersubjetiva da responsabilidade: sensibilidade como *locus* da epifania em Emmanuel Levinas

### The intersubjective genealogy of responsibility: sensitivity as epiphany *locus* in Emmanuel Levinas

MARÍLIA MENDONÇA DE SOUZA LEÃO SANTOS<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente ensaio consiste numa breve exegese genealógica da responsabilidade – princípio da heteronomia em que se arraiga a doação ética de sentido – no pensamento filosófico de Emmanuel Levinas. A partir da radicalização da sensibilidade entabulada pelo fenomenólogo franco-lituano, propomo-nos a demonstrar, inicialmente, a estratificação da subjetividade em Totalidade e Infinito (1961), contemplando seus momentos basilares e distintivos desde o registro pré-objetivo da fruição: a personificação na hipóstase, o envolvimento nas ocupações da existência econômica e, subseqüentemente, a relação face a face; encontro com a infinitude enigmática do Outro, que confere ao sujeito uma investidura responsável. Dessa feita, encaminhamo-nos para o assentamento definitivo da subjetividade que, em Outramente que Ser ou Mais-Além da Essência (1974), se verte na própria responsabilidade; imbricada à proximidade e à substituição, dá-se como vulnerabilidade afetiva e experiência imediata da transcendência. Tendo exposto o norte investigativo e as modalizações da subjetividade com vistas à sua concreção como responsabilidade intransponível e inalienável pelo Outro, apontamos para o estatuto originário da sensibilidade na ética metafenomenológica levinasiana. Em oposição à ilogicidade e à minoridade outorgadas pela tradição filosófica

---

<sup>1</sup> Bacharelada em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) selecionada para o programa de mobilidade acadêmica na Universidade de Coimbra (UC). É integrante do Núcleo de Pesquisa e Estudos em Fenomenologia (NUFEPE) - na condição de colaboradora em nível de graduação - e participante do grupo de estudos em torno do pensamento de Martin Heidegger, ofertado pelo Departamento de Filosofia da UFPE e coordenado pelo Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena. Tem interesse de pesquisa na área de Filosofia Contemporânea, com ênfase em Fenomenologia-Hermenêutica.

ocidental, a sensibilidade emerge aí como condição de possibilidade da eticidade e horizonte genético de toda a significação.

**Palavras-chave:** Sensibilidade. Subjetividade. Responsabilidade.

**Abstract:** This essay presents, briefly, a genealogical exegesis of responsibility – principle of heteronomy in which the ethical endowment of meaning is rooted – in the philosophical thought of Emmanuel Levinas. Through the radicalization of sensibility undertaken by the French-Lithuanian phenomenologist, we propose to demonstrate, first, the stratification of subjectivity in *Totality and Infinity* (1961), contemplating its fundamental moments from the elemental sphere of enjoyment: the personification by hypostasis, the engagement in transactions of economic existence, and, subsequently, face-to-face relationship; encounter with the enigmatic infinity of the Other, who invests the subject with responsibility. Thereafter, we proceed by describing the ultimate formulation of subjectivity, which, in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), is the coming to pass of responsibility itself; imbricated in proximity and substitution, it is the affective vulnerability and the immediate experience of transcendence. Having shown the course of the investigation and the several guises of subjectivity towards its concretion as insurmountable and inalienable responsibility for the Other, we aim to emphasize the overriding status of sensibility in Levinas's metaphenomenological ethics. Opposed to the illogical and minor sense granted by the Western philosophical tradition, the sensibility emerges here as condition of possibility of Ethics and genetic horizon of all significance.

**Keywords:** Sensibility. Subjectivity. Responsibility.

A sensibilidade se plenifica no alargamento da sua própria amplitude – como rarefação ou desmaio do nosso existir. Nos recônditos do prazer incipiente, algo se abre, tal e qual um precipício, sempre mais e mais abissal, em que a nossa existência, já não resistindo, *se regurgita* (LEVINAS, 2003, p.

61)<sup>2</sup>.

O repúdio ao primado da autossuficiência do ser se projeta como *leitmotiv* da obra filosófica de Emmanuel Levinas – radicada como tarefa de revelar, através da análise fenomenológica da vida concreta, uma relação que escape à aglutinação totalitária perpetrada no engendramento da filosofia ocidental<sup>3</sup>. O pressentimento de uma tal relação – para além dos grilhões da consciência teorética – se manifesta já nos escritos de juventude<sup>4</sup> e se conserva como traço onipresente na constelação do pensamento de Levinas. Nesta perspectiva, seu itinerário pode ser descrito como o amadurecimento assistemático de uma intuição fundamental: *a excedência do ser*. Com efeito, a recusa à ontologia clássica e a proposta de superação do imperialismo da *egologia* demarcam a transição entre o período de

---

<sup>2</sup> “It exists wholly in the enlargement of its own amplitude, which is like the rarefaction of our existence [*être*], or its swooning. In the very depths of incipient pleasure there opens something like abysses, ever deeper, into which our existence, no longer resisting, hurls itself” [Tradução e grifos nossos].

<sup>3</sup> Para Levinas, a história da filosofia, de Parmênides a Heidegger, coincide com a história do domínio e da neutralização da alteridade: “A Filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma Ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lhe a sua alteridade. [...]. No que concerne às coisas, a tarefa da Ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na *suficiência essencial* do Mesmo, na sua identificação de *ipseidade*, no seu *egoísmo*. A Filosofia é uma *egologia*” [Grifos nossos] (LEVINAS, 1988b, p. 31).

<sup>4</sup> Cf. LEVINAS, 1935; 1947; 1947-8; 1949.

exegese crítica<sup>5</sup> das doutrinas de Edmund Husserl e Martin Heidegger e o despontamento de uma filosofia autônoma, cuja trajetória perpassa o exame estrutural da *subjetividade* – sob a égide da *existência*, da *alteridade* e da *transcendência* – e culmina na arrojada afirmação da Ética como *prima philosophia*. O uso termo ética aqui, cabe frisar, não remete às modalidades de cunho prescritivista, utilitarista ou deontológico de teorização da moral, conforme adverte Jacques Derrida no ensaio intitulado *Violência e Metafísica* (1967): “Ética, no sentido levinasiano, é uma Ética sem lei e sem conceito, que mantém sua pureza não-violenta se, e apenas se, precede a determinação dos conceitos e leis”<sup>6</sup> (DERRIDA, 2005, p. 120); trata-se de um relacionamento – anterior a qualquer enfoque ontognoseológico e, portanto, indescritível em termos de simetria, reciprocidade ou equidade – em que irrompe a significação do humano: *a epifania do infinito*. A *relação ética* – ultrapassagem da quadratura ontológica da totalidade – emerge como ápice do projeto levinasiano que, esteado na reinterpretação da *sensibilidade* e da *afetividade*, cinge as guisas do sujeito desde a vivência pré-compreensiva à defrontação mundana e fatural com Outrem. Destarte, a Fenomenologia<sup>7</sup> professada por Levinas se delineaia como

---

<sup>5</sup> Cf. LEVINAS, 1930; 1932.

<sup>6</sup> “Ethics, in Levinas’s sense, is an Ethics without law and without concept, which maintains its non-violent purity only before being determined as concepts and laws.”. [Tradução e grifos nossos]. DERRIDA, Jacques. *Violence and Metaphysics: an Essay on the Thought of Emmanuel Levinas* (KATZ, 2005, p. 120).

<sup>7</sup> Atitude investigativa na qual se versou enquanto pupilo de E. Husserl e, mais tarde, de M. Heidegger. Não obstante, balizar a fenomenologia levinasiana como análoga às predecessoras redundaria em uma simplificação, visto que a tradição fenomenológica, sendo esteio de incontáveis desdobramentos, não se deixa precisar na qualidade de uma vertente congruente e uniforme. A despeito da

uma *antropologia material da vida subjetiva* ou, dita de outro modo, como uma *hermenêutica da faticidade inter-humana*, que ganha seus contornos decisivos em duas *magna opera*: *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité* (1961) e *Autrement Qu'être ou Au-Delà de l'Essence* (1974).

O cumprimento do propósito inicial da especulação de Levinas – a ruptura do enclausuramento do ser na síntese universal do conhecimento – exige o abandono do pensamento fixado no objeto, porém, alheio aos processos de subjetivação que condicionam os modos em que a própria objetividade é apreendida. Era isto que provocar uma cegueira da consciência no tocante àquilo que possibilita seu revestimento significativo<sup>8</sup>. O esforço crítico do filósofo de Kaunas inicia com a denúncia do paradigma representativo e analógico da exterioridade – que limita “os indivíduos [...] a portadores de formas” (LEVINAS, 1988b, p. 10) – e logra, paulatinamente, um sentido intersubjetivo enraizado na vida fática. Em rigor, a significação da existência material e concreta é

duradoura influência de seus mestres, E. Levinas se emancipa à medida que se afasta dos seus ditames conceituais para dedicar-se à perquirição ética; articulada, mais tarde, em uma fenomenologia independente ou – tal como batizada por J. Derrida em “Violência e Metafísica” – *metafenomenologia*. Cf. DERRIDA, 2005, p. 95.

<sup>8</sup> Destacamos, aqui, uma contiguidade patente com a crítica da representação elaborada por Merleau-Ponty, em 1945: “As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente” [Grifos do autor] (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4).

irredutível às operações sintéticas da racionalidade: “vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espectáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. Não se trata de objectos de representações” (LEVINAS, 1988b, p. 96). Perfazendo tal crítica, Levinas descobre uma senda para o horizonte primevo da subjetivação na *via genética* da Fenomenologia, cuja radicalização conduz ao “campo do sentir originário”<sup>9</sup> como afetividade pré-objetiva. A via genética – enquanto retorno à experiência dinâmica através da qual se dá a emergência de sentido – se desdobra simultaneamente em uma *estesiologia* e em uma *alterologia*<sup>10</sup> à medida que patenteia a sensibilidade e a aparição do Outro como condições *sine qua non* de toda significatividade. A análise fenomenológica do sentido é permeada por sínteses que não se resolvem em objetivações e que demandam uma implicação sensual e intersubjetiva do Outro; dessa feita, é no âmago da *subjetividade encarnada* que a significação se produz. Esta reorientação da subjetividade revela a sua disposição essencial como sensibilidade – *sujeição* – e a sua origem “na independência e na soberania da *fruição*” (LEVINAS, 1988b, p. 99). A radicalidade desta assertiva far-se-á clara no esboço da *corporeidade*; baluarte da reabilitação fenomenológica do sensível.

Embora inspirada na conferência de espessura à sensibilidade intersubjetiva e na tomada do *corpo próprio* [*Leib*] como exposição à exterioridade no *mundo-da-vida* [*Lebenswelt*], a configuração da subjetividade encarnada extrapola a Fenomenologia de Husserl – conservando estritamente seu caráter metodológico – ao passo em que sustém o corpo como “carne e sangue, que não remete às

---

<sup>9</sup> Cf. CEREZER, 2011, p. 24-49.

<sup>10</sup> Teorias da sensibilidade e da alteridade, respectivamente.

estruturas transcendentais idealizáveis e capazes de sustentar [...] relações e percepções, mas um corpo disponível, mais do que corporalidade, *corporeidade*” (SAYÃO, 2006, p. 157). O estrato pré-reflexivo e inobjetivo da encarnação sensível preludia um apoderamento de si – “uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a alteridade daquilo de que eu devo viver” – em que “o *eu*, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação” (LEVINAS, 1988b, p. 102). Corpo, neste prisma, é o grau originário de toda a experiência; para além do aparato meramente orgânico e fisiológico, “é o princípio em direção ao *aqui* e *agora* a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez” (LEVINAS, 1997, p. 144). A natureza fundamentalmente *pathética*<sup>11</sup> do sujeito corpóreo – que não se esgota na egologia do idealismo transcendental husserliano – faculta a abertura de afecções que modalizam sua existência tangível; nomeadamente, a *sensibilidade pré-ética* – *antropogênese* pela *individuação* no dispêndio frutivo – e a *sensibilidade ética*<sup>12</sup> – *subjetivação* moral e responsável frente à *heterogênese*. Os registros afetivos alcançados na reinterpretação fenomenológica do corpo trazem à tona os momentos constitutivos da subjetividade no mundo circundante, viabilizando a descrição do seu surgimento e personificação na fruição desinteressada até o seu entrelaçamento traumático com a alteridade no cerne da relação ética. *Grosso modo*, o trato da dimensão corporal serve à explicitação

---

<sup>11</sup> Do grego πάθος [*pathos*]: afeto; emoção; paixão. Concernente à capacidade de afetar-se. Cf. GOBRY, 2007, p. 22.

<sup>12</sup> Salientamos que a explicitação destes registros não implica uma separação sistemática nem tampouco sua sucessão diacrônica; tais afecções são tratadas na perspectiva de uma *intriga* que as coaduna sem, contudo, dissipar sua autonomia. Cf. CEREZER, 2010, p. 8.

de que “a subjetividade não é o ego e sim *eu mesmo*”<sup>13</sup> (CRITCHLEY; BERNASCONI, 2004, p. 22); não é o polo de atividade intencional, mas, antes, o próprio indivíduo, em sua singularidade, responsivo e responsável. A conjuntura prioritária que Levinas reivindica para a Ética só se justifica à medida que concerne *a mim* e não a um ego impessoal, universal e hipotético lançado numa sequência de imperativos possíveis. É somente pela *minha* experiência avassaladora do Outro – apelo ao qual não posso plenamente atender e do qual jamais poderei escapar – que a Ética adquire uma consistência verdadeiramente positiva.

Motivado pelo projeto heideggeriano<sup>14</sup> de desvendar o sentido do *ser-aí* através dos seus modos de ser na *cotidianidade mediana* [*durchschnittliche Alltäglichkeit*] e pelo perspicaz arranjo da *disposição afetiva* [*Befindlichkeit*] como condição fundamental em que todo ente se arraiga e se encontra, Levinas erige a *existência econômica* como ponto inaugural da investigação efetuada em *Totalidade e Infinito*; delineamento genealógico da subjetividade que, por sua vez, desponta na sensibilidade frutiva: “relação última com a plenitude substancial do ser, com a sua materialidade, a fruição abrange todas as relações com as coisas” (LEVINAS, 1988b, p. 117).

---

<sup>13</sup> “As Levinas puts it, ‘*la subjectivité n’est pas le Moi, mais moi*’ (‘subjectivity is not the Ego, but me’) [Tradução nossa].

<sup>14</sup> Ao ser entrevistado por Philippe Nemo, em 1981, Levinas assinala a tematização da faticidade realizada em *Ser e Tempo* (1927) como a mais ilustre contribuição de Heidegger ao pensamento filosófico: “O que chamou a minha atenção em ‘*Sein und Zeit*’ foi [...] a intencionalidade *animando* o existir e toda uma série de ‘estados de alma’ que, antes da fenomenologia heideggeriana, passavam por ‘cegos’, por simples conteúdos; as páginas sobre a afetividade, sobre a *Befindlichkeit* e, por exemplo, sobre a angústia, [...] se mostram verdadeiramente significativas” [Grifos nossos] (LEVINAS, 1988a, p. 32).

Com efeito, a fruição (*jouissance*) é a guisa elementar da sensibilidade pré-reflexiva, na qual o sujeito se põe diante dos conteúdos de que vive num “fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio” (LEVINAS, 1988b, p. 118); trata-se, pois, de uma ligação primária com o mundo que, de imediato, se oferece como objeto de desejo e desfrute. Neste ínterim, os objetos do *desejo frutivo* não remetem a uma *preocupação* com a existência mas servem à sua própria tessitura, conferindo-lhe um contorno significativo. Entrementes, o desejo – que é, irremediavelmente, desejo *de algo* – comporta uma separação definitiva entre o desejante e o desejável. É nesta cisão que se dá a *hipóstase* [ὕπόστασις]<sup>15</sup>, isto é, a individuação do sujeito: ao sentir e saciar a fome que perturba seu gozo, o sujeito percebe o alimento como uma ruptura de si mesmo, sobrepondo-se à exterioridade nutritiva e galgando suas propriedades inalienáveis. Este movimento interno se revela como antropogênese: “surgimento de si-mesmo a partir da fruição” (LEVINAS, 1988b, p. 104), que arranca o sujeito da impessoalidade do ser<sup>16</sup>. Configurado enquanto singularidade destacada da amálgama do mundo, o sujeito vê-se acometido por uma insegurança que provoca o adiamento do seu prazer gratuito; assim, além de sentir-se fartado pelo consumo dos víveres, sente-se ameaçado pela possibilidade da sua falta. Esta ameaça – que suscita um *desejo de supressão da necessidade* – inverte o *egoísmo* do mero contentamento para-si reinante na sensibilidade pré-ética ao conduzir o sujeito à relação com Outrem e, por ela, a sua

---

<sup>15</sup> Ὑπόστασις [*hypóstasis*]: substância; pessoa. Cf. GOBRY, 2007, p. 78.

<sup>16</sup> Cf. LEVINAS, 1988b, p. 131: “A fruição é a própria produção de um ser que *nasce*, que rompe a eternidade tranquila da sua existência seminal ou uterina, para se encerrar numa pessoa, que, vivendo do mundo, vive em sua casa”.

ressignificação como *responsabilidade*.

É por meio do engajamento nas transações da existência econômica – na produção da sua morada e na manutenção de si pelo trabalho – que o sujeito se depara com a exterioridade intransponível do Outro. A acepção levinasiana da alteridade, diametralmente oposta à constituição de Outrem como *alter ego*<sup>17</sup>, pode ser descrita nos termos de uma *enigmologia*: em virtude da sua forma ambivalente de “se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe – voltando à etimologia desse termo grego<sup>18</sup> e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do fenômeno – *enigma*” (LEVINAS, 1997, p. 254). O Outro é, portanto, um mistério, uma estranheza refratária à representação e resistente aos demais esforços de apoderamento conceitual que, muito embora *se insinue* como fenômeno, permanece indesvendável em sua conjunção enigmática; fato que o salvaguarda da assimilação na “filosofia digestiva”<sup>19</sup>. Dessa feita, Levinas concede à relação com este estrangeiro uma investidura metafísica; quista, por seu turno, como disposição afetiva que “tende para uma *coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro*” (LEVINAS, 1988b, p. 21). Esta afecção – *Désir* ou *Desejo do Infinito* que “não assenta em nenhum parentesco prévio” e que “não

---

<sup>17</sup> Referimo-nos à concepção husserliana da alteridade: “Só poderíamos pensá-lo [o Outro] como algo análogo àquilo que ‘me pertence’. Graças à constituição de seu sentido, ele aparece de maneira necessária no meu ‘mundo’ primordial, na qualidade de modificação intencional do meu eu, a objetividade em primeiro lugar. Do ponto de vista fenomenológico, o outro é uma modificação do ‘meu eu’ [Grifos nossos] (HUSSERL, 2001, p. 129).

<sup>18</sup> Αἴνιγμα [*ainigma*].

<sup>19</sup> Sob a égide da Ontologia, o Outro é absorvido pelo Mesmo tal como o alimento; uma “filosofia digestiva”, conforme metaforiza Sartre aos neokantianos franceses. Cf. CRITCHLEY; BERNASCONI, 2004, p. 16.

poderemos satisfazer” (LEVINAS, 1988b, p. 22) – culmina num intermédio dos registros da sensibilidade, no qual o sujeito, abandonando sua reclusão no deleite frutivo, adquire um posicionamento *pró-ético*, isto é, põe-se *em trânsito* para o Outro. A terminologia evocada para designar tal movimento parece, *prima facie*, apontar para um estágio em que o existente se encontra encerrado em *solus ips*. A existência humana, todavia, jamais é solipsista: a personificação da subjetividade encarnada é já concomitante ao impacto proveniente da exterioridade que a circunda. A assimetria radical que separa o sujeito de Outrem é, em última instância, o motivo pelo qual a transição entre os domínios da sensibilidade não se deixa captar enquanto passagem linear a uma etapa estanque que suplanta e elimina a antecedente, mas tão somente como *intriga ética*. No núcleo desta, dá-se uma gradação ascendente da experiência da exterioridade, demarcada pela distinção<sup>20</sup> entre *autre* – aquilo que, à semelhança das janelas e das portas, é outro como conjuntura mundana passível de ser manuseada e usufruída – e *Autrui* – o metafisicamente Outro<sup>21</sup>, incógnita que emerge como *rosto* [*visage*]:

---

<sup>20</sup> Cf. CRITCHLEY; BERNASCONI, 2004, p. 16.

<sup>21</sup> Cf. LEVINAS, 1988b, p. 26: “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem”.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, *rosto*. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *καθ' αυτό*<sup>22</sup>. *Exprime-se*. O rosto, contra a Ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua ‘forma’ a totalidade do seu ‘conteúdo’ (LEVINAS, 1988b, p. 37-38).

A palavra francesa *visage* remonta, etimologicamente, à visão e designa – em consonância com os significados circunscritos nos vocábulos alemão *Gesicht* e no grego *prosôpon* [πρόσωπον]<sup>23</sup> – o evento de ver e ser visto; seu sentido enfático, todavia, só vem à tona ao passo em que o rosto é compreendido como a autopresença corpórea do Outro; o rosto de Outrem não equivale a uma mera imagem que se nos apresenta, para além da tessitura plástica e da composição de seus elementos visíveis, é o *locus* em que acontece a acolhida da exterioridade. A alteridade não é nada que se oculte sob a superfície de alguém que ouvimos, vemos, tocamos ou violamos; é o Outro enquanto tal – e não este ou aquele aspecto dele ou dela – que se condensa no rosto<sup>24</sup>. Neste sentido, dirá Levinas, todo e qualquer trato estabelecido com Outrem dá-se nos termos de um embate

---

<sup>22</sup>) *Kath' hautó* [καθ' αυτό]: “por si; que se dá a si mesmo existência (o *a se* latino, e não o *per se* ou *in se* = *substância*: aquilo que existe de si mesmo, e não por seus acidentes).”. In: GOBRY, 2007, p. 36.

<sup>23</sup>) Literalmente, ato de olhar.

<sup>24</sup>) Cf. WALDENFELS, 2004, p. 64-66.

*frente a frente*: esta interação “é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta” (LEVINAS, 1988b, p. 172). Sendo simultaneamente presença e ausência – visto que se impõe ao sujeito enquanto transcendente e se esquia da aglutinação promovida pela consciência reflexiva e tematizadora –, o rosto humano instaura a dimensão do divino. Origina aí uma sorte de *epifania* [ἐπιφάνεια]<sup>25</sup>, que, em sua pura expressão, forma a primeira palavra. Destarte, o Outro é concesso de um sentido que precede a minha doação significativa [*Sinngebung*]. Consequentemente, ele ensina-me o que, por conta própria, não poderia aprender: aquilo que, sem o proferimento de palavra alguma, me convoca para o que há de implícito em seu apelo. Esta infinitude – sobre a qual eu não posso poder – é, em seu próprio rosto, a expressão original: “não cometerás assassinio”<sup>26</sup> [*tu ne commettras pas de meurtre*] ou, ainda, “não matarás” [*tu ne tueras pas*]. A linguagem silenciosa do rosto – “que torna possível e começa todo discurso” (LEVINAS, 1988a, p. 79) – é a condição fundamental para que a relação entre a subjetividade e a alteridade irrompa; pelo vigor da sua interpelação, o Outro se desvencilha da totalidade decifrável e compreensível, mostrando-se, antes do mais, como alguém a quem *eu devo responder*. Sou eu – e somente eu – quem pode atender à injunção do seu rosto e, quer a ignore quer não, a obrigação de retorno é intransferível e incontornável; “a epifania do rosto como rosto abre a humanidade” (LEVINAS, 1988b, p. 190).

Intimado a responder à interpelação silenciosa do rosto do

---

<sup>25</sup>) Επιφάνεια, do grego *ephiphanes* – manifestação.

<sup>26</sup> Cf. LEVINAS, 1988b, p. 178.

próximo, o sujeito, outrora dedicado à sua pura fruição, adquire uma investidura responsável que o configura como subjetividade ética. A responsabilidade – concebida como princípio da heteronomia na medida em que investe o indivíduo de responsividade e de liberdade – não é um mero atributo do sujeito racional nem tampouco um fruto da reciprocidade numa relação entre ego e alter ego, mas, sim, um traço inerente e constitutivo da subjetividade como sensibilidade. Precedendo as deliberações do sujeito e a própria consciência do dever, a responsabilidade nos lança ao encargo daqueles que, inesperadamente, nos vêm ao encontro. Isto é: no impacto proveniente do contato com o sagrado encarnado na alteridade, a subjetividade expõe a sua interioridade a fim de acolher a debilidade do Outro e, neste ínterim, galga o conteúdo que a figura como subjetividade ética:

Somos humanos porque somos carne transida pela responsabilidade, capaz de responder responsabilmente ao Outro antes de qualquer pergunta, antes mesmo da efervescência do próprio fenômeno da presença da alteridade, ou seja, somos erigidos desde um contexto de significação sensível que nos lança para fora antes de para-si (SAYÃO, 2006, p. 211-212).

O que está em jogo na concepção levinasiana de Ética começa, enfim, a vir às claras: distante do caráter normativo predominante no discurso filosófico ocidental, aqui chama-se Ética a “impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como Ética” (LEVINAS, 1988b, p. 30). Esta designa, portanto, o encontro avassalador com a face da alteridade,

que apela e interdita a vivência costumeira do Eu arraigado no mundo. Disso se depreende que o sujeito não é apenas uma entidade afetada pela mundanidade que então retorna à consciência de si para representar a realidade; ao revés, dado que se constitui fundamentalmente como sensibilidade encarnada – e daí a sua possibilidade de ser para o Outro – é na relação face a face que se dá a passagem para a sua condição propriamente humana. A raiz estrutural da experiência subjetiva é a responsabilidade, cujo sentido precípua não é outro senão respeitar a alteridade em sua diferença, sem, contudo, ser-lhe indiferente. Ética, isenta de qualquer conteúdo moral, remete ao reconhecimento da transcendência da alteridade e à concessão de sua inexorável separação.

Ao passo em que a alteridade ética no cerne da relação face a face se apresenta como temática privilegiada em *Totalidade e Infinito*, o ponto nevrágico da segunda *magnum opus* levinasiana consiste, em contrapartida, na subjetividade ética e na subsequente descrição de sua estrutura como disposição e sujeição moral ao Outro e para o Outro. Atormentado pelas críticas proferidas por Derrida em *Violência e Metafísica* – particularmente pela explicitação de que sua tentativa de escapar da Ontologia é ainda refém da linguagem ontológica –, Levinas busca, em *Outramente que Ser ou Mais-Além da Essência*, expressar a afetividade em seu âmago, valendo-se, para tal, de uma linguagem metafenomenológica e de uma conceitualização minimalista. Ademais, pode-se aventar algumas divergências basilares entre ambas as obras. Dentre elas, destacamos o trato da sensibilidade que, em *Totalidade e Infinito*, é predominantemente quista sob o registro da fruição necessária à separação e à garantia da transcendência. E, em *Outramente que Ser*, é balizada a partir do registro da *vulnerabilidade* [*vulnérabilité*] –

somente esboçado na parte final do tratado anterior – enquanto suscetibilidade passiva que aproxima os sujeitos e reverte o egoísmo frutivo. O contato travado com a alteridade passará a ser delineado nos termos da *proximidade* e a epifania do rosto, antes tomada no tocante de uma presença *diante de*, será abordada nos termos de uma *passagem* ao Outro na *substituição*. Trata-se, *grosso modo*, da tentativa de exceder o âmbito da relação ética para adentrar na subjetivação ética do sujeito encarnado<sup>27</sup>. A despeito dos notórios redirecionamentos apresentados em *Outramente que Ser*, seria um equívoco se se considerasse que há um retrocesso em relação à espessura conferida à alteridade e ao estatuto prioritário da Ética em *Totalidade e Infinito*; ao revés, as noções inseridas no último escrito apresentam o processo de maturação do pensamento levinasiano como uma radicalização das perquirições anteriores, que ganham, então, um assentamento definitivo. Em *Outramente que Ser* e nos escritos subsequentes, a sensibilidade – que desempenhava um papel crucial já em *Totalidade e Infinito* – remontará à densidade da carne; a responsabilidade será enfatizada como condição de possibilidade de toda a significação e a subjetividade se verterá, enfim, na própria responsabilidade.

O acabamento decisivo da acepção levinasiana de subjetividade se alicerça na reinterpretação da sensibilidade como fruição desinteressada e no seu posterior emparelhamento com uma afecção traumática, articulada a partir do registro sensível da vulnerabilidade como exposição radical à alteridade. Se, em *Totalidade e Infinito*, o sujeito galga sua separação ao ser acometido pelo desejo de supressão

---

<sup>27</sup> Cf. LEVINAS, 2012, p. 158.

da necessidade que interrompe seu livre gozo, em *Outramente que Ser*, por sua vez, Levinas apresenta a condição vulnerável como a ruptura autêntica do ensimesmamento egoísta do sujeito que frui. Não obstante, a tematização da vulnerabilidade como configuração intrínseca da subjetividade não implica a exclusão da fruição enquanto modo primevo de lida com a mundanidade, mas, sim, aponta para o deslocamento da ênfase no indivíduo encarnado no mundo para a alteridade; à fruição como traço basilar da sensibilidade será, então, somado o sofrimento do embate traumático com Outrem:

*Vulnerabilidade*, exposição ao ultraje e à ferida: uma passividade mais passiva que toda paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição, questionamento no refém da identidade que se substitui pelos outros. Si mesmo: deserção ou derrota da identidade do Eu. Eis aqui levada a seu termo a *sensibilidade*. Isto significa *sensibilidade como subjetividade* do sujeito: *substituição* do outro (um em lugar do outro), expiação (LEVINAS, 2012, p. 177).

O advento da vulnerabilidade visa à remissão da subjetividade a um estágio anterior e para além do ser e descobre, na imediatez da proximidade inter-humana, o vestígio da transcendência, que não se encerra na exterioridade manual aberta pelo gozo da fruição e nem na alteridade puramente formal<sup>28</sup>. A análise da subjetividade como vulnerabilidade traz à tona o caráter ambivalente da sensibilidade que, sendo prazer frutivo, é, concomitantemente, sujeição e abertura às intempéries da exterioridade. Com efeito, a passagem

---

<sup>28</sup> Cf. CEREZER, 2010, p. 8.

definitiva para a heterogenia não poderia ser rigorosamente efetuada pelo desejo estrito de saciar a necessidade – dado que, uma vez sanada a carência, poderia o sujeito abandonar-se à animalidade da fruição que se compraz em si mesma –, mas tão somente pelo trauma proveniente da proximidade do Outro. Em função disso, uma vez exposta à alteridade desde sua corporeidade – condição da presteza e da vulnerabilidade eis que “somente um sujeito que come pode ser para o Outro”<sup>29</sup> (LEVINAS, 2011, p. 74) – e afetivamente disposta em compadecimento e responsividade, a subjetividade se destaca como refém de uma responsabilidade infinita que antecede toda a liberdade e se inscreve em sua carne. A investidura responsável que está em jogo na relação ética, outrora adquirida em virtude da presença de Outrem, é agora concebida como guisa elementar do sujeito vulnerável, abalado pela alteridade antes até de defrontar-se, efetivamente, com ela.

A compreensão devida da recondução da subjetividade como responsabilidade demanda, além da tomada da vulnerabilidade como grau precípua de toda vivência corpórea, uma exploração das noções com as quais esta se imbrica, a saber, a proximidade e a substituição. O desdobramento destas noções, cabe reiterar, não remete a uma ordenação sucessiva de etapas da situação ética – a partir das quais o sujeito miraculosamente se faria responsável –, mas, sim, aos distintos níveis do encontro com Outrem. A experiência da alteridade é predicada como proximidade irreduzível ao Ser e às operações sintéticas da consciência. Tal experiência é

---

<sup>29</sup> Only a subject that eats can be for-the-other, or can signify. Signification, the one-for-the-other, has meaning only among beings of flesh and blood” [Tradução nossa].

concebida como impossibilidade de permanecer indiferente à interpelação exigente do rosto. A proximidade não é dita daquilo que está ao alcance das mãos ou dos olhos e sim do posicionamento do sujeito, desde sempre convocado à responsabilidade, nos termos de uma *deposição* de si que o constitui para o Outro:

A proximidade não se resolve na consciência que um ser adquiriria de outro ser que julgasse próximo na medida em que este se encontrasse à sua vista ou ao seu alcance ou na medida em que lhe fosse possível captá-lo, possuí-lo ou entreter-se com ele na reciprocidade dos apertos de mãos, das carícias, da peleja, da colaboração, do comércio ou da conversação. [...] Reunida no Mesmo, congregada na experiência, como por efeito de uma síntese qualquer da multiplicidade, a proximidade já falseou sua extraordinária ambiguidade de um todo rompido pela diferença entre termos, na qual a diferença é não-indiferença e a ruptura, uma obsessão (LEVINAS, 2011, p. 83)<sup>30</sup>.

Descrito como “pura aproximação e proximidade, irreduzível à experiência da proximidade” (LEVINAS, 1997, p. 277), o embate com Outrem – e o seu avizinhamo sempre iminente – provoca um impacto na subjetividade que, cercada pela obrigação infinita da responsividade, adentra numa *obsessão*. Esta delinea-se como uma

---

<sup>30</sup> “Proximity does not resolve into the consciousness a being would have of another being that it would judge to be near inasmuch as the other would be under one’s eyes or within one’s reach, and inasmuch as it would be possible for one to take hold of that being, hold on to it or converse with it, in the reciprocity of handshakes, caresses, struggle, collaboration, commerce, conversation. [...] United in the same, assembled into experience, like an effect of any synthesis of multiplicity, proximity has already falsified its extraordinary ambiguity of being a whole broken up by the difference between terms, in which difference is non-indifference and the break is an obsession” [Tradução nossa].

ruptura do *interesse* da consciência, que produz “um arrancamento de si em prol do Outro na doação do pão tirado da própria boca”<sup>31</sup> (LEVINAS, 2011, p. 142). A responsabilidade, em última instância, irrompe na obsessão que incorpora e ressignifica a singularização do sujeito na fruição. A obsessão como o despontar da subjetivação ética aclara – na medida em que se dá como conjuntura insuperável – o fato de que a responsabilidade não se deixa precisar nos termos de um atributo contingente, mas tão somente como a constituição mesma da eticidade subjetiva desvelada na proximidade do próximo. Assim sendo, a origem do sujeito responsável remonta à obsessão como afecção na qual a subjetividade se arranca do ser pela responsabilidade que a constitui e cujo sentido é a substituição. Fadada a sustentar o peso do padecimento dos que vêm ao encontro na proximidade, a subjetividade percebe, em seu *si*, uma ordem para além de si. Essa ordem expõe sua interioridade de refém ao ponto da sua conversão em um Outro, apresentando-se no acusativo *eis me aqui* – presteza e expiação. Em linhas largas, a subjetividade encarnada é a vulnerabilidade que se torna, desde a afecção obsessiva, substituição do Um-para-o-Outro; na aproximação corpórea de Outrem – em si mesma dotada de significação – dá-se a experiência direta da transcendência e a subjetivação ética do sujeito que se desarraiga da essência, da *quidditas* do ser, para significar *outramente*.

### Considerações finais

Nosso breve esforço propedêutico teve por meta a descrição da

---

<sup>31</sup> “It is a being torn up from oneself for another in the giving to the other of the bread out of one's own mouth” [Tradução nossa].

responsabilidade desde a genealogia intersubjetiva do sujeito afetivo. Neste percurso, à guisa elementar da subjetividade revelou-se como sensibilidade frutiva e – através do posterior crivo da linguagem ética – vulnerável. Na proximidade galgada pela análise da sensibilidade enquanto vulnerabilidade, a subjetividade veio à luz como responsabilidade e expiação infinitas na substituição do Si pelo Outro. A tessitura deste caminho expositivo – muito embora não faça a devida justiça à agudez e à minúcia especulativa do pensamento levinasiano – serviu à explicitação de que somente em vista da alteridade encarnada pode a subjetividade individuar-se e configurar-se como eticidade responsável. Daí o estatuto de *prima philosophia* que Levinas confere à Ética. Uma série de decorrências pode ser aventada a partir das reflexões que fundamentam esta tese tão audaz. Dentre elas, salta aos olhos o alicerce mesmo da ética metafenomenológica formulada por Levinas: a sensibilidade como configuração instituidora da subjetividade. Visto que a relação ética escapa aos ditames da intelecção e resiste às diversas formas de apreensão conceitual, não fosse o registro da sensibilidade radicalizada como vulnerabilidade e abertura imediata à transcendência, a experiência da alteridade enigmática estaria, de todo, interdita. Na medida em que mesmo a linguagem remonte à significação circunscrita na carne, a vulnerabilidade sensitiva se deixa captar enquanto *locus* de onde emerge o significado. O paradigma da sensibilidade é, pois, uma conjuntura necessária para o acontecimento do contato que se afigura como linguagem condutora às profundezas do indizível do rosto. A sensibilidade, em última instância, é não somente o *como* [Wie] da relação ética, mas sua condição de possibilidade – é o seu horizonte de acontecimento. Por meio do exposto, poder-se-ia imputar à fenomenologia levinasiana a

inversão da ideia onipresente na história da filosofia ocidental, a saber, a tomada da racionalidade como aspecto privilegiado da existência humana e da sensibilidade como traço subsidiário e ludibriante. A existência, antes de qualquer operação cognoscitiva, é abertura ao afetar-se pelo Outro; o *ego cogito ergo sum* verte-se, aí, em *ego sentio ergo sum*. A própria Filosofia que, segundo Aristóteles, devém de um espanto maravilhado diante do que há, talvez não encontre sua perplexidade na contemplação do céu estrelado, mas no vislumbre dos olhos do Outro – onde reside uma infinitude palpável, cujo enigma jamais se exaure.

### Referências bibliográficas

BERGO, B. “Emmanuel Levinas”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edição de Primavera, [s. l], 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/levinas/> Acesso em: 01/06/2014.

BLOECHL, J. (Org.). *The face of the other and the trace of God: essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, 2000.

CEREZER, C. “A dor da responsabilidade: sensibilidade e individuação éticos em Levinas”. In: *Kínesis*, Santa Maria, RS, vol. 2, n° 03, 2010, p. 1-12. Disponível em: [http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/1\\_CristianoCereser.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/1_CristianoCereser.pdf) Acesso em: 01/06/2014.

\_\_\_\_\_. *Da carne sensível à singularidade ética: a sensibilidade como condição-gênese da individuação na fenomenologia levinasiana*. 2011, 185f. Dissertação de Mestrado em Filosofia – UFSM, Santa Maria, 2011. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/ppgf/menuesp2/467d6ffi85b58boa6d16cad104db>

d3d5.pdf

Acesso em: 01/06/2014.

CRITCHLEY, S; BERNASCONI, R. (Orgs.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DERRIDA, J. "Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas". In: KATZ, C. E. (Org.). *Emmanuel Levinas: critical assessments of leading philosophers*. Vol. 01: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, p. 88-173, 2005.

GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KATZ, C. E. (Org.). *Emmanuel Levinas: critical assessments of leading philosophers*. Vol. 01: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005.

LEVINAS, E. *Collected philosophical papers*. Tradução de Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988a.

\_\_\_\_\_. *On escape*. Tradução de Bettina Bergo. California: Stanford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Otherwise than being or beyond essence*. Tradução de Alphonso Lingis. 9ª ed. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. "Outramente que ser ou mais-além da essência: o argumento". Tradução de Cristiano Cerezer. In: *Thaumazein*, Santa Maria, RS,

Vol. 5, nº 10, p. 156-186, 2012. Disponível em:  
[http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Cerezer\\_12.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Cerezer_12.pdf) Acesso em:  
01/06/2014.

\_\_\_\_\_. *The Levinas Reader*. Seleção e Introdução de Seán Hand. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

\_\_\_\_\_. *Time and the other and additional essays*. Tradução de Richard Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988b.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAYÃO, S. C. “Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes”. In: *Princípios*, Natal, vol. 18, nº 30, 2011, p. 143-162.

Disponível em:

<http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1718> Acesso em: 01/06/2014.

\_\_\_\_\_. *Sobre a leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas*. Porto Alegre, PUCRS, 2006, 265p [Tese de Doutorado em Filosofia] Disponível em:

[http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=202](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=202) Acesso em: 01/06/2014.

WALDENFELS, B. “Levinas and the face of the other”. In: CRITCHLEY, S; BERNASCONI, R. (Orgs.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 63-81, 2004.

Submissão: 19.02.2016 / Aceite: 10.03.2016

**Antonin Artaud: *pour en finir avec le jugement de Dieu*, e  
Artaud contra o juízo dos psiquiatras**

**Antonin Artaud: *pour en finir avec le jugement de Dieu*, or  
Artaud against the judgment of shrinks**

GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO<sup>1</sup>

ANA CAROLINA ACOM<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo apresentaremos Artaud, cujo combate ‘para pôr fim ao julgamento de Deus’, se traduz também contra o juízo dos psiquiatras, mas não só a ele. Segundo Deleuze, Artaud queria acabar de vez com o universo do “juízo”, descobrir um novo continente. Será através de sua “escrita de sangue” e desenvolvimento do sistema da crueldade que Artaud inverte qualquer subjugo moral ou outras amarras que impeçam o pensamento de pensar. Conforme Artaud, o teatro da crueldade reflete as condições da sociedade e as suas mazelas, dentro de um panorama de total controle do corpo, as diferentes formas de repressão social expressas no corpo. Montaigne, um dos pioneiros a entender a crueldade como algo próprio do ser humano, argumenta que temos uma propensão para a crueldade. Assim, Montaigne chama atenção para o fato de que o prazer da crueldade é inerente às pessoas. Em Artaud, o teatro da crueldade, propõe mudanças na atuação, na estruturação das peças, bem como na relação do teatro com o público, buscando perturbar os repousos dos sentidos para trazer a revelação, a afirmação e – mediante golpes profundos – fazer vaziar todos os abscessos coletivamente.

Palavras-chave: Artaud. Julgamento. Crueldade. Teatro.

**Abstract:** In this paper we present Artaud, whose fight 'to end the judgment of God', is also reflected against the judgment of psychiatrists, but not only him. According to Deleuze, Artaud wanted to put an end to the universe of "judgment", discover a new continent. Will be through its

---

<sup>1</sup> Docente do Curso de Filosofia/UNIOESTE.

<sup>2</sup> Mestre em Educação pela UFRGS, na Linha de Pesquisa “Filosofias da Diferença”.

"written in blood" and development of the cruelty that Artaud system reverses any moral subjugation or other tethers that prevent the thought of thinking. As Artaud, the theater of cruelty reflects the conditions of society and its ills, within a panorama full body control, the different forms of social repression expressed in the body. Montaigne, one of the pioneers to understand cruelty as something very human, argues that we have a propensity for cruelty. So Montaigne draws attention to the fact that the pleasure of cruelty is inherent in people. In Artaud the theater of cruelty, proposes changes in performance, structuring parts as well as the theater's relationship with the public, seeking to disrupt the homes of the senses to bring revelation, the affirmation and -through deep strokes - to leak all abscesses collectively.

**Keywords:** Artaud. Judgment. Cruelty. Theater.

## Introdução

De cara, queremos fazer um alerta: são muitos os riscos que correm os estudiosos que teimam em enquadrar um artista multifacetário e pulsante, um escritor tão complexo, irrepetível e rebelde como é o caso de Artaud. Nós corremos esse risco, brincando com Artaud que, a todo o momento, insistiu em fugir de nossa 'introdução-desenvolvimento-e-conclusão', mas acreditamos que captamos um pouco de seu fel e de seu mel. É o resultado disso que queremos compartilhar, neste trabalho. De fato, Artaud transforma o seu sofrimento em criação. Inclusive, a catástrofe da Segunda Guerra significou, para Artaud, catástrofe íntima visto que ele a passou internado em hospitais, em Ville-Evrard e Rodez, onde recebeu tratamento por eletrochoque. Em *Escritos de um Louco* (2010) se caracteriza, acertadamente, o nosso autor: rebelde, maldito, marginalizado e incompreendido durante toda a sua vida, tornou-se

a encarnação máxima do gênio romântico, da imagem do artista iluminado e louco. Antonin Artaud passou a ser reconhecido posteriormente à sua morte como um dos mais marcantes e inovadores criadores do século XX. Ao longo de sua vida, ele se recusou a dobrar-se, desafiando rotulações e diagnósticos, ainda que ao preço de tornar-se um “trapo”.

Aquilo que foi julgado por delírio e sintoma de loucura, agora é referência obrigatória para as mais avançadas correntes do pensamento crítico e criação artística nas suas várias manifestações: teatro, arte de vanguarda e criações experimentais, manifestações coletivas e espontâneas, poesia, linguística e semiologia, psicanálise e antipsiquiatria, cultura e contracultura. Artaud escreveu: “O que se entende por autêntico alienado? É um homem que prefere tornar-se louco – no sentido social da palavra – antes do que trair uma ideia superior da honra humana. [...] Porque um alienado é, na realidade, um homem ao qual a sociedade se nega a escutar, e ao qual quer impedir que expresse certas verdades insuportáveis” (ARTAUD, s/d, p. 12).

### **Os escritos demolidores de Antonin Marie-Joseph Artaud: de louco a gênio**

Bem cedo, Artaud apresentou sérios problemas de saúde, inclusive neurológicos. Sofreu de meningite aos cinco anos. Teve convulsões na adolescência e seu primeiro internamento em sanatório ocorreu aos 19 anos, passando por sucessivos tratamentos e pelas mãos de vários psiquiatras e psicanalistas enquanto viveu. Aos 24 anos, começa a tomar láudano, uma tintura de ópio, para aliviar suas dores de cabeça, tornando-se dependente de heroína e de ópio. Em função disso, permaneceu por muitos anos internado em

manicômios, sendo “tratado” com choques elétricos. Não obstante, Artaud conseguiu deixar um legado artístico e cultural de relevo muito expressivo. Não tenhamos dúvidas: ele era um louco profundo, dotado de uma genialidade expressiva e exuberante, capaz de movimentar a incapacidade de pensar dos seus adversários psiquiátricos e contemporâneos.

Em 1920, Artaud foi apresentado à companhias de teatro por seu tio, em Paris, e liga-se a setores avançados e atuantes da vida cultural francesa, apresentado por seu tio que era produtor teatral e pelo Dr. Toulouse, seu psiquiatra e também um intelectual bastante ativo. Consegue bons papéis como ator. Em 1924, passa a dedicar-se também ao cinema, trabalhando com alguns dos principais diretores da época.

Como escritor Artaud produziu uma obra imensa: são 16 volumes pela edição Gallimard, que ainda assim é incompleta, já que até hoje continuam aparecendo inéditos seus. Contribui, para isso, a multiplicidade de sua própria obra: são poemas, cartas, textos de palestras, ensaios, artigos, manifestos, narrativas, traduções e adaptações, peças de teatro, entrevistas e depoimentos, roteiros, sinopses de cinema, etc. Em Artaud, tudo é obra, tudo tem literalidade e apresenta interesse, desde os textos mais acabados, mais próximos de algo com começo, meio e fim (como Heliogábalo), até as cartas, os fragmentos, as versões e até os apontamentos de cartas. Isso porque Artaud não buscava uma transcendência dada pela permanência da obra, pela sua inscrição e codificação nos anais da literatura, mas, sim, pela sua efetividade, pela expressão das suas ideias e consequente transformação em algo que as ultrapassasse e se inscrevesse não na história da literatura, mas no real, na História

como totalidade.

Artaud participou do movimento surrealista de 1924 até 1926, de maneira ativa e assídua. Em suas reservas ao surrealismo, Artaud ressaltava que o pensamento não se choca contra um núcleo do sonho, mas que os sonhos antes ricocheteiam sobre um núcleo do pensamento que lhes escapa. Os ritos do peiote, segundo Artaud, não são sonhos, mas estados de embriaguez ou sono. Assim, Artaud rompe com os surrealistas na primeira divisão significativa desse movimento, junto com outros autores, quando foi decidida a adesão do surrealismo ao marxismo e ao Partido Comunista. Depois da ruptura com o Surrealismo, Artaud passa a dedicar-se ao Théâtre Alfred Jarry, grupo teatral de vanguarda que durou de 1926 até 1929 e que, em meio a grandes dificuldades financeiras, produziu espetáculos polêmicos e inovadores. Depois de uma sucessão de fracassos (incluindo palestras nas quais o público abandonava a sala ou o vaiava) e que culmina com Les Cenci, Artaud resolve dar uma guinada radical: troca o texto pela vida e vivência, pessoalmente, a realidade mítica que tanto o fascinava e que era tematizada na sua obra. Para tal, consegue uma subvenção que lhe permite ir ao México pesquisar o ritual do peiote entre os índios Taraumaras. A viagem tem várias finalidades: Artaud quer sair do ambiente cultural europeu, em que não o entendiam e que o sufocava. Ele também busca unir cura, através da magia dos índios, para seus problemas de saúde e sua dependência da droga. Acaba encontrando a antevisão do seu calvário, conforme assinala num dos trechos da Viagem ao País dos Taraumaras (Willer, 1983).

Depois de uma infinidade de eventos, na fase final de sua vida, Artaud escreve, torrencialmente, e os livros vão sendo publicados à

medida que ele os termina. Entre eles, ressaltamos o texto *Pour en Finir Avec le Jugement de Dieu*, que em fins de 1947, é gravado para o programa *La Voix des Poètes* da Radiodifusão Francesa.

Nas palavras de Artaud, no artigo “O Teatro e a Crueldade”, do livro *O Teatro e Seu Duplo* trata-se de reconhecer os danos do teatro psicológico oriundo de Racine que nos desacostumaram dessa ação violenta e imediata que o teatro deve ter (ARTAUD, 2006). A finalidade do teatro da crueldade não é o prazer de assistir ao espetáculo cruel, mas consiste em reencontrar a primeira unidade do mundo que é tão-somente o Nada originário. Em *Le Théâtre et son double*, Artaud (2006) afirma que “a vida é crueldade”, mas também, que “não existe crueldade sem consciência”.

A crueldade da vida pertence então ao ser consciente, ao homem. Um animal, mesmo carnívoro e violento, não é em nada cruel. E o instinto do tigre não é crueldade. Apenas o homem vive na e pela crueldade. É que o homem não é imediatamente na vida. Existir significa se encontrar fora de si, fora de seu ser mais íntimo e da evidência primeira da vida. A consciência surge dessa dilaceração, desta separação do homem com o fluxo contínuo da vida (DUMOULIÉ, 2010, p. 63).

Artaud resgata o corpo e a imanência. Ora, o que expressa isto com maior propriedade e crueza do que o ato de cagar. Observemos um poema de Artaud que compõe a terceira parte da peça radiofônica Para dar um fim ao juízo de deus, *A Busca da Fecalidade*:

[...] Deve-se ao fato de o homem  
ter um belo dia  
detido  
a ideia do mundo.

Dois caminhos estavam diante dele:  
o do infinito de fora  
o do ínfimo de dentro.  
E ele escolheu o ínfimo de dentro  
onde basta espremer  
o pâncreas,  
a língua,  
o ânus,  
ou a glândula.  
E deus, o próprio deus espremeu o movimento.  
É deus um ser?  
Se o for, é merda.  
Se não o for,  
não é.  
Ora, ele não existe  
a não ser como vazio que avança com todas as suas formas  
cuja mais perfeita imagem  
é o avanço de um incalculável número de piolhos.  
"O Sr. Está louco, Sr. Artaud? E então a missa?"  
Eu renego o batismo e a missa.  
Não existe ato humano  
no plano erótico interno  
que seja mais pernicioso que a descida  
do pretense Jesus-cristo  
nos altares.  
Ninguém me acredita  
e posso ver o público dando de ombros  
mas esse tal cristão é aquele que  
diante do percebejo deus  
aceitou viver sem corpo  
quando uma multidão  
descendo da cruz  
à qual deus pensou tê-los pregado há muito tempo,  
se rebelava  
e armada com ferros,  
sangue,

Antonin Artaud: *pour en finir avec le jugement de Dieu*, e Artaud contra o juízo dos psiquiatras

fogo e ossos  
avançava desafiando o Invisível  
para acabar com o JULGAMENTO DE DEUS (transmissão radiofônica: "PARA ACABAR COM O JULGAMENTO DE DEUS").

Quando, todavia, nosso corpo se torna um organismo, lhe dão uma utilidade; ele se insere em nossa sociedade para realizar determinados fins. Nosso desejo é esmagado, organizado externamente, nossos órgãos são capturados, amarrados dentro de uma lógica capitalista, ordenados. É assim que nossos órgãos se tornam nossos inimigos. Foi por isso que Artaud declarou guerra aos próprios órgãos. A vida torna-se fraca, o desejo é canalizado, tudo trabalha pela produção, pela finalidade. Não compreendemos o Corpo sem Órgãos; o vivemos. O corpo, afastado daquilo que pode, perde sua capacidade revolucionária e se torna doente, perde sua capacidade de criar o real para aceitar a vida medíocre que lhe dão. Deleuze desenvolve assim o conceito de Corpo sem Órgãos, retirado de Artaud:

Artaud apresenta esse 'corpo sem órgão' que Deus nos roubou para introduzir o corpo organizado sem o qual o juízo não se poderia exercer. O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes. Uma poderosa vitalidade não-orgânica o atravessa. [...] A vitalidade não-orgânica e a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa, como a lua se apossa do corpo de uma mulher: Heliogábalo anarquista dará incessantemente na obra de Artaud testemunho desse enfrentamento com as forças e os poderes, como outros tantos devires mineral, vegetal, animal. Criar para si um corpo sem órgãos, encontrar seu corpo sem órgãos é a maneira de escapar ao juízo (DELEUZE, 2013, p. 168-

169).

A 4 de março de 1948, Artaud é encontrado morto em seu quarto. Postumamente, a influência e a repercussão da obra e das ideias de Artaud foram se ampliando de forma crescente. Por exemplo, para Foucault, Artaud virou pelo avesso, isto é, subverteu completamente as noções tradicionalmente aceitas sobre a relação entre criação e loucura: não são mais as obras dos loucos e malditos que precisam justificar-se diante da psicologia, mas sim a psicologia que agora deve tentar justificar-se diante de tais obras. Também no *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, Artaud é citado para fundamentar a noção de “esquizoanálise”, de “máquinas desejanter” e do antagonismo entre a paranoia da nossa sociedade e o esquizoidismo que busca a plena satisfação do desejo.

A *Carta ao Papa* antecipa o *Para Acabar com o Julgamento de Deus* em suas críticas contundentes ao cristianismo. Também é significativo que, durante a rebelião de maio de 68 na França, a *Carta aos Reitores das Universidades Europeias*, de 1925, tenha servido como panfleto revolucionário e sido afixada na Sorbonne – a mesma Sorbonne onde suas conferências eram vaiadas em 1931 e 1933. Nesta carta, Artaud registra:

Na estreita cisterna que chamais “Pensamento” os raios do espírito apodrecem como montes de palha. [...] O espírito “gelado” range entre as lâminas minerais que o oprimem. E a culpa é de vossos sistemas embolorados, de vossa lógica de dois-e-dois-são-quatros; a culpa é vossa, reitores, apanhados na rede dos silogismos. Fabricais engenheiros, magistrados, médicos a quem escapam os verdadeiros mistérios do corpo, as leis cósmicas do ser; falsos sábios, cegos para o além, filósofos que pretendem reconstruir o Espírito. O menor ato de criação

espontânea constitui um mundo mais complexo e mais revelador que qualquer sistema metafísico (ARTAUD s/d, p. 22).

Artaud amplia a crítica aos reitores, na medida em que seu olhar se volta contra a própria razão ocidental – ciência e filosofia – e constata uma crueldade escondida, na primeira, e uma potência castradora na segunda:

A razão ocidental, ela mesma, exerce uma crueldade escondida por trás de sua aparente frieza: o trabalho do conceito, da dialética, da moral, são sistemas de crueldade. Diariamente tem que cortar, retalhar na matéria viva. Sem falar da crueldade experimental da ciência, da biologia, da medicina. Mas a filosofia, à força de negar sua própria crueldade intelectual, sua incrível potência castradora, torna-se incapaz de pensar a crueldade inerente à vida e ao homem (DUMOULIÉ, 2010, p. 68).

Além da crítica à razão, Montaigne é um dos precursores da temática da crueldade inerente ao ser humano, mesmo antes de Nietzsche e Artaud. O ensaísta, no seu ensaio intitulado *Da Crueldade*, argumenta que temos uma propensão para a crueldade. Entende, contudo, que a crueldade dos canibais é menos chocante que a dos civilizados: “Os selvagens não me ofendem tanto por assarem e comerem os corpos dos mortos como aqueles que os torturam e perseguem vivos” (MONTAIGNE, 2000, p. 148). Mais adiante, Montaigne chama atenção para o fato de que o prazer da crueldade é inerente ao ser humano:

[...] retalhar e mutilar os membros de outrem; aguçar o espírito inventando tormentos inusitados e mortes novas, sem inimizade, sem lucro, e com a única finalidade de desfrutar do

agradável espetáculo dos gestos e movimentos lastimáveis, dos gemidos e palavras lamentosas de um homem morrendo em agonia. Pois eis o ponto extremo que a crueldade pode atingir” (MONTAIGNE, 2000, p. 152).

No caso de Artaud, os textos (cartas) do livro teatro da crueldade vão refletir as condições da sociedade e as suas mazelas, dentro de um panorama de total controle do corpo, as diferentes formas de repressão social expressas no corpo. Artaud vai desvelar a possibilidade de romper estes paradigmas da sociedade da exaltação, do consumo, da imagem, simbologias que não dizem nada, que são emblemas culturais nesta sociedade. Além disso, os textos constataam a situação da sociedade e a cultura como um corpo que se produz no aparelhismo que serve para reger a Vida. O teatro não será diferente se não repensar seu conceito. Como um mero reprodutor e repetidor dessa forma de pensamento formatada na sociedade europeia e de organização de civilização, chega ao ponto de se tornar petrificado e se cristalizar na nossa cultura.

Analogamente ao Homem de Artaud, a função do homem na sociedade, como sujeito de auto transformação, pode ser comparado com Buchener em *Woyzeck*<sup>3</sup>, via as relações desse homem dentro

---

<sup>3</sup> *Woyzeck* é o nome de uma peça de teatro do autor alemão Georg Büchner. É também o nome do protagonista proletário. Esta peça contém elementos que apareceriam na dramaturgia mundial apenas durante as vanguardas do século XX. Georg Büchner criou um problema insolúvel para o teatro de seu tempo ao introduzir a figura de um pobretão como protagonista de *Woyzeck*, tragédia inacabada escrita no inverno de 1836/1837. A presença da pobreza num palco que até então fora reduto de personagens de elevada estatura social impunha, já no plano linguístico, sérios entraves à forma dramática. *Woyzeck*, por força de sua condição social, não pode se expressar na linguagem culta e elevada que, no limite, é partilhada pela burguesia ascendente e pela nobreza decaída. Seu dialeto

dessa sociedade de controle, que emprega estratégias psicológicas, hierárquicas e culturais para oprimir e manter os indivíduos sem reação perante o avalanche da sociedade de consumo.

Segundo Artaud, no texto que escreve em homenagem a Van Gogh, ninguém alguma vez escreveu ou pintou, esculpiu, modelou, construiu ou inventou senão para sair do inferno. Conforme ele, não podemos admitir que se impeça o livre desenvolvimento de um delírio, tão legítimo e lógico como qualquer outra série de ideias e atos humanos. Em seu ensaio, Artaud questiona: “E o que é um autêntico louco? É um homem que preferiu ficar louco, no sentido socialmente aceito, em vez de trair uma determinada ideia superior de honra humana. Pois o louco é o homem que a sociedade não quer ouvir e que é impedido de enunciar certas verdades intoleráveis” (ARTAUD, s/d, p. 26). De acordo com ele, a vida é a imitação de algo essencial, com o qual a arte nos põe em contato. Porque não é o homem, mas o mundo que se tornou anormal. Em Artaud, assim como em Van Gogh, pensamento e vida se fundem: “A tragédia já não me basta. Quero transportá-la para minha vida. Eu representei totalmente a minha vida. Onde as pessoas procuram criar obras de arte, eu pretendo mostrar o meu espírito. Não concebo uma obra de arte dissociada da vida” (Artaud, poema: “Quem sou eu?”). Conforme Santos Queiroz (1991, p. 119), “Artaud se dirige obstinadamente à restauração do que foi recalcado pelas relações humanas, pelo

---

proletário impossibilita o diálogo pleno com as figuras burguesas que integram o círculo de seus exploradores: o médico, o professor e o capitão. A personagem solapa uma das bases da tradição teatral de seu tempo, herdeira da receita neoclássica francesa: o duelo verbal executado por antagonistas de uma mesma posição social, que se submetem a um código comum de comportamentos e a um padrão linguístico refratário a oscilações de estilo (REDONDO, 2006).

imperativo categórico, pelo cogito cartesiano, pela moderação dos costumes, pela razão dividida, ou, como diria Nietzsche, pelo enfraquecimento da vontade”.

Artaud, por meio de seus escritos, conseguia manter uma ligação com o mundo e revelar o que experimentava. Mesmo hoje, com todos os avanços tecnológicos e com todas as tentativas de se querer situar a loucura no campo das doenças orgânicas e de tentar concebê-la sob o prisma da subjetividade, nenhuma tentativa foi suficiente para quebrar o estigma que acompanha o louco. Estigma este que Artaud viveu, e que o fez ser percebido, muitas vezes como insensato. Marca que uma vez atribuída ao louco nos resguarda de confrontarmos com alguma verdade que ele, o louco, pode revelar a nós. Sua insensatez, sua falta de coerência, talvez desvende uma outra realidade escondida no desatino da humanidade, a qual pode nos incomodar profundamente (SALLES, 2010). Artaud registra que:

Tudo o que age é uma crueldade. É a partir dessa idéia de ação levada ao extremo que o teatro deve se renovar. / Penetrado pela idéia de que a massa pensa primeiro com os sentidos, e que é absurdo, como no teatro psicológico comum, dirigir-se primeiro ao entendimento das pessoas, o Teatro da Crueldade propõe-se a recorrer ao espetáculo de massas; propõe-se a procurar na agitação de massas importantes, mas lançadas umas contra as outras e convulsionadas, um pouco da poesia que se encontra nas festas e nas multidões nos dias, hoje bem raros, em que o povo sai às ruas. / Tudo o que há no amor, no crime, na guerra ou na loucura nos deve ser devolvido pelo teatro, se ele pretende reencontrar sua necessidade. [...] Em suma, acreditamos que há, no que se chama poesia, forças vivas, e que a imagem de um crime apresentada nas condições teatrais adequadas funciona para o espírito como algo infinitamente mais temível do que o próprio crime, realizado

(ARTAUD, 2006, p. 96).

A crueldade é humanizante, “na medida em que a crueldade é própria ao homem, e que o ser homem supõe ultrapassar as formas estabelecidas do humano” (DUMOULIÉ, 2010, p. 71). De acordo com Deleuze (2013, p. 17):

O escritor como vidente e ouvidor, finalidade da literatura: é a passagem da vida na linguagem que constitui as Ideias. / Estes são os três aspectos perpetuamente em movimento em Artaud: a omissão das letras na decomposição da linguagem materna (R,T... ); sua retomada numa nova sintaxe ou novos nomes com valor sintático, criadores de uma língua [eTReTe]; enfim, as palavras-sopro, limite assintático para onde tende toda linguagem.

Artaud vê no peiote a possibilidade de cura. Desse modo, o rito do peyote que ele conheceu quando esteve no México entre os índios Taramaras, afronta as *letras* e os *órgãos*, mas para fazê-los passar para o outro lado, nos sopros inarticulados, num indecomponível corpo sem *órgãos*” (DELEUZE, 2013, p. 28). A medicina e a psiquiatria pensaram a boca somente para comer, mas Artaud a pensa como muitas outras coisas. O que ele arranca à língua materna são palavras-sopros que já não pertencem a língua alguma, e ao organismo, um corpo sem *órgãos* que já não tem geração. À escrita-porcária, e aos organismos emporcalhados, as letras-*órgãos*, micróbios e parasitas opõem-se o sopro fluido ou o corpo puro, mas a oposição deve ser uma passagem que nos restitua o corpo assassinado, esses sopros amordaçados (DELEUZE, 2013). Deleuze acrescenta que acontece desse limite final abandonar toda aparência gramatical para surgirem, precisamente nas palavras-sopro de Artaud: a sintaxe desviante de Artaud, na medida em que se propõe

forjar a língua francesa, encontra a destinação de sua tensão própria nesses sopros ou nessas puras intensidades que marcam um limite da linguagem (DELEUZE, 2013).

Em *Van Gogh: o suicidado pela sociedade*, Artaud aborda, em certa medida, o tema da loucura e da genialidade. A psiquiatria se destaca como seu alvo maior. Ela, afirma Artaud, serve como um mecanismo útil a uma formação social que reprime e condiciona os indivíduos que se encontram além dos limites estabelecidos. Artaud apresenta as razões da criação da psiquiatria: “Desta maneira, uma sociedade deteriorada inventou a psiquiatria para defender-se das investigações de alguns iluminados superiores cujas faculdades de adivinhação a incomodavam” (ARTAUD, s/d, p. 8). Cita, ainda, o seu caso, em que ouviu do Dr. Gastón Ferdière – médico chefe do manicômio de Rodez – que lhe disse que estava ali para “endireitar” sua poesia. Acrescenta na página seguinte:

[...] Diante da lucidez de Van Gogh em ação, a psiquiatria fica reduzida a um grupo de gorilas realmente obsessivos e perseguidos, que somente dispõe, para mitigar os mais espantosos estados de angústias e opressão humana, de uma ridícula terminologia, digno produto de seus cérebros viciados. Na verdade, não existe psiquiatra que não seja um notório erotômano” (ARTAUD, s/d, p. 9-10).

Segundo Artaud, foi depois de uma conversa com o doutor Gachet que Van Gogh entrou no seu quarto e suicidou-se. De acordo com Artaud, a razão fede. Na *Carta às Escolas de Buda*, Artaud salienta, mais uma vez, a sua crítica ao *logos*, à ordem, e à assepsia (que parecem negar o corpo e a vida): “Sofremos de uma podridão, a podridão da Razão. [...] Nossos escritores, nossos pensadores, nossos doutores, nossos charlatães coincidem nisso: em frustrar a vida”

(ARTAUD, s/d, p. 34). O delírio é uma fuga às opressões da vida. Em grande medida, é insuportável o consenso da sociedade, que, na realidade, é “um mundo enjaulado”. Para Artaud, nos quadros de Van Gogh que era nada mais do que um pintor, o que há é pintura pura, “não existem fantasmas nos quadros de Van Gogh, nem visões nem alucinações. Somente a tórrida verdade de um sol de meio dia” (ARTAUD, s/d, p. 38).

Artaud amplia a opressão da sociedade sobre todos, não limita-a a Van Gogh ou a si mesmo. Ele afirma que todos somos suicidados pela sociedade, na medida em que ela julga a partir do juízo, que é o juízo de Deus: “Pois não é para este mundo, nunca é para esta Terra onde todos, desde sempre trabalhamos, lutamos, uivando de horror, de fome, de miséria, ódio, escândalo e nojo e onde fomos todos envenenados, embora com tudo isso tenhamos sido enfeitiçados e finalmente nos suicidamos como se não fossemos todos, como o pobre Van Gogh, suicidados pela sociedade!” (ARTAUD, s/d, p. 46). Nosso autor acusa a sociedade pela morte de Van Gogh: “E não se suicidou em um ataque de loucura, pela angústia de não chegar a encontrá-lo; ao contrário, acabava de encontrá-lo, e de descobrir o que era e quem era ele mesmo, quando a consciência geral da sociedade para castigá-lo, por ter rompido as amarras, o suicidou” (ARTAUD, s/d, p. 15).

Artaud, ao considerar o autorretrato pintado por Van Gogh escreve: “O olho de Van Gogh é o de um grande gênio, mas pelo modo como o vejo dissecar-me emergindo da profundidade da tela [...] é o de um filósofo como nunca conheci outro igual em toda a minha vida. Não, Sócrates não possuía aquele olhar, somente o desgraçado Nietzsche teve talvez, antes dele, esse olhar que despe a

alma, libera o corpo da alma, desnuda o corpo do homem, além dos subterfúgios do espírito” (ARTAUD, s/d, p. 56). Ele conclui que ninguém se suicida sozinho: “Mas no caso de suicídio, precisa-se de um exército de seres maléficos para que o corpo decida-se pelo ato contra natural de privar-se da própria vida” (ARTAUD, s/d, p. 58).

Conforme Artaud, a única superioridade que a psiquiatria possui é a da força. A *Carta aos Diretores de Asilos de Loucos* é uma síntese perfeita da crítica de Artaud contra o juízo dos psiquiatras, que ele fez em várias oportunidades e escritos. Sigamos, então, a letra de Artaud, examinando o juízo da psiquiatria. Para tanto transcrevemos, quase na íntegra esta carta.

Artaud começa demolindo o valor da psiquiatria e questiona a própria existência de doenças mentais:

Senhores:

As leis, os costumes, concedem-lhes o direito de medir o espírito. Esta jurisdição soberana e terrível, vocês a exercem segundo seus próprios padrões de entendimento. Não nos façam rir. A credulidade dos povos civilizados, dos especialistas, dos governantes, reveste a psiquiatria de inexplicáveis luzes sobrenaturais. A profissão que vocês exercem está julgada de antemão. Não pensamos em discutir aqui o valor dessa ciência, nem a duvidosa existência das doenças mentais. Porém, para cada cem pretendidas patogenias, onde se desencadeia a confusão da matéria e do espírito, para cada cem classificações, onde as mais vagas são também as únicas utilizáveis, quantas tentativas nobres se contam para conseguir melhor compreensão do mundo irreal onde vivem aqueles que vocês encarceraram? (ARTAUD, 1979, p. 14).

Defendendo os internados nos asilos de loucos, Artaud avalia como nefasto o juízo da psiquiatria (amparado pelas leis e pelas ciências) que condena muitas vítimas à prisão perpétua, cuja prática, na realidade, é de brutalidade. Em nome da legitimidade das ações humanas, chega a reivindicar a liberdade do delírio, que julga tão legítimo quanto as ações do *logos*:

Quantos de vocês, por exemplo, consideram que o sonho do demente precoce ou as imagens que o perseguem são algo mais que uma salada de palavras? Não nos surpreende ver até que ponto vocês estão empenhados em uma tarefa para a qual só existe muito poucos predestinados. Porém não nos rebelamos contra o direito concedido a certos homens – capazes ou não – de dar por terminadas suas investigações no campo do espírito com um veredicto de encarceramento perpétuo. [...] E que encerramento! Sabe-se - nunca se saberá o suficiente - que os asilos, longe de ser "asilos", são cárceres horríveis onde os reclusos fornecem mão-de-obra gratuita e cômoda, e onde a brutalidade é norma. E vocês toleram tudo isso. O hospício de alienados, sob o amparo da ciência e da justiça, é comparável aos quartéis, aos cárceres, às penitenciárias. Não nos referimos aqui às internações arbitrárias, para lhes evitar o incômodo de um fácil desmentido. Afirmamos que grande parte de seus internados – completamente loucos segundo a definição oficial – estão também reclusos arbitrariamente. E não podemos admitir que se impeça o livre desenvolvimento de um delírio, tão legítimo e lógico como qualquer outra série de ideias e atos humanos. A repressão das reações antissociais, em princípio, é tão quimérica como inaceitável. Todos os atos individuais são antissociais. Os loucos são as vítimas individuais por excelência da ditadura social. E em nome dessa individualidade, que é patrimônio do homem, reclamamos a liberdade desses forçados das galés da sensibilidade, já que não se está dentro das faculdades da lei condenar à prisão a todos que pensam e trabalham. Sem insistir no caráter verdadeiramente genial das

manifestações de certos loucos, na medida de nossa capacidade para avaliá-las, afirmamos a legitimidade absoluta de sua concepção da realidade e de todos os atos que dela derivam (ARTAUD, 1979, p. 14).

Conclui a carta sugerindo que na relação com os internados, nos asilos de loucos, é necessário a seguinte postura: “conversar sem dicionários”.

### **Artaud e as drogas legais e ilegais**

Artaud, usuário de drogas legais e ilegais, escreve contra a proibição do ópio em alguns de textos. *Drogas, Sempre as Teremos*, indica o nosso autor. Vejamos:

Tenho a intenção declarada de encerrar o assunto de uma vez por todas, para que não venham mais nos encher a paciência com os assim chamados perigos da droga. Meu ponto de vista é nitidamente antissocial. Só há uma razão para atacar o ópio. Aquela do perigo que seu uso acarreta ao conjunto da sociedade. Acontece que este perigo é falso. Nascemos podres de corpo e alma, somos congenitamente inadaptados; suprimam o ópio: não suprimirão a necessidade do crime, os cânceres do corpo e da alma, a inclinação para o desespero, o cretinismo inato, a sífilis hereditária, a fragilidade dos instintos; não impedirão que hajam almas destinadas a seja qual for o veneno, veneno de morfina, veneno de leitura, veneno de isolamento, veneno de onanismo, veneno de coitos repetidos, veneno de arraigada fraqueza da alma, veneno de álcool, veneno de tabaco, veneno da anti-sociabilidade. Há almas incuráveis e perdidas para o restante da sociedade. Suprimam-lhes um dos meios para chegar à loucura, inventarão dez mil outros. Criarão meios mais sutis, mais selvagens; meios absolutamente desesperados. A própria natureza é antissocial na essência – só por usurpação de

poderes que o corpo da sociedade consegue reagir contra a tendência natural da humanidade. Deixemos que os perdidos se percam: temos mais o que fazer que tentar recuperação impossível e ademais inútil, odiosa e prejudicial. Enquanto não conseguirmos suprimir qualquer uma das causas do desespero humano, não teremos o direito de tentar a supressão dos meios pelos quais o homem tenta se livrar do desespero. Pois seria preciso, inicialmente, suprimir esse impulso natural e oculto, essa tendência ilusória do homem que o leva a buscar um meio, que lhe dá a ideia de buscar um meio para fugir às suas dores (ARTAUD, 1983, p. 47).

Ainda que Artaud não tenha conhecido o *crac'*, já entendia que a proibição e criminalização de drogas relativamente leves levam à busca por drogas cada vez mais potentes e devastadoras. Observemos como ele foi visionário, pois na medida em que recrudescia a guerra à *marijuana*, em seu lugar surgiu o *crack*. Artaud já alertava: “Suprimam-lhes um dos meios para chegar à loucura; inventarão dez mil outros. Criarão meios mais sutis, mais selvagens; meios absolutamente desesperados” (ARTAUD, 1983, p. 47). Retroativamente, como se pode observar, no âmbito do debate acerca das implicações do uso de drogas consideradas como tóxicas ou alucinógenas, a vivência e a escrita de Artaud impactaram “tanto na fundamentação da crítica à repressão policial e às campanhas anti-drogas, como no estímulo das mais variadas modalidades de aventura psicodélica. Em termos mais gerais, pode-se afirmar que todas as correntes de pensamento genericamente denominados de ‘contracultura’ devem alguma coisa a Artaud” (WILLER, 1983, p. 8).

Artaud quando escreve, enfrenta as palavras. Usa muitas vezes, para se fazer sentir, o vocabulário mais chulo. Sacode a hipocrisia dos que prefeririam não ouvir. Dejetos, secreções, chamados pelos seus

nomes populares, misturam-se e dão forte colorido a textos polêmicos. Há nele a necessidade de gritar com a escrita, via de acesso à realidade circundante. Há coerência no pensamento, nas ações e na obra de Artaud como um todo. De crítico de arte a defensor de minorias culturais, seus textos se misturam às suas tristezas e ataques de cólera. Em períodos de melhora de sua saúde, o artista é órgão integrante no corpo da sociedade, e responde à realidade vital que o circunda. Artaud é, por excelência, um contestador. Seu talento, aliado a uma vida menos dura, teria, com certeza, trilhado caminhos menos árduos (MACHADO, 2011).

### **Dar um fim ao juízo**

Em última instância, o problema na filosofia de Gilles Deleuze sempre acaba remetendo à “gênese do pensamento”: quais são as condições de efetividade para engendrar o pensar no próprio pensamento? Aparentemente, “dar um fim ao juízo” indica um caminho para o pensamento. Pensamento este que torna-se condição para a verdadeira criação (DELEUZE, 2006). Deleuze, ao escrever livros com seus intercessores, filósofos, artistas ou escritores, desvenda ou repensa o processo de criação desses pensadores, e o que se passa com os seus pensamentos. Em 1964, em *Proust e os Signos*, Deleuze apresenta que a filosofia necessita da arte, e que o pensamento é criação.

O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas (DELEUZE, 1987, p. 96).

Quando Deleuze invoca Artaud, e quando conhecemos “vida e obra” de Artaud, podemos ver a criação em sua plenitude, o pensamento materializado em uma arte-vida livre de julgamentos, em um rompimento completo com tribunais da razão ou juízos morais.

Já assinalamos que Deleuze (2013, p. 162) questiona: “E Artaud-Van Gogh, quem terá sofrido mais do juízo sob essa forma penosa em mais alto grau, a terrível perícia psiquiátrica?” O próprio Artaud, contudo, responde com seu texto sobre Van Gogh, e podemos, como Deleuze o fez, os colocá-los juntos: “não, Van Gogh não era louco, mas seus quadros eram misturas incendiárias, bombas atômicas, cujo ângulo de visão comparado com o de todas pinturas que faziam furor na época, teria sido capaz de transtornar gravemente o conformismo larval da burguesia” (ARTAUD, s/d, p. 9). A obra de Artaud, como a do “suicidado” Van Gogh, é incendiária, absurda, ademais de todo tratamento psiquiátrico, eletrochoques e sofrimentos de fome pelos dias em hospícios e camisas de força.

Artaud jamais aceitou a separação entre vida e obra (WILLER, 2013). Quando publica *O Teatro e seu Duplo* propõe “uma linguagem livre, plena, capaz não só de falar do corpo, mas de expressar o corpo – e outros níveis da realidade dos quais, em nossa civilização, estamos alienados e separados” (WILLER, 2013, p. 1). Ele rompe com tudo que vinha sendo feito em teatro na Europa. Seu sistema da crueldade propunha “fazer do teatro, no sentido próprio da palavra, uma função; algo tão localizado e preciso quanto a circulação do sangue nas artérias, ou o desenvolvimento, aparentemente caótico, das imagens do sonho no cérebro” (ARTAUD, 2006, p. 104). Em sua vida e obra, no palco dos corredores de hospitais e hospícios, no

ritual do peiote com os Taramaras e em suas encenações, ele busca “arrebentar o real, desgarrar os sentidos, desmoralizar ao máximo possível as aparências” (ARTAUD *apud* WILLER, 2013, p. 10). Através de seu *Teatro da Crueldade* anseia transformar o mundo, um retorno às origens primitivas, sem amarras morais, mas por via dos excrementos, como uma escrita da alma. Esta é a verdadeira atuação em sua cena. É o teatro da não-representação, tocando diretamente ao cerne dos sentidos – o sistema nervoso – completamente liberto de juízos morais, onde se movem atores e espectadores em uma catarse brutal.

Queremos fazer do teatro uma realidade na qual se possa acreditar, e que contenha para o coração e os sentidos esta espécie de picada concreta que comporta toda sensação verdadeira. Assim como nossos sonhos agem sobre nós e a realidade age sobre nossos sonhos, pensamos que podemos identificar as imagens da poesia com um sonho, que será eficaz na medida em que será lançado com a violência necessária. E o público acreditará nos sonhos do teatro sob a condição de que ele os considere de fato como sonhos e não como um decalque da realidade; sob a condição de que eles lhe permitam liberar a liberdade mágica do sonho, que ele só pode reconhecer enquanto marcada pelo terror e pela crueldade. /Daí o apelo à crueldade e ao terror, mas num plano vasto, e cuja amplidão sonda nossa vitalidade integral, nos coloca diante de todas as nossas possibilidades (ARTAUD, 2006, p. 97).

Ele ainda escreve:

O Teatro da Crueldade foi criado para devolver ao teatro a noção de uma vida apaixonada e convulsa; e é neste sentido de rigor violento, de condensação extrema dos elementos cênicos, que se deve entender a crueldade sobre a qual ele pretende se apoiar. / Essa crueldade, que será, quando necessário,

sangrenta, mas que não o será sistematicamente, confunde-se portanto com a noção de uma espécie de árida pureza moral que não teme pagar pela vida o preço que deve ser pago (ARTAUD, 2006, p. 143).

De acordo com Deleuze:

Artaud dará ao sistema da crueldade desenvolvimentos sublimes, escrita de sangue e de vida que se opõe à escrita do livro, como a justiça ao juízo, e acarreta uma verdadeira inversão do signo. [...] O sistema da crueldade enuncia as relações finitas do corpo existente com forças que o afetam, ao passo que a doutrina da dívida infinita determina as relações da alma imortal com os juízos. Por toda parte o sistema da crueldade opõe-se à doutrina do juízo (DELEUZE, 2013, p. 165).

## O teatro da crueldade

Um dos projetos de Artaud, para o *Teatro da Crueldade*, era encenar *A Conquista do México*; no entanto, em vez disso, ele foi vivê-la, passando um tempo no país latino, na tribo dos Taramaras. Assim, sentiu na carne essa “cultura subterrânea”, primitiva, em todo o seu potencial subversivo e de desestruturação do juízo em ritual. “A *Dança do Peiote* é, sem dúvida, a melhor encenação de ‘Teatro da Crueldade’ de que Artaud chegou a participar, o acontecimento mais próximo da sua noção de como devia ser um espetáculo teatral” (WILLER, 1983, p. 11). Seus escritos sobre essa temporada e experiência, parecem criar um elo e materialização de suas ideias desde o teatro da crueldade, além de “legitimarem” de vez o abandono ao juízo e a qualquer código de conduta moral a fim de que haja criação-pensamento.

A possessão física continuava aí. Este cataclisma que era meu

corpo... Após vinte e oito dias de espera, ainda não tinha voltado a mim – ou melhor dizendo, saído até mim. Até mim, esta montagem deslocada, este pedaço de geologia avariada. [...] Pois a cabeça, transbordando de ondas, sem conseguir dominar seus vagalhões, a cabeça sente todos os vagalhões da terra debaixo dela, enlouquecendo-a e impedindo-a de permanecer ereta. Vinte e oito dias dessa possessão pesada, desse montão de órgãos desarrumados que era eu, aos quais tinha a impressão de assistir como se fosse uma imensa paisagem de gelo a ponto de deslocar-se (ARTAUD, 1983, p. 15).

Como mencionamos anteriormente, Artaud descreve a *Dança do Peiote*, por meio da qual ele encontrou a sua cura:

O dançarino entra e sai e, no entanto, não deixa o círculo. Ele avança deliberadamente para o mal, mergulha nele com uma espécie de horrenda coragem, num ritmo que parece representar a Doença, mais que a dança. E tem-se a impressão de vê-lo subitamente emergir e desaparecer, num movimento que evoca não sei que obscuras tantalizações. Ele entra e sai: “Sair para o dia, no primeiro capítulo”, como diz do Duplo do Homem o Livro dos Mortos Egípcios. Pois esse avanço na doença é uma viagem, uma descida PARA SAIR DE NOVO NO DIA. – Ele dá voltas no sentido da Suástica, sempre da direita para a esquerda e pelo alto. Ele pula com seu exército de campainhas, como uma aglomeração de abelhas enlouquecidas e aglutinadas numa crepitante e tempestuosa desordem. Dez cruces no círculo e dez espelhos. Uma viga com três feiticeiros nela. Quatro coadjuvantes (dois homens e duas mulheres). O dançarino epilético e eu, para quem estava sendo feito o rito (ARTAUD, 1983, p. 18).

Na introdução ao texto de Artaud, de *Os Taraumaras*, Willer (1983) questiona: “Loucura ou dramatização das suas ideias?”, em seguida afirma que esta é uma questão que não pode ser colocada, o

que seria falsa sob a ótica artausiana. “Pouco importa se o delírio místico de Artaud era a manifestação de um quadro clínico ou uma escolha consciente. Para o próprio Artaud, a diferença entre sintoma e ato consciente é inaceitável, já que ele queria, justamente, abolir e transpor a barreira entre a razão e o inconsciente” (ARTAUD, 1983, p. 12).

É nos estados de embriaguez, bebidas, drogas, êxtases que se buscará o antídoto ao mesmo tempo do sonho e do juízo. Cada vez que nos desviamos do juízo em direção à justiça, entramos num sono sem sonho. [...] Os ritos do peiote, segundo Artaud, os cantos da floresta mexicana, segundo Lawrence, não são sonhos, porém estados de embriaguez ou sono. Esse sono sem sonhos não é daqueles em que dormimos, mas ele percorre a noite e a habita com uma claridade assustadora que não é o dia, mas o Relâmpago (DELEUZE, 2013, p. 167).

### **O sonho e o mundo do juízo**

Deleuze (2013) expõe o sonho como tribunal, onde os próprios sonhadores são constantemente condenados e se punem, tentando rechaçar seus conteúdos. Esta teoria parece se aproximar da fascinação de Artaud pelo incesto, pois, para que haja uma liberdade absoluta na criação, requer uma linguagem sem exterioridade (WILLER, 2013). “Tocar os tabus da gramática – talvez também da aritmética – é tocar o mandamento surdo a uma sexualidade identificatória: a revolução da linguagem é uma travessia da sexualidade e de todas as coagulações sociais (famílias, seitas, etc.) aderidas a ela” (KRISTEVA *apud* WILLER, 2013, p. 12). O propósito de Artaud seria um pensamento puro sem filtros morais ou contenções sociais. Dessa forma, a linguagem de seu sistema de crueldade inclui gestos livres, ruídos, “escatologias”, posturas, profanações, e etc.

“O mundo do juízo se instala como num sonho” (DELEUZE, 2013, p. 167), pois o sonho não é pensamento, não é novo e nem criação, está submetido ao “conhecimento e experiência”. Apolo é o deus da Razão, isto é, ao mesmo tempo é deus do juízo, do sonho, e lucidez. O pensamento escapa ao sonho; já a alucinação toca a criação quando o sono sem sonho é intenso.

Deleuze (2003) vê, em Artaud, um artista da profundidade, onde tudo advém de um “Eu” rachado, estilhaçado, desconstruído, preenchido por sopros, linhas de irrupção e devires loucos, um destroçador das palavras. “Artaud, mergulhando na profundidade caótica do corpo, mergulhava também na própria destruição da linguagem, como se essa mesma destruição fosse necessária para o nascimento de uma nova forma de expressão. O que poderá surgir a partir do próprio estilhaçamento do corpo e da palavra?” (CHIH, 2011, p. 258).

De acordo com Heuser (2015, p. 51), Deleuze encontrou “na experiência de escrita/pensamento” de Artaud seu importante intercessor na busca de um pensamento sem imagem, encontrando nele o abandono de vez da representação. Pois seus escritos e pensamentos funcionam como a maior crítica ao modo de pensar, escrever e criar do Ocidente. Artaud destrói as formas, aparentemente, inabaláveis da razão. Parece ter sido ele “quem expressou de modo mais intenso, aquilo que Deleuze também considera ser o começo do pensar” (HEUSER, 2015, p. 51), a criação, único modo de engendrar o pensar no pensamento (DELEUZE, 2006).

Deleuze em, *Diferença e Repetição*, afirma:

Artaud diz que o problema (para ele) não é orientar seu pensamento, nem aprimorar a expressão do que ele pensa, nem adquirir aplicação e método ou aperfeiçoar seus poemas, mas simplesmente chegar a pensar alguma coisa. Aí está para ele a única “obra” concebível; ela supõe um impulso, uma compulsão de pensar, que passa por todo tipo de bifurcação, que parte dos nervos e se comunica à alma, para chegar ao pensamento. Assim, o que o pensamento é forçado a pensar é igualmente a sua derrocada central, sua rachadura, seu próprio “impoder” natural, que se confunde com a maior potência, isto é, com os cogitanda, estas forças informuladas, como com outros tantos voos ou arrombamentos do pensamento. Artaud persegue em tudo isto a terrível revelação de um pensamento sem imagem e a conquista de um novo direito que não se deixa representar. Ele sabe que a dificuldade como tal e seu cortejo de problemas e de questões não são um estado de fato, mas uma estrutura de direito do pensamento. Sabe que há um acéfalo no pensamento, assim como um amnésico na memória, um afásico na linguagem, um agnóstico na sensibilidade. Sabe que pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe (não há outra obra, todo o resto é arbitrário e enfeito). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, “pensar” no pensamento. Eis por que Artaud opõe, no pensamento, a genitalidade ao inatismo, mas, igualmente, à reminiscência, estabelecendo, assim, o princípio de um empirismo transcendental; “Sou um genital inato... Há imbecis que se creem seres, seres por inatismo. Quanto a mim, sou aquele que, para ser, deve açoitar seu inatismo. Aquele que, por inatismo, é aquele que deve ser um ser, isto é, sempre açoitar esta espécie de negativo canil, oh!, cadelas de impossibilidade... Sob a gramática, há o pensamento que é um opróbrio mais forte a ser vencido, uma virgem muito mais áspera a se ultrapassar quando é ela tomada como um fato inato. Pois o

pensamento é uma matrona que nem sempre existiu” (DELEUZE, 2006, p. 213).

Artaud, quando abala os sistemas de crenças, hábitos e emerge um teatro da crueldade, sua poesia ensandecida e carnal, cria algo de fato, pensa o impensável, o não passível de representação. Ele destitui qualquer sistema de juízo. “Desenraizamento que não se dá sem um sofrimento avassalador, pois sofrer e pensar estão secretamente ligados” (HEUSER, 2015, p. 13). Para que haja esse engendramento abrupto do pensamento, as faculdades transpõem seus limites por uma violência sem precedentes, entrando em discordância e gerando dor, dilaceramento (HEUSER, 2015, p. 53). Deleuze (1975) em, *Lógica do Sentido*, reforça a ideia da criação, ou seja, do próprio pensar, como uma violência. Assim, ele invoca Artaud e outros escritores e traça linhas entre seus pensamentos, martírios e vícios. “Artaud é o único a ter sido profundidade absoluta na literatura e a ter descoberto um corpo vital e a linguagem prodigiosa deste corpo, à custa de sofrimento, como ele diz” (DELEUZE, 1975, p. 96).

Mas, quando Bousquet fala da verdade eterna do ferimento, é em nome de um ferimento pessoal abominável que ele carrega em seu corpo. Quando Fitzgerald ou Lowry falam desta fissura metafísica incorporal, quando nesta encontram, ao mesmo tempo, o lugar e o obstáculo de seu pensamento, a fonte e o estancamento de seu pensamento, o sentido e o não-sentido, é com todos os litros de álcool que eles beberam, que efetuaram a fissura no corpo. Quando Artaud fala da erosão do pensamento como de alguma coisa de essencial e de acidental ao mesmo tempo, radical impotência e, entretanto, autopoder, já o faz partindo do fundo da esquizofrenia. Cada qual arriscava alguma coisa, foi o mais longe neste risco e tira daí um direito imprescritível. Que resta ao pensador abstrato

quando dá conselhos de sabedoria e de distinção? Então, falar sempre do fermento de Bousquet, do alcoolismo de Fitzgerald e de Lowry, da loucura de Nietzsche e de Artaud, ficando à margem? Transformar-se no profissional destas conversações? Desejar apenas que aqueles que foram atingidos não se afundem demais? Fazer subscrições e números especiais? Ou então irmos nós mesmos provar um pouco, sermos um pouco alcoolátras, um pouco loucos, um pouco suicidas, um pouco guerrilheiros, apenas o bastante para aumentar a fissura, mas não para aprofundá-la irremediavelmente? (DELEUZE, 1975, p. 160).

Em razão disso, acabar com o juízo de Deus implica em retornar a vida à imanência e, portanto, torná-la mais intensa e digna de ser vivida. Na medida em que libertamos a consciência/corpo de nossa existência – nossa e dos outros –, nos abrimos para o instante, para o frágil e para o diferente.

Em fins de 1947, o texto *Para Acabar com o Juízo de Deus* é apresentado em peça radiofônica e gravado para o programa *La Voix des Poètes da Radiodifusão Francesa*: leitura a quatro vozes entremeada de gritos, uivos, efeitos sonoros com tambores, gongos e xilofone. Esta peça radiofônica é apresentada em cinco “atos” --1) Para acabar com o julgamento de deus; 2) Tutuguri: o rito do Sol Negro; 3) A busca da Fecalidade; 4) A questão que se coloca; 5) Conclusão. Em suma, é por meio da “cura pela crueldade” que Artaud busca aplicar ao teatro, objetivando arrancar os condicionamentos da vida em sociedade, a partir de uma entrada em regiões abissais, no desconhecido, e com isso produzir uma libertação de energias reprimidas capazes de provocar uma espécie de restauração no próprio ser humano de tudo aquilo que foi perdido ou que lhe foi tomado.

O próprio Artaud participou da gravação, dizendo parte dos textos – junto com Roger Blin, Marie Casarès e Paule Thévenin – e cuidando dos efeitos sonoros, com enorme dificuldade, pois mal se sustentava em pé (ele teve que ditar deitado seus últimos textos). Segundo todas as testemunhas e o depoimento daqueles que ouviram a gravação, sua *performance* foi qualquer coisa arrepiante. Na véspera da data marcada para a transmissão – 2 de fevereiro de 1948 – Wladimir Porché, diretor da Radiodifusão Francesa, a proibiu. Foram feitas duas transmissões em circuito fechado, para intelectuais convidados que pediram sua liberação. A transmissão proibida pelo diretor da rádio, provocou uma grande polêmica que repercutiu na imprensa. Essa foi a última manifestação de Artaud em vida: como todas as anteriores, marcada pelo escândalo, pela incompreensão e pela derrota.

### **Considerações finais**

Como salientamos, ao longo deste texto, Artaud explode os pontos fixos, e isso confunde os conservadores de todas as épocas. Entretanto, ele tem consciência disso, ao afirmar na peça radiofônica, já mencionada: “Eu não estou a delirar. Eu não estou louco”. Na verdade, nosso autor parece deformar a realidade para transformá-la. Desse modo, quando a palavra não consegue dizer mais nada, Artaud busca dizer o indizível. Para concluir este texto sobre Artaud: seus gritos de dor, de fúria, de obscenidade e de escracho ainda repercutem nos ouvidos de uma sociedade que o massacrava (e ainda massacra?), mas, esta mesma sociedade teve suas entranhas feridas de morte e expostas, publicamente, pelas estocadas dos escritos de um louco paradoxalmente tão lúcido. Afinal, peidos e arrotos explicam o que não tem explicação (MACHADO, 2011).

## Referências bibliográficas

- ARTAUD, A. *Carta aos poderes*. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Os Taraumaras*. In: WILLER, Cláudio (Org.). *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Van Gogh: o suicidado pela sociedade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Achiamé, sd.
- CHIH, C. Y. *Por uma Estética da Diferença: Um Diálogo entre Deleuze e Artaud*. In: *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho/2011.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Proust e os Signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. 2. ed. São Paulo: Graal, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Lógica das Sensações*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DUMOULIÉ, C. *Antonin Artaud e o teatro da crueldade*. *Revista Lettres Françaises*, 2010, nº 11.
- HEUSER, E. M. D. *Do poderoso Eu ao 'impoder' essencial do pensamento: Gilles Deleuze, um começo para pensar*. Texto apresentado no: 7º Encontro de Estudos e Pesquisas do Laboratório de Artes Visuais (LAV), Universidade Federal de Santa Maria, p. 40-61, 2015.
- QUEIROZ, A. L. S. “O teatro artaudiano ou a metafísica da carne”. *Revista O que nos faz pensar*, PUCRJ, v. 5, p. 114-129, 1991.
- MACHADO, R. M. *Genialidade e Loucura – Artaud*. In: <http://www.webartigos.com/artigos/genialidade-e-loucura-artaud/58519/>

MONTAIGNE, M. *Da crueldade*. In: *Ensaaios*, II, 11. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REDONDO, T. *Tempo e trabalho em Woyzeck, de Georg Büchner*. In: *Revista Literatura e Sociedade*, 2006.

SALLES, N. “Antonin Artaud: o corpo sem órgão”. In: *Revista O percebejo*, 2010.

Coletivo SABOTAGEM. *Escritos de um louco Antonin Artaud*. <http://www.sabotagem.cjb.net>

WILLER, C. (Org.). *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

WILLER, C. *Sobre Antonin Artaud: um ensaio inédito*. 2013. (Acesso: [https://www.academia.edu/4691151/Sobre\\_Antonin\\_Artaud\\_um\\_ensao\\_inedito](https://www.academia.edu/4691151/Sobre_Antonin_Artaud_um_ensao_inedito))

Submissão: 05.04.2016 / Aceite: 13.05.2016

# El papel mediático del ídolo futbolístico en Latinoamérica: un estudio de caso

## The media's role on footballing idol in Latin America: a case study

SIRIO LÓPEZ VELASCO<sup>1</sup>

**Resumen:** En este trabajo defendemos la tesis de que en sociedades sometidas a repetidas crisis la gran prensa trata de inculcar a buena parte de la sociedad golpeada en su autoestima la doble ilusión de que es valiosa en la figura de un héroe deportivo millonario, y de que el fútbol puede permitir a sus hijos el acceso al círculo de los ricos y famosos.

**Palabras clave:** Fútbol. Ídolo deportivo. Capitalismo. Ecomunitarismo. America Latina.

**Abstract:** In this paper we shall to show that in society involoved in crisis that affected the self-confidence of the majority of the population, the big press try to sell to this people the illusion that he is highly esteemed through the fame of the sport' idol and that their children be able to arrive through football into the club of rich and famous.

**Keywords:** Football. Sport' idols. Capitalism. Ecommunitarianism. Latinamerica.

### Introducción

En estas breves líneas abordaremos de forma introductoria el tema del papel que le hace jugar hoy la gran prensa al héroe

---

<sup>1</sup> Filósofo e Professor Titular da FURG e Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (1985). Atuou como Professor Visitante do PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

deportivo latinoamericano, en especial en el fútbol, que es el principal deporte de masas en nuestro continente. Para tanto nos concentraremos en el caso de un futbolista-símbolo, como lo es el del uruguayo Luis Suárez (quien hace poco más de una temporada juega en el Fútbol Club Barcelona, considerado uno de los mejores del mundo, por la calidad del juego que exhibe, y también por su riqueza); cabrá a los interesados saber si lo aquí dicho se aplica o no a lo que ocurre en sus países (en especial en A. Latina) con algún otro futbolista (o deportista). Aclaro por las dudas, que si bien el deporte colectivo que practiqué con mejor éxito fue el básquetbol, me encanta mirar fútbol (y lo hago preferentemente en la TV); aclaro también que la muestra de datos que me sirve de apoyo fue extraída de noticias de un diario de la gran prensa uruguaya a lo largo de un mes (entre principios de enero y principios de febrero de 2016). La tesis que defenderé es bastante obvia, pero no por ello deja de tener valor, sobre todo cuando se la encuadra en el contexto capitalista en el que se inscribe hoy el fútbol profesional (y muchos otros deportes), particularmente, en el contexto del capitalismo latinoamericano; nos referimos al hecho de que, en sociedades que no se destacan en el mundo por hazañas económicas, científicas, tecnológicas y/o militares, y donde las crisis permanentes o periódicas mantienen deprimida y/o en vilo a una mayoría popular afectada en su autoconfianza, esos ídolos son usados por la gran prensa en un doble sentido: por un lado para intentar inculcar a la ciudadanía la creencia ilusoria de que “por lo menos en algo todos los de este país somos muy buenos, e inspiramos el reconocimiento y el respeto del mundo, incluso en los países económicamente, políticamente y militarmente más poderosos”, y también para fomentar la esperanza ilusoria que los pobres, marginados y

desesperados tienen de que el fútbol, si no para ellos por lo menos para sus hijos, realice el sueño capitalista de elevarlos al reducido círculo de los “ricos y famosos”.

## Los datos

Todos los datos relativos a Luis Suárez son sacados vía internet del diario uruguayo “El País”, tradicional diario de la derecha, que contiene el conocido suplemento deportivo “Ovación” (ambos están disponibles en internet). Veamos algunas de las notas consagradas a Suárez en el período considerado, yendo de una jornada en la que el Barcelona no obtuvo la victoria, hasta el día siguiente a una apoteósica exhibición de Suárez ante el Valencia, en la semifinal de la Copa de España, en la que el delantero uruguayo marcó cuatro goles. El 05/01/2016, volviendo al entonces reciente empate a cero con el Espanyol, por el Campeonato Español, el titular anuncia “El tridente no siempre triunfa”, y antes de dar paso al video explicativo, incluye el siguiente subtítulo: “La falta de gol y el juego brusco del Espanyol hizo que el tridente se secase. Lionel Messi, Luis Suárez y Neymar tuvieron un partido con más protestas que juego”. Creo que aquí vale la pena destacar que el texto sugiere (por el “no siempre...”) que Suárez integra un equipo (y en especial un trío de ataque) casi invencible, lo que de por sí le da valor de superhéroe al jugador uruguayo; además se sugiere que cuando no logra vencer, la culpa es de la brusquedad de los adversarios y de su maña para enredar el juego hasta convertirlo en una sesión de protestas. Hay que recordar aquí que con esa aproximación el texto pretende sacar a Suárez de la condición de culpable de juego ilícito al que lo redujo buena parte de la gran prensa y la opinión deportiva mundial tras morder al defensor italiano Chiellini en la Copa del Mundo disputada en Brasil

en 2014 (y haber recibido una enorme sanción de la FIFA a causa de ese episodio), para ponerlo en la condición de víctima de adversarios desleales. Ahora bien, tan sólo un día después, el 6/1/2016 y al referirse al nuevo partido contra el Espanyol (ahora por la Copa del Rey, en el que el Barcelona venció por 4 a 1) disputado menos de una semana luego del anterior, el diario se ve obligado a reflotar la mala fama de Suárez al noticiar que el juez de ese partido escribió en su informe: "Al finalizar el encuentro y una vez en el túnel de vestuarios, el dorsal nº 9 del FC Barcelona D. Luis Alberto Suárez Díaz, mientras todos los jugadores del RCD Espanyol subían las escaleras del túnel de vestuarios, les esperó y se dirigió a ellos repitiendo en varias ocasiones lo siguiente: 'Aquí os estoy esperando, venid acá; Sos un desecho', provocando con esto un enfrentamiento entre jugadores de ambos clubes, debiendo intervenir el personal de seguridad allí presente, así como los cuerpos técnicos de ambos equipos"; y el diario anunció que Suárez podía sufrir una sanción a causa de ese episodio. No obstante un día después el diario sale otra vez en defensa de Suárez, titulando "El juez se habría equivocado: Suárez no sería el de la provocación", y basa esa defensa en supuestos testigos, noticiando que "[...] este jueves algunos medios españoles, entre ellos Sport y Mundo Deportivo, afirman que el futbolista que expresó dichas palabras fue Javier Mascherano y no Luis Suárez, aunque el "Pistolero" [N.B. uno de los apodos de Suárez] también se encontraría en el túnel junto con el argentino, Neymar y Munir". [Hay que notar que ese intento de inocentar a Suárez ya se había manifestado cuando ocurrió su sanción mundialista, pues llegó a decirse en ese mismo diario, en un principio, que la agresión contra Chiellini no habría ocurrido, y luego se trató de maquillarla con supuestas maniobras de Brasil y de la FIFA dirigidas a tratar de

eliminar a Uruguay de esa competencia].

De hecho, y aunque Suárez negó la autoría de las ofensas verbales y físicas, fue suspendido por dos partidos de la Copa de España. El Barcelona apeló la sanción, sin éxito. En el partido de vuelta por la Copa contra el Espanyol (con Suárez ausente por la sanción recibida) la hinchada de este último no dejó de marcar su condena desplegando en la tribuna un enorme cartel con las palabras “Suárez ladrador y mordedor”. Ahora el Barcelona triunfó por 2 a 0, y el diario dice que el clima fue similar al del partido anterior, reportando: “Dentro de la cancha hubo varios cruces entre los jugadores, en situaciones de juego y que continuaron luego de que el juez sancionara.

Pero la situación más polémica se dio en la tribuna de Espanyol. El sector más bullicioso de la hinchada ‘Periquita’ demostró que la espina de la ida estaba clavada y deseaban descargarse con los jugadores ‘Culé’. A lo largo del encuentro mostraron pancartas provocadoras dirigidas a distintos jugadores y hacia la institución ‘Blaugrana’”. Con ese enfoque el diario pretendía una vez más sacar el peso de la eventual culpa por los sucesos anteriores de la espalda de Suárez, y cargárselo al club adversario (ahora incluyendo a su hinchada). Mas ya antes de ese partido el diario había enaltecido a Suárez (por lo menos esa era su intención) estampando en un titular “El director de Hollywood fanático de Suárez y de Peñarol”, refiriéndose a “Michael Apted, director de franquicias como James Bond o Narnia y el film Gorilas en la Niebla, [quien] está en Punta del Este y habló de su otra pasión: el fútbol. Declaró su fanatismo por el delantero uruguayo”. Se nota que aquí (y en un momento en el que Suárez volvía al papel de

villano) el diario trata de mostrar cómo el jugador es admirado por un gran personaje de una de las entidades más admiradas del mundo, a saber la máquina de cine hollywoodiana; la intención radica en mostrar que, a pesar de pequeño, el Uruguay logra a través de Suárez y uno de sus dos clubes de fútbol más importantes (Peñarol) ser admirado por uno de los exponentes de la mundialmente famosa y poderosa Meca del Cine. La noticia tiene un plus de afirmación de la autoestima uruguaya porque el elogio viene de una figura no vinculada al deporte, y sí al medio “cultural” en sentido amplio; y ello es importante para hacer frente anticipadamente a aquellos eventuales críticos que menosprecien el fútbol (y/o el deporte en general) como actividad digna de encomio.

El 18/1/2016, hablando del partido por el Campeonato (en el que Suárez jugó) contra el Athletic de Bilbao, el diario titula: “Suárez en la pelea por la Bota de Oro. El delantero del Barcelona, que con sus tres goles de este domingo quedó como máximo goleador de España, se metió entre los delanteros con más goles de toda Europa”. Aquí la idea dominante es reforzar la dignificación de Suárez (y por su intermedio la del pequeño pueblo uruguayo) haciendo notar que sus logros y fama no se restringen al perímetro de la geografía española, sino que la trascienden ampliamente para abarcar a toda Europa. Ahora bien, hay que saber que la sociedad uruguaya hasta la Segunda Guerra Mundial (en particular en las referencias de sus estadistas, en su sistema educativo y en su vida cultural) vivió encandilada por la civilización europea (antes de dividir esa admiración-dependencia con la nueva potencia: los EEUU); esa realidad llevaba a que los estudiantes de enseñanza media uruguaya fuesen entonces sistemáticamente introducidos al inglés, el francés o el alemán, pero nunca tuvieron en esa época ni una disciplina

sistemática de portugués, a pesar del fronterizo y gigante Brasil, y mucho menos de las lenguas indígenas que eran habladas por amplias mayorías en los cercanos Paraguay y Bolivia, como lo son el guaraní, por un lado, y el quecha y el aymara, por otro, respectivamente; hay que registrar que en su europeo-dependencia las clases alta y media uruguaya (y quizá también parte de sus clases bajas) partían del hecho de que en Uruguay las últimas comunidades indígenas organizadas habían sido exterminadas a mediados del siglo XIX, y de que en el país circulaba la *boutade* de que los uruguayos descendían de los barcos (o sea de los inmigrantes europeos, y no de ninguna etnia indígena). Esos datos sirven para entender mejor la importancia que le concede el diario al reconocimiento europeo de Suárez. Y el diario extiende esa bocanada de reafirmación de la autoestima al continente cuando dice en esa misma nota que “los futbolistas latinoamericanos siguen destacando en el fútbol europeo” (refiriéndose a la buena campaña del goleador argentino Gonzalo Higuaín en el fútbol italiano).

El 23/1/2016 el diario informa acerca de la victoria 2 a 1 contra el Málaga, y afirma que el tridente ofensivo del Barcelona “quedó reducido a Messi y al uruguayo Luis Suárez, que dio un pase de la muerte a Munir a poco de comenzar el partido para poner en ventaja al Barcelona”. Ese registro sirve para mantener en alto el prestigio del compatriota, aún cuando no marca ningún gol.

El día siguiente el diario vuelve a la carga en lo relativo al prestigio internacional de Suárez (y por ende, supuestamente, de su país y sus coterráneos) cuando da cuenta del reconocimiento que en las redes sociales le prodigó su muy mediático compañero de equipo, Neymar, al estampar: “Neymar saludó a Luis Suárez por su

cumpleaños número 29. ‘Feliz cumple mi gordito... Muchas felicidades siempre hermano! Eres un crack como jugador y mucho más como persona .. Te admiro’, puso el brasileño en las redes sociales”. La noticia es aún más regocijante para la estima nacional cuando se sabe que desde el Mundial de Fútbol que Uruguay le ganó a Brasil en su propia tierra en 1950, hay una gran rivalidad deportiva entre ambos países (que en los últimos años se ha saldado casi siempre en favor de los brasileños, ya que Uruguay nunca más pudo conquistar otro Mundial, mientras que Brasil ya logró cinco desde aquella fecha); ahora, quien elogia a Suárez es precisamente un brasileño. Ya que aludimos a Maracaná permítaseme divergir ni más ni menos que con el capitán de aquel mítico equipo uruguayo, Obdulio Varela, cuando muchos años después de aquel triunfo declaró que en Maracaná lo que se vio fue que el jugador uruguayo no admite perder; creo que ese concepto es infeliz, porque puede transmitir la idea de que esa negativa a todo costo de la derrota incluye el uso de cualquier tipo de comportamiento ilegítimo para evitarla. Si vemos los números de aquel partido se constatará que en la ocasión Brasil cometió más faltas que Uruguay, o sea que el cuadro uruguayo jugó más limpio! Así no se puede compartir la frase de Obdulio, que le daría incluso una disculpa a Suárez por su mordida a Chiellini (la que, dicho sea de paso, fue condenada por el héroe-goleador uruguayo de Maracaná, Alcides Ghiggia, que declaró inmediatamente a lo sucedido que “habría que revisarle la cabeza a ese muchacho, pues algo anda mal ahí”, palabras más, palabras menos); por mi parte creo que la hazaña de Maracaná inculcó a muchísimas uruguayas y muchísimos uruguayos, hasta hoy, la idea de que, aunque se pueda perder (y admitir la derrota) antes del pleito nunca se resigna la victoria, ni se admite que ningún contrario sea

imbatible; esa sana máxima, llevada a todos los ámbitos de la vida (en la que las adversidades no son necesariamente sólo o exclusivamente humanas, sino que pueden deberse también a obstáculos naturales y/o circunstancias imprevistas), no disculpa la falta de Suárez, y sirve para fortalecer el carácter de la actual y futuras generaciones de uruguayas y uruguayos.

El 27/1/2016 el diario da cuenta de que el Barcelona accedió a las semifinales de la Copa al batir nuevamente al Athletic de Bilbao por 3 a 1, y explica que Suárez es co-responsable del éxito: “...en la segunda mitad Luis Suárez, Gerard Piqué y Neymar le dieron la vuelta a la situación y llevaron a los azulgranas a su novena semifinal en diez años”; y aclara por qué el uruguayo no pudo ser decisivo antes: “Suárez estaba demasiado solo ante los dos centrales del Athletic...”; o sea, que si no pudo decidir antes fue porque le faltó la obligada ayuda de sus pares, hacia quienes se desvía la “culpa”.

Pero/y el 31/1/2016, comentando el triunfo por el campeonato ante el Atlético de Madrid, el diario titula “Luis le dio el triunfo y la punta al Barça”; hay que notar en ese titular que se le adjudica el mérito del triunfo y de la punta del Campeonato exclusiva y únicamente al uruguayo (aunque el propio Suárez en sus declaraciones no se cansa de destacar los méritos de todo el equipo tras cada victoria); ese enfoque es una manera más de reforzar la autoconfianza uruguaya, elevando a la categoría de superhéroe solitario-todopoderoso a un compatriota. Luego en su comentario, agrega el diario: “El salteño dio nuevamente la victoria a su equipo en un partido importantísimo para el devenir de la Liga española... En una de sus jugadas patentadas, Suárez aguantó el empellón y cruzó la pelota por entre las piernas del cuidavallas. Fuerza, velocidad y

marca sobre el hombre... Luis Suárez festejó el triunfo con sus compañeros. Igualó con 31 goles su mejor temporada en el Liverpool y le sacó dos de ventaja a Benzema en la tabla de artilleros”. De paso se registra, insistiendo otra vez en la dimensión europea del éxito de Suárez (y, supuestamente del país que representa), que esta hazaña sigue a otra lograda antes en Inglaterra.

Finalmente (para el período que elegimos para el análisis del mencionado diario), el 4/2/2016 tras los cuatro goles marcados por Suárez al Valencia en el partido de ida de la semifinal de la Copa de España, el periódico estampa la siguiente pregunta: “¿Es el mejor ‘9’ del mundo?”. Ahora, como se ve, también Europa queda chica, y el contexto digno del éxito de Suárez (y de la autoconfianza uruguaya) es el Mundo entero.

### **Un breve análisis de conjunto**

Deduzco del análisis que hizo Fromm (1955, cap. VII) de la idolatría autoritaria, que hay en la masa que sigue al dictador la ilusión-impresión-convicción de que es poderosa a través del poder del Führer. En el caso que ahora analizamos creo que se reproduce un fenómeno análogo. El diario pretende que buena parte de la población entera de un país (en este caso del Uruguay pequeño y desdeñable por su potencia económica, política y militar), angustiada por su situación precaria de vida, venza ilusoriamente (sin cambiar nada en la realidad) su sensación de impotente insignificancia al verse representada por alguien que capta la admiración del mundo y es millonario. (Es notable que según noticia televisiva, en el actual México dominado por la violencia cotidiana del narcotráfico, las estadísticas mostraron que el número de delitos

disminuía los días en los que jugaba en Europa el futbolista mexicano “Chicharito” Hernández). La gran prensa capitalista intenta que, a través de ese héroe, esa población se autoperciba como valiosa, al punto de merecer la admiración mundial, sin cambiar nada en la realidad capitalista que la agobia; y, simultáneamente, trata de que esa población, viéndose en el ejemplo individual del héroe millonario, sueñe para sus hijos un futuro semejante al del personaje en cuestión (otra vez, sin alterar nada en la realidad social que la cerca). Dicha mayoría no sabe o no quiere saber los datos de la cruda realidad, a saber, por ejemplo, que en el caso de un país tan futbolero como Brasil, todas las fuentes dicen que tan sólo el uno por ciento de los futbolistas profesionales (ni hablemos del total de practicantes de ese deporte) logra vivir del fútbol con cierta holgura (mientras el 99 % restante no se distingue mucho en sus entradas de lo que recibe un obrero). Por todo ello alguien dijo que en Uruguay el fútbol era el opio del pueblo.

### **El fútbol en el contexto del capitalismo (latinoamericano y mundial)**

Hace tiempo que el fútbol profesional se ha transformado en un gran negociado (como lo atestiguan los recientes escándalos de corrupción y financieros de la FIFA, y los sucesivos casos de manipulación de resultados vinculados a las mafias de las apuestas). Si ese hecho se admite por la gran prensa, lo que no se dice es que en ese contexto, los clubes y los futbolistas pasan a ser simples mercancías, y como tal son tratados. A tal punto llega la mercantilización y fragmentación del futbolista profesional que en A. Latina es común que la propiedad de esos atletas esté compartida, como una “pizza”, por varios dueños, a quienes su persona pertenece

a los efectos del reparto de los lucros de los precios de los traspasos y contratos. Todo eso significa que el futbolista (aunque sea un millonario del 1% exitoso), de forma similar a lo que le sucede a cualquier otro asalariado, está alienado (ver López Velasco 2009): a) del “trabajo” (o sea, tiene que luchar a brazo partido para hacerse un lugar en un club profesional, y al término de su contrato puede ser despedido sin más), b) de su actividad “productiva” (pues debe hacer lo que su patrón y entrenador le manden), c) de la naturaleza (pues no mantiene con la naturaleza no humana ninguna interacción productiva en sentido estricto), d) de los otros (pues lucha contra la competencia de sus pares para conquistar y mantener su puesto), y, e) de sí mismo (pues no se realiza como individuo universal en todas sus potencialidades y/o vocaciones, ya que debe dedicarse integralmente a su tarea de futbolista; esa visible unilateralización hizo que el semanario uruguayo “Marcha” hace muchos años publicara una caricatura de Pelé, entonces en el auge de su carrera, representando una figura humana cuya cabeza era un zapato de fútbol; la proverbial ignorancia de muchos futbolistas famosos fue ejemplificada en Brasil con la confusión del célebre “Garrincha”, cuando creyó que la ciudad brasileña de Belém do Pará, donde iría a jugar, era “la cuna de nuestro señor Jesucristo”).

### **Imaginando un fútbol (y un deporte) educativo-cooperativo con espíritu ecomunitarista**

Hemos caracterizado al ecomunitarismo como el orden socioambiental poscapitalista utópico (pero indispensable horizonte-guía para que la acción actual-futura tenga un sentido claramente definido) capaz de funcionar en su día a día en base a las tres normas fundamentales de la ética (que nos exigen,

respectivamente, luchar para realizar nuestra libertad individual de decisión, realizar esa libertad en búsquedas de respuestas consensuales con los otros, y preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana); sostengo que esas tres normas sólo son realizables plenamente en una sociedad sin clases. Hacen parte del ecomunitarismo: a) una economía ecológica y sin patrones, que aplique el lema “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad (re-definida en base a las tres normas éticas básicas), respetando los equilibrios ecológicos”, b) una educación ambiental ecomunitarista, c) una política de todos (basada en la democracia participativa, siempre que posible directa), d) una comunicación simétrica (que ponga en manos de las comunidades los medios actualmente controlados por los latifundios mediáticos), e) una erótica de la liberación (que defienda el libre disfrute consensuado del placer compartido y combata el machismo y toda discriminación causada por opciones sexuales) y, f) una vida comunitaria pactada en base a Cuasi Razonamientos Causales, y por ende, superadora de la Moral y del Derecho Positivo (en todo lo que sea posible; cfr. López Velasco, 2009). En el ecomunitarismo florece el individuo universal en el seno de una comunidad solidaria.

Ahora bien, es fácil constatar que en el fútbol (y el deporte) mercantilizado se atenta contra las tres normas básicas de la ética; contrariando a la primera, la libertad personal del atleta queda atada a sus dueños y entrenadores; contrariando a la segunda, no se practica una actividad cooperativa y consensualmente organizada-desarrollada; y contrariando a la tercera norma, en la actividad efectivamente practicada se pone en riesgo la salud de la naturaleza humana (y también no humana en algunos deportes devastadores y/o contaminantes del medio ambiente), por doping y/o lesiones

debidas a esfuerzos exagerados; el doping crónico del supercampeón de ciclismo Lance Armstrong, descubierto en 2012, es un ejemplo mayúsculo de esto último. Así en el fútbol (y el deporte) sometido al capitalismo los individuos son sacrificados al dios del lucro y el espíritu comunitario sucumbe ante la glorificación del individualismo egoísta.

En contrapartida, podemos enunciar como principios del deporte educativo-cooperativo en perspectiva ecomunitarista, los siguientes (ver López VELASCO, 2015): 1) nunca será practicado por dinero, 2) priorizará la cooperación (fundamentada en la segunda y primera norma de la ética), o sea la actividad consensual basada en la libertad de contribución de cada uno), y, 3) siempre velará por el respeto a la tercer norma de la ética, o sea por la preservación-regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana; así se fomentará la actividad que promueva tal salud y se luchará contra (incluso mediante la prohibición) las actividades que intrínsecamente implican lastimar a otros participantes (como ocurre en el box y deportes semejantes a él).

Algunos juegos de niños, con reglas creadas y/o reinventadas cooperativamente (cf. PIAGET, 1932), son bellos ejemplos de deporte educativo y cooperativo, que pueden ser reivindicados por la propuesta ecomunitarista; en efecto, ellos incentivan el desarrollo de un cuerpo sano en un ambiente de confraternización, en el que el niño aprende el valor de la camaradería, del esfuerzo colectivo, e, incluso, del sacrificio en pro de los demás; claro que es importante saber criticar y no incentivar otros juegos de niños que incluyen el espíritu competitivo y de oposición entre individuos y/o grupos, propio del capitalismo. (Hay que recordar que se dice que, para no

provocar conflictos intergrupales, los aztecas practicaban una modalidad de juego colectivo de pelota que necesariamente debía terminar empatado).

Y en la óptica ecomunitarista también podemos delinear una reformulación del fútbol (también generalizable, con las debidas adaptaciones, a otros deportes, incluyendo los practicados por adultos) adoptando, por ejemplo (entre otras posibles con el mismo espíritu) las siguientes reglas: 1) de los goles que marque cada equipo en un partido, será contabilizado solamente uno de cada jugador (lo que obliga a que el equipo se esfuerce para que todos sus integrantes marquen su gol; si un jugador marca un segundo tanto personal, éste no será contabilizado); 2) en equipos de hasta 6 jugadores, solamente será válido aquel gol que suceda después de que en la jugada que lo originó todos los jugadores del equipo hayan tocado la pelota (para fomentar el juego colectivo-cooperativo); se admite solamente una “interrupción” por el toque de algún adversario, y si el mismo hizo dos, se debe recomenzar el conteo de los toques); para equipos de 11 jugadores o más se puede fijar la regla de que para que un gol sea válido por lo menos la mitad de los jugadores del equipo que lo marca hayan debido tocar la pelota (valiendo la regla de la “interrupción” antes citada); y, 3) habrá rotación en la posición del portero y de todas las posiciones de defensa y ataque tras cada gol válido (para fomentar el desarrollo de múltiples habilidades).

## **Referências bibliográficas**

FROMM, E. *The sane society*; en español, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: F.C.E, 1955.

LÓPEZ VELASCO, S. *Ética ecomunitarista*. San Luis Potosí/México:

UASLP, 2009.

\_\_\_\_\_. “Notas sobre ecomunitarismo e esporte educativo e cooperativo”, in Revista Diaphonía nº 1, ed. UNIOESTE, Toledo (PR), ISSN 2446-7413, p. 155-168, Revista eletrônica in <http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia>, jun/2015

PIAGET, J. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: PUF, 1932.

Submissão: 21.01.2016 / Aceite: 15.02.2016

## A crise da democracia consensual tematizada a partir da perspectiva da filosofia política de Rancière

### The crisis of consensual democracy regarded from the perspective of Rancière's political philosophy

HUBERTUS DAVID DE MOURA REIJRINK<sup>1</sup>

ESTER MARIA DREHER HEUSER<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente texto tem como escopo desvendar, a partir da visão política de Rancière, o aparente paradoxo existente nas recentes manifestações sociais, em especial os protestos que tomaram corpo em junho de 2013 no Brasil. Tais movimentos geraram duas avaliações supostamente contraditórias: uma de crise democrática; outra de fortalecimento da democracia política. Com o intuito de mostrar que ambas as avaliações são válidas e nem por isso contraditórias, o artigo em questão toma por base as lições de Jacques Rancière e busca, em um primeiro momento, estabelecer os principais elementos que caracterizam a atividade política segundo o filósofo, bem como seu contraponto, o que o autor denomina de “polícia”. Após, conceitua-se a proposta democrática desenvolvida por Rancière baseada no dissenso, o que vem a ser uma clara oposição a atual democracia enquanto forma de governo consensual. Por fim, partindo da ideia de existência de duas visões de democracia, elucidase o aparente paradoxo instaurado, assim como o atual cenário de rebeldia que se mostra nas ruas.

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Direito pela Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Cascavel – UNIVEL (2013) e é especialista em Filosofia Política e do Direito pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2015). Atualmente trabalha como Assessor de Juiz de Direito na 2ª Seção Judiciária em Cascavel/PR, em vara especializada no julgamento de causas que envolvem interesses da Fazenda Pública.

<sup>2</sup> Professora na Graduação e Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE. Graduada e Mestre em Filosofia (UNUIJUÍ/RS) e Doutora em Educação – Linha de Pesquisa: Filosofia da Diferença e Educação.

**Palavras-chave:** Consenso. Crise. Democracia. Dissenso. Rancière.

**Abstract:** From Rancière's political view, this paper aims to evidence the apparent paradox existing in recent social manifestations, particularly the protests held in June 2013 in Brazil. Such movements generated two supposedly contradictory assessments: one pointing out a democratic crisis; and the other showing the strengthening of political democracy. In an attempt to show that both assessments are valid and not contradictory, this paper is based on lessons by Jacques Rancière and initially seeks to determine the main elements that characterize the political activity according to the philosopher, as well as its counterpart, which the author called "police". We conceptualize the democratic proposal based on dissent as developed by Rancière, which is in clear opposition to the current democracy as a form of consensual government. Finally, from the idea of existence of two views of democracy, the apparent paradox is elucidated, as well as the present scenario of defiance that has been seen on the streets.

**Keywords:** Consensus. Crisis. Democracy. Dissent. Rancière.

## Introdução

O Brasil experimenta um momento curioso na seara sócio política que, infeliz ou felizmente não é exclusivo dele, mas se estende, em menor ou maior grau, aos demais países na ordem mundial. Existe uma manifestação de descontentamento generalizado para com a democracia representativa ou, como veremos, ao menos no que tange à sua apresentação como forma de governo.

Tal fenômeno iniciou-se no Brasil durante o ano de 2013 e teve como estopim o aumento nas tarifas de transporte público, vindo a tomar corpo na metade do ano, após forte repressão policial às passeatas organizadas, em São Paulo, pelo movimento "Passe livre".

Junto com a grande adesão de pessoas às manifestações públicas que se alastraram por todas as regiões brasileiras, incorporaram-se também diferentes reivindicações (melhor gerenciamento dos gastos públicos, redução da carga tributária, mais qualidade nos serviços públicos essenciais, dentre outras), todas tendo em comum a aparente insatisfação geral dos cidadãos.

Ainda que não se olvide da complexidade das razões existentes na formação destes movimentos, que certamente invocarão anos de estudo, uma dentre várias características que os permeiam merece destaque, a saber, sua inclinação supostamente antipolítica. A par disso, não foi incomum observar na mídia avaliações contraditórias acerca das manifestações que tomaram as ruas das principais cidades brasileiras, umas exibindo como manchete a existência de uma crise democrática, outras, ao contrário, destacando o fortalecimento da democracia política. Por mais paradoxal que isso possa parecer, ambas as análises são válidas sob a ótica do dissenso. A fim de mostrar essa afirmação, o presente texto toma como base a filosofia política de Jacques Rancière, em especial seu livro *O Desentendimento* (1996a), no qual o autor exibe uma crítica ao modelo de democracia racional e consensual. Por meio da visão política traçada por Rancière, busca-se justificar a importância dos movimentos sociais que ganham cada vez mais destaque no cenário nacional.

## **Da política**

Para compreender o paradoxo instaurado pelo movimento conhecido como “Junho de 2013”, em um primeiro momento, é prudente estabelecer o que vem a ser a atividade política segundo

Rancièr e, após, destacar seus principais elementos para, então, introduzir seu contraponto, o que o autor denomina de “*polícia*”.

De início, nas palavras de Rancièr, poderíamos definir a atividade política como aquela

[...] que desloca um corpo de lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar, [...] faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho (RANCIÈRE, 1996a, p. 42).

Como será mostrado, para Rancièr, a política pressupõe mudança, cria direitos e coloca em evidência sujeitos que até então se encontravam diluídos no todo. O todo aqui mencionado pode ser expresso pelo “povo”. Não o povo constituído exclusivamente pelos pobres na acepção econômica da palavra, mas daqueles que, no conceito do *demos* ateniense, resgatado por Rancièr, “não possuem nada, nenhum título para governar, nenhum valor a não ser o fato de terem nascido ali e não alhures” (RANCIÈRE, 1996b, p. 370). Vale destacar que o povo, conforme compreende Rancièr, não é necessariamente

[...] a parte laboriosa e sofredora da população, [...] o que o *demos* encarna é a parte dos que não tem parte. Não se deve dar a essa expressão um sentido romântico ou populista. Cumpre dar-lhe um sentido estrutural. O povo identifica-se ao todo da comunidade política porque o todo da política como forma específica da atividade humana é a inclusão dos que não são contados, ou seja, a destituição de toda lógica da dominação legítima, de toda lógica que conta as partes que cabem a cada um em função de suas propriedades e de seus títulos (RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

Com isso em mente, é possível afirmar que o ponto sensível para a existência da política não é outro senão o litígio. Segundo o filósofo, “o litígio em torno da contagem dos pobres como povo, e do povo como comunidade, é o litígio em torno da existência da política, devido ao qual há política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 29). E complementa, “a política é a esfera de atividade de um comum que só pode ser litigioso, a relação entre as partes que não passam de partidos e títulos cuja soma é sempre diferente do todo” (RANCIÈRE, 1996a, p. 29). Destaque-se que não é qualquer litígio que será político, a exemplo do litígio econômico ou o litígio posto na esfera judicial, isto porque nestes as partes já estão definidas (independem de subjetivação), o dano é facilmente mensurável (compensável) e permite-se uma solução através do compromisso (consenso).

Alguns elementos deverão estar presentes para que o litígio seja reconhecido como político, dentre eles a igualdade que, de acordo com o filósofo, é um paradoxo. O é, pois, ao mesmo tempo, consiste em igualdade e desigualdade. Acrescenta o autor que “a desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade” (RANCIÈRE, 1996a, p. 31). Tal afirmação é melhor compreendida com o exemplo dado por Rancière:

[...] há ordem na sociedade porque uns mandam e outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser igual aquele que manda. É essa igualdade que corrói toda ordem natural [a da desigualdade] (RANCIÈRE, 1996a, p. 31).

Segundo o autor, a igualdade por ele pensada não é um dado aplicável ou essência descritível em lei, muito menos um objetivo, “é

apenas uma pressuposição que deve ser discernida nas práticas que a põem em uso” (RANCIÈRE, 1996a, p. 45). Aqui vale mencionar a emblemática narrativa da secessão dos plebeus romanos no monte Aventino, utilizada por Rancière (1996a, 1996b, 2002) na construção de seu conceito de igualdade:

No relato de Tito Lívio, os plebeus em revolta eram reconduzidos à ordem pelo discurso de um patrício, Menênio Agripa, que lhes explicava, através de uma fábula, a ordem social. Ele lhes explicava que a cidade era um grande corpo cujas partes eram todas solidárias. Nesse corpo, os braços plebeus e o centro vital patrício eram igualmente necessários, mas não evidentemente de igual dignidade (RANCIÈRE, 1996b, p. 374).

Da leitura do trecho acima extrai-se que, com o intuito de ensinar aos plebeus seu lugar na comunidade, foi necessário supor, de antemão, que estes seriam capazes de entender o discurso proferido pelos patrícios. Houve aí a pressuposição de uma igualdade enquanto seres falantes, para que então fosse possível compreender a desigualdade social existente. Quanto a igualdade, Rancière, no prefácio de seu livro *O Mestre Ignorante: Cinco Lições sobre a Emancipação Intelectual*, de posse das lições de Joseph Jacotot, assevera:

Quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve ser colocada antes. A própria desigualdade social já a supõe: aquele que obedece a uma ordem deve, primeiramente, compreender a ordem dada e, em seguida, compreender que deve obedecê-la. Deve, portanto, ser já igual a seu mestre, para submeter-se a ele (RANCIÈRE, 2002, p. 11).

Ainda de sua análise do apólogo do Aventino, Rancière faz alguns apontamentos interessantes. Destaca que na ocasião os plebeus reunidos fazem o impensável,

[...] instituem uma outra ordem, uma outra divisão do sensível, constituindo-se não como guerreiros iguais a outro guerreiros, mas como seres falantes repartindo as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles. Executam assim uma série de atos de palavra que mimetizam os dos patrícios: proferem imprecensões e celebram apoteoses; delegam um dos seus para ir consultar *seus* oráculos; outorgam-se representantes rebatizando-os. Em suma, comportam-se como seres que têm nomes [...] tornaram-se seres passíveis de firmar promessas e de estabelecer contratos (RANCIÈRE, 1996a, p. 38).

Como infere o filósofo, o reconhecimento do som como discurso, da igualdade de qualquer ser falante com qualquer ser falante, não é natural, implica, como no relato, numa subversão da ordem normal das coisas: a de que quem obedece é inferior a quem manda. A dúvida se plebeus falam ou não é relevante, pois, para se ter um acordo, onde ambas as partes comprometem sua palavra, é preciso, antes de tudo, tê-la.

### **Da política como dissenso**

Indo adiante em suas lições, Rancière assinala que “a política, em última instância, repousa sobre um único princípio, a igualdade. Só que esse princípio tem efeito por um desvio, uma torção específica: o dissenso” (RANCIÈRE, 1996b, p. 370). O dissenso seria então por ele configurado como “a ruptura nas formas sensíveis da comunidade” e teria efeito “ao interromper uma lógica da dominação suposta natural, vivida como natural” (RANCIÈRE, 1996b, p. 370).

Segundo o autor,

[...] a política não advém naturalmente nas sociedade humanas. Advém como um desvio extraordinário, um acaso ou uma violência em relação ao curso ordinário das coisas, ao jogo normal da dominação. Esse jogo normal é a transição de um princípio de dominação a um outro (RANCIÈRE, 1996b, p. 371).

Sob esse pretexto Rancière frisa que “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996a, p. 26). Isso seria, pois, uma primeira evidência de que a política não ocorre sempre, é algo da ordem da raridade, do acontecimento.

O dissenso, de acordo com Rancière, tem por objeto o que ele chama de *recorte do sensível*<sup>3</sup>, “a distribuição dos espaços privados e públicos, dos assuntos de que neles se trata ou não, e dos atores que têm ou não motivos para estar aí para deles se ocupar” (RANCIÈRE, 1996b, p. 373). Conforme aduz, a política não é resumida a um conflito de classes ou partidos, mas um conflito acerca da configuração do mundo sensível. Em relação a isso, afirma em sua obra *A Partilha do Sensível* que “a política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para

---

<sup>3</sup> Em relação a isso, é oportuno esclarecer que o que é definido pelo autor, ora referido como *divisão do sensível*, o que pode ser igualmente traduzido como *partilha do sensível*, compreende “o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas [...] fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas” (RANCIÈRE, 2005, p. 15). Acrescenta ser “um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (RANCIÈRE, 2005, p. 16).

ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (RANCIÈRE, 2005, p. 17). No que diz respeito ao tema, define que “a política é primeiramente o conflito em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualidade daqueles que estão ali presentes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 39).

Quanto a este ponto, reforça o filósofo:

Não há política porque os homens, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum. Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados em um só (RANCIÈRE, 1996a, p. 40).

É, portanto, essencial que se realize um exercício de subjetivação, que ocorra um afastamento de determinado grupo de iguais (mulheres, operários, etc.) da comunidade, criando assim uma identidade própria como sujeitos do litígio político. Nesse diapasão, será na medida deste afastamento, no vício da igualdade para eles originalmente planejada como *objetivo* que será encontrado o dano causado pelas outras partes.

Em suma,

[...] a política é a arte das deduções torcidas e das identidades cruzadas. É a arte da construção local e singular dos casos de universalidade. Essa construção é possível enquanto a singularidade do dano – a singularidade da argumentação e da manifestação locais do direito – for distinguida da particularização dos direitos atribuídos às coletividades segundo sua identidade (RANCIÈRE, 1996a, p. 137).

Em poucas palavras, a política é feita de relações de mundo.

## Da “polícia”

Da breve exposição do que seria político na visão de Rancière, sobretudo sob a ótica do dissenso, fica fácil compreender o seu contraponto, a “polícia” (não aquela do cassetete, das balas de borracha, do gás de pimenta, embora esteja nela inserida), está definida pelo

[...] conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição (RANCIÈRE, 1996a, p. 41).

Diferente de outros pensadores<sup>4</sup> que também distinguem a política da administração, para Rancière, a “polícia” não se resume a um “conjunto de formas de gestão e de comando”, mas compreende

[...] o recorte do mundo sensível que define, no mais das vezes implicitamente, as formas do espaço em que o comando se exerce. É a ordem do visível e do dizível que determina a distribuição das partes e dos papéis ao determinar primeiramente a visibilidade mesma das “capacidades” e das “incapacidades” associadas a tal lugar ou a tal função

---

<sup>4</sup> Essa diferenciação de política e polícia, em uma análise sumária, encontra proximidade com o trabalho de Chantal Mouffe em conceituar e distinguir a política do político em seu livro *Em Torno a Lo Político* (2009). Nas palavras da autora “a política” se refere ao nível ôntico, enquanto “o político” tem a ver com o nível ontológico” (MOUFFE, 2009: p. 15, [tradução nossa]). Em outros termos, o ôntico se refere com a multiplicidade de práticas da política tradicional, enquanto o ontológico tem ligação com o modo que se estrutura a sociedade.

(RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

Em contrapartida, propõe reservar o termo “política”

[...] ao conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação do sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável (RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

De antemão, pode-se concluir que os termos “política” e “polícia” são claramente antagônicos. Este busca delimitar as regras de configuração (função, lugar, identidade) da comunidade, enquanto aquele visa expandir e redefinir tais regras.

A lógica policial, como denota Rancière, é inerente ao funcionamento dos Estados modernos enquanto instâncias de administração de necessidades e dos sistemas midiáticos. Tal lógica, fruto de uma razão científica, tem como fim, por assim dizer, manter a ordem e o progresso.

A respeito do tema aborda:

A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e

outra como ruído (RANCIÈRE, 1996a, p. 42)<sup>5</sup>.

É importante compreender que para Rancière estas duas lógicas (policial e política) estão sempre em conflito, seus efeitos, contudo, serão melhor expostos adiante.

## Da democracia

Os esclarecimentos lançados acerca da política e o que não é política na visão de Rancière, embora breves, são essenciais para uma melhor compreensão da sua concepção de democracia. Inicialmente, o autor ao fazer uma recapitulação histórica acerca do início da ideia de democracia na Grécia antiga aponta um interessante paradoxo que vale aqui ser igualmente usado como exemplo. Partindo da ideia de cidadão formulada por Aristóteles (1985) no livro III da *Política*<sup>6</sup>, Rancière evidencia um contrassenso que escapa da suposição

---

<sup>5</sup> Rancière, em entrevista realizada em 24 de janeiro de 2003, em torno de *O Mestre Ignorante*, fez considerações interessantes quanto ao lema inscrito em nossa bandeira ao relacionar os ensinamentos de Paulo Freire e Joseph Jacotot. Segundo o autor, Paulo Freire se distancia em relação ao lema positivista (“ordem e progresso”): “é como uma transposição da relação de Jacotot para com os educadores progressistas – oposição entre concepção da educação destinada a ordenar a sociedade e um pensamento da emancipação que vem interromper essa harmonia suposta entre a ordem progressiva do saber e a ordem de uma sociedade racional progressiva”. Acrescenta haver uma atualidade de Jacotot no Brasil, na medida em que “é o único país a ter feito da ideologia pedagógica do século XIX a própria palavra de ordem de sua unidade nacional”. Retomando o prefácio da edição brasileira do livro que foi tema da referida entrevista, extrai-se uma interpretação pouco animadora dos dizeres impressos no símbolo pátrio; a de que “esse progresso e essa instrução [ordem] são a eternização da desigualdade” (RANCIÈRE, 2005, p. 11).

<sup>6</sup> “[...] cidadão, de um modo geral, é a pessoa que participa das funções de governo e é governado” (ARISTÓTELES, 1985, p. 103).

normalmente aceita da lógica da ação de governar: a da existência de uma superioridade de quem governa em relação a quem é governado. A democracia sobrepasa a lógica da distribuição natural dos papéis na função da qualidade das partes (nascimento, formação, riqueza e etc...) e supõe que o indivíduo possui igual capacidade enquanto potência de governar e ser governado. Daí explica-se porque a escolha do governante e do governado poderia ocorrer por mero sorteio. Não é de se espantar que a democracia, definida como o poder do povo, do *demos*, daqueles que, como mostrado no início desta análise, supostamente não possuem nenhum título de valor, é classificada pelos gregos (Platão e Aristóteles) como uma loucura, um escândalo (RANCIÈRE, 1996b).

A compreensão desse paradoxo é crucial para se entender um axioma proposto pelo filósofo e, segundo ele, não exclusivo da democracia, mas próprio da política: *ninguém possui título para governar*. Sob esse pretexto afirma que: “a autoridade política não possui, em última instância, outro fundamento senão a pura contingência” (RANCIÈRE, 1996b, p. 370). Dados os apontamentos, Rancière ilustra a inauguração da democracia na Grécia antiga com a supressão por *Sólon* da escravidão por dívida. Para o autor, essa reforma “constitui a liberdade do povo como limite ao que pode a riqueza. Mas também assinala o fato de que o poder dos nobres, o poder do nascimento, é doravante o poder da riqueza, a força econômica dos proprietários de terras. Ela introduz assim um desvio na transição de um poder a outro” (RANCIÈRE, 1996b, p. 373). Destarte, para ele, a democracia “não é um conjunto de instituições ou um tipo de regime entre outros, mas uma maneira de ser do político. A democracia não é o regime parlamentar ou o Estado de Direito” (RANCIÈRE, 1996a, p. 102). E complementa:

A democracia é, em geral, o modo de subjetivação da política – se por política entende-se coisa diferente da organização dos corpos em comunidade e da gestão dos lugares, poderes e funções. Mais precisamente, democracia é o nome de uma interrupção singular dessa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia (RANCIÈRE, 1996a, p. 102).

A democracia, ao menos sob a lente da política delineada por Rancière, não se confunde como parte do Estado enquanto elemento deste (polícia). Diz respeito à instituição de novos sujeitos dentro do próprio seio da sociedade, modificando as parcelas de representação existentes. É um ato não natural, significante o suficiente para implicar em um rompimento da relação ordinária de dominação. A partir disso, o filósofo remete ao estado de litígio no qual a lógica policial da distribuição dos lugares e a lógica política do traço igualitário de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante são colocadas em embate. Ainda no que tange à democracia, Rancière aduz ser “o nome daquilo que vem interromper o bom funcionamento dessa ordem por um dispositivo singular de subjetivação” (RANCIÈRE, 1996a, p. 102).

Enquanto dispositivo singular de subjetivação o filósofo aponta três aspectos: primeiro, “é o tipo de comunidade que é definido pela existência de uma esfera de aparência específica do povo [...] é a introdução, no campo da experiência, de um visível que modifica o regime do visível” (RANCIÈRE, 1996a, p. 102); segundo, “o povo que ocupa essa esfera de aparência é um ‘povo’ do tipo particular [...] é uma unidade que não consiste em nenhum grupo social, mas sobreimpõe, à dedução das parcelas da sociedade, a efetividade de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996a, p. 102-103); terceiro, “o

lugar da aparência do povo é o lugar da condução de um litígio” que “se diferencia de todo conflito de interesses entre partes constituídas da população, já que é um conflito sobre a própria contagem das partes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 103).

Conclui dizendo que

Há democracia se existir uma esfera específica de aparência do povo [...], se houver atores específicos da política que não são nem agentes do dispositivo de Estado nem partes da sociedade, se houver coletivos que removam as identificações em termos de partes do Estado ou da sociedade. Há democracia, enfim, se houver um litígio conduzido sobre o palco de manifestação do povo por um sujeito não-identitário (RANCIÈRE, 1996a, p. 103).

Inferre-se, então, que a política será democrática enquanto forma de manifestação que confronta a lógica da igualdade como ponto de partida com a da ordem policial enquanto mecanismo de dominação.

### **Da democracia consensual**

A “pós-democracia”, um termo cunhado por Rancière para definir “a prática governamental e a legitimação conceitual de uma democracia de depois do *demos*, de uma democracia que liquidou a aparência, o erro na conta e o litígio do povo, redutível portanto ao jogo único dos dispositivos de Estado e das composições de energias e de interesses sociais” (RANCIÈRE, 1996a, p. 105), vem, oportunamente, ser invocado neste momento.

A pós-democracia é uma clara oposição ao modelo político democrático delineado pelo filósofo. Ela rege-se pelo consenso,

regime no qual “as partes já estão pressupostamente dadas, sua comunidade constituída e o cálculo de sua palavra idêntica à sua *performance* linguística”. Segundo Rancière, o que se passa na pós-democracia “é o desaparecimento da política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 105).

Ao denunciar esse desaparecimento político, Rancière, quando descreve o sistema político francês acaba por delinear um cenário que nos é bastante peculiar:

No sistema político francês, por exemplo, observa-se uma degradação contínua da representação parlamentar, a extensão dos poderes políticos de instâncias não responsáveis (peritos, juízes, comissões...), o crescimento de um campo reservado ao presidente e de uma concepção carismática da figura presidencial (RANCIÈRE, 1996a, p. 100).

O que se observa hoje, segundo o filósofo, é a vitória da chamada democracia formal, acompanhada da perda da afeição por suas formas. Como exemplo, cita o povo que se vê reduzido à mera estatística, torna-se previsível e perde sua aparência. O povo é então medido na soma de suas partes que ficam mascaradas sob a alcunha de “opinião pública”. Se na democracia inicialmente analisada a palavra de ordem era o dissenso, na “pós-democracia” o que impera é o consenso. O consenso aqui tratado

[...] não é simplesmente a opinião razoável de que é melhor discutir do que brigar, e a busca de um equilíbrio que distribua os papéis da melhor maneira – ou da menos má –, de acordo com interesses de cada parte. O consenso é a pressuposição de uma objetivação total dos dados presentes e dos papéis a distribuir. É um sistema perceptivo que identifica o povo político à população real e os atores políticos às partes do corpo

social (RANCIÈRE, 1996b, p. 379).

Acerca dessa lógica democrática consensual, Rancière destaca, ainda, que

A igualdade de qualquer um com qualquer um torna-se idêntica à distribuição integral da população em suas partes e sub-partes. A efetividade do povo soberano se exerce como estritamente idêntica aos cálculos de uma ciência das opiniões da população, isto é também como unidade imediata da ciência e da opinião (RANCIÈRE, 1996a, p. 108).

Essa forma de democracia implica que “todo litígio, nesse sistema [de pós-democracia], torna-se o nome de um problema. E todo problema pode ser reconduzido à simples falta – ao simples atraso – dos meios de sua solução” (RANCIÈRE, 1996a, p. 109). Sob esse pretexto, a solução escolhida será a mais racional e objetivamente a única possível.

Quanto à racionalização do sistema, típica da lógica policial, outro ponto importante evocado pelo autor diz respeito à problemática que surge com a junção da democracia e o Estado de Direito: a existência de uma “submissão da ação legislativa a um poder jurídico especializado, a sábios/peritos que dizem o que está conforme ao espírito da constituição e à essência da comunidade que ela define” (RANCIÈRE, 1996a, p. 111).

Ainda no que se refere à democracia consensual e o Estado de Direito, argumenta:

O “nós” tomou diferentes nomes de sujeitos para experimentar o poder litigioso dos “direitos humanos”, para por à prova a inscrição da igualdade, perguntar se os direitos do homem eram mais ou menos que os direitos do cidadão, se eram os da

mulher, do proletário, do negro e da negra etc. Deram assim aos direitos humanos todo o poder que podem ter: o poder da inscrição igualitária acrescida pelo de sua argumentação e de sua manifestação na construção de casos de litígio, no relacionamento do mundo de validade da inscrição igualitária com seu mundo de não-validade (RANCIÈRE, 1996a, p. 125).

A legitimidade do político depende, então, de uma anuência do Estado, lhe retirando sua iniciativa. Se não bastasse, o direito estatal “vem colar-se a toda situação, a todo litígio possível, decompô-lo nos elementos de seu problema, e transformar as partes do litígio em atores sociais, refletindo como lei de seu agir a identidade da comunidade consigo mesma” (RANCIÈRE, 1996a, p. 113).

Acrescenta o filósofo:

A extensão desse processo é a crescente identificação do real com o racional, do jurídico com o científico, do direito com um sistema de garantias que são acima de tudo as garantias do poder do Estado, a garantia sempre reforçada de sua infalibilidade, da impossibilidade de que seja injusto, a não ser por erro, um erro do qual ele não cessa de garantir-se mediante a consulta incessante de peritos sobre a dupla legitimidade do que faz (RANCIÈRE, 1996a, p. 114)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> A relação problemática da democracia para com o Estado de Direito é, com mais ênfase para com este último, também tratada por Tugendhat. Segundo preleciona o autor, a legitimidade do poder político calcado na vontade do povo influencia profundamente a concepção dos direitos humanos. Com a ascensão da suposta autonomia coletiva há, em contrapeso, a supressão da liberdade individual, algo que Tugendhat menciona como “uma ambiguidade perigosa”. Em outras palavras, descreve como uma tirania da maioria. Conforme exemplifica o filósofo, “se a maioria tivesse o direito de decidir o que quer, poderia, por exemplo, aniquilar a minoria” (TUGENDHAT, 2002, p. 13).

Salienta Rancière que o Estado consensual tolera a existência de diferentes sujeitos (mulher, proletário, negro...), diferentes comunidades e culturas, mas não comporta a parte excedente que induz ao erro do cálculo. Como exemplifica o filósofo, segundo a lógica policial, os proletariados militantes não são trabalhadores, mas desclassificados, da mesma forma que as militantes dos direitos das mulheres são criaturas estranhas a seu sexo (RANCIÈRE, 1996a). Segundo o autor, “o consenso não quer mais sujeitos divididos e divisores característicos da política. Em seu lugar, quer partes reais do corpo social, corpos e grupamentos de corpos claramente enumeráveis, claramente constituídos em sua identidade” (RANCIÈRE, 1996b, p. 381). Como consequência dessa lógica consensual, os indivíduos indesejáveis (os *sem-parcela*), que escapam de sua contagem, que fogem da igualdade imposta, que destroem a identidade existente, são prontamente despachados.

A fragilidade deste modelo de Estado, como bem evidencia Rancière, já restou manifesta em momentos anteriores, em especial na Segunda Grande Guerra. E, neste caso, o Estado de Direito, além de não impedir as atrocidades cometidas, as legitimou, pois o Estado, naquele momento, estava agindo supostamente em prol de um “interesse comum”, ainda que simulado. A democracia consensual ou o que Rancière também chama de “pós-democracia”, se encontra muito mais próxima da lógica policial de dominação e sua manutenção, do que efetivamente da lógica política.

### **Do atual cenário político brasileiro**

Antes de darmos o último passo a fim de analisar o paradoxo instaurado no início do texto, é prudente, com as palavras de

Rancière, recapitularmos:

[...] a política existe ali onde a contagem das parcelas e das partes da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parcela dos sem-parcela. Ela começa quando a igualdade de qualquer um com qualquer um inscreve-se como liberdade do povo. Essa liberdade do povo é uma propriedade vazia, uma propriedade imprópria pela qual aqueles que não são nada colocam seu coletivo como idêntico ao todo da comunidade. A política existe enquanto formas de subjetivação singulares renovarem as formas de inscrição primária da identidade entre o todo da comunidade e o nada que a separa de si mesma, quer dizer, da contagem apenas de suas partes. A política deixa de existir ali onde não tem mais lugar essa distância, onde o todo da comunidade é reduzido sem resto à soma de suas partes (RANCIÈRE, 1996a, p. 123).

Tendo em mente o que pode ser considerado político e o que não pode, sob a ótica do dissenso, bem como do que é a democracia enquanto política e a democracia enquanto mero consenso, podemos então retomar a afirmativa lançada acerca do atual cenário social brasileiro: a de que as manifestações que tomaram as ruas, a partir de 2013, expressam a existência de uma crise e, ao mesmo tempo, o fortalecimento da democracia.

Primeiro, a existência de uma crise na democracia é evidente, sobretudo se considerarmos o seu atual modelo baseado no consenso de que, para todos os efeitos, como visto, não é político. O descontentamento inerente das manifestações se volta, em sua essência, contra à democracia enquanto sinônimo de polícia legitimada pelo Estado de Direito. Ademais, como bem aponta Rancière, “a identificação absoluta da política com a administração do capital não é mais o segredo vergonhoso que as ‘formas’ da

democracia viriam mascarar, é a verdade declarada com a qual nossos governos se legitimam” (RANCIÈRE, 1996a, p. 115). Ao que consta, foi justamente esse Estado consensual, ausente de vontade própria, que reduziu o político ao policial e limitou-se a administrar necessidades que fomentou o atual cenário de rebeldia, cenário este que se mantém fortalecido em 2015.

Segundo, na visão de Rancière, as manifestações “têm efeito sobre os dispositivos institucionais do político e servem de tal ou qual desses dispositivos. Produzem inscrições de igualdade e argumentam as inscrições existentes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 104). Nem por isso, conforme acrescenta o filósofo, desconsideram as garantias institucionais, seus representantes eleitos e os mecanismos de controle estatal, mas neles encontram as condições para o exercício de suas liberdades, modificando-os neste processo.

Então, porém, qual seria a lógica do uso das forças policiais, como forças de ordem, para reprimir as manifestações políticas que tomaram as ruas das principais cidades brasileiras? Rancière responde brilhantemente a esse questionamento:

O que se passa é uma contestação das propriedades e do uso de um lugar: uma contestação daquilo que é uma rua. Do ponto de vista da polícia, uma rua é um espaço de circulação. A manifestação, por sua vez, a transforma em espaço público, em espaço onde se tratam os assuntos da comunidade. Do ponto de vista dos que enviam as forças da ordem, o espaço onde se tratam os assuntos da comunidade situa-se alhures: nos prédios públicos previstos para esse uso, com as pessoas destinadas a essa função (RANCIÈRE, 1996b, p. 373).

Neste diapasão, as manifestações representam um rompimento da democracia consensual e ao mesmo tempo um fortalecimento da

democracia enquanto dissenso, pois, segundo aponta o filósofo, “o dissenso, antes de ser a oposição entre um governo e pessoas que o contestam, é um conflito sobre a própria configuração do sensível” (RANCIÈRE, 1996b, p. 373).

No Brasil, as manifestações questionam a lógica policial estabelecida e a atual distribuição das parcelas da sociedade, o que, como visto, é essencial para que ocorra a política. Aqui vale repisar que antes de ser um conflito de classes (rico ou pobre) ou de partidos (esquerda, direita), a política é um conflito acerca da configuração de mundos, da partilha do sensível, da “distribuição sensível dos corpos em comunidade” (RANCIÈRE, 1996b, 372). Indo além, o paradoxo apontado, ao que consta, seria um trunfo da própria política, pois, nas palavras de Rancière,

[...] se a política é um desvio singular do curso *normal* da dominação, isso quer dizer que está sempre ameaçada de se dissipar. Ora, a forma mais radical dessa dissipação não é o simples desaparecimento, [como visto] é a confusão com seu contrário, a polícia (RANCIÈRE, 1996b, p. 378).

Sob esse pretexto, o dissenso “é a razão dos atores ocasionais e intermitentes que constroem aquelas cenas singulares em que o próprio conflito é que produz uma comunidade” (RANCIÈRE, 1996b, p. 381). Daí advém porque a política ocorre raramente e a razão dissensual está sempre à beira de seu desaparecimento.

### **Considerações finais**

As lições de Jacques Rancière parecem adequadas ao atual cenário político social. Embora o autor utilize como referência a sua realidade francesa, a crítica por ele lançada não é por isso menos

precisa ou atual para o Brasil.

Vale destacar, apenas para fins de reforçar o raciocínio aqui traçado, que este trabalho não tem como intuito validar determinado posicionamento político, mas tão somente o de analisar, sob a ótica política proposta por Rancière, os possíveis impactos causados pelas atuais manifestações populares que ocorrem no território nacional. Como restou evidenciado, delas se extraem um caráter dúplice: a crise da lógica consensual instaurada e o fortalecimento de um novo mundo sensível.

Rancière, em entrevista originalmente publicada na revista *Vacarme* (2009), aponta uma situação conflituosa entre o funcionamento do Estado e a existência da democracia:

A noção de instituição democrática designa o próprio paradoxo da política ou – querendo-se – seu artifício. A democracia é a forma de poder legítima que leva em si a refutação de toda legitimidade do exercício do poder. Nossas instituições trazem o traço desse paradoxo. É possível dizê-las democráticas, caso queira assinalar com isso a obrigação na qual elas estão de inscrever o poder de quem quer que seja e de lhe construir formas de efetividade mínimas. Mas o funcionamento mesmo da máquina estatal tende continuamente a apagar esse traço e a esvaziar essas formas de toda substância. E é por isso que a democracia deve sempre se separar da forma estatal à qual se procura reduzi-la. Ela deve ter seus órgãos próprios, distintos dos órgãos da representação do poder estatal.

Enfim, das lições de Rancière, pode-se afirmar que a política em sua essência necessita de um desentendimento; ela pressupõe a existência de igualdade enquanto ponto de partida e uma diferença de visão de mundos, os quais são constantemente trazidos ao litígio pelas partes. O estado de consenso não passa então de um idílio

democrático. O equilíbrio entre o político e o policial seria então o grande desafio da democracia moderna.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb, 1985.

MOUFFE, C. *En Torno a Lo Político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

RANCIÈRE, J. *O descentendimento: política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996a.

\_\_\_\_\_. "O dissenso". In: NOVAES, Adauto [Org.]. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

\_\_\_\_\_. *O mestre ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. "A atualidade de *O mestre ignorante*". In: *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n° 82, 2003. Entrevista a Patrice Vermeren, Laurence Cornu e Andrea Benvenuto, disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>

\_\_\_\_\_. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_. *Insistances démocratiques. Vacarme*, França n° 48, 2009. Entrevista a Stany Grelet, Jérôme Lèbre e Sophie Wahnich. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios*, v. 19, n° 32, 2012. Disponível em <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/32P-517-538.pdf>>

TUGENDHAT, Ernst. *Não Somos de Arame Rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: Ulbra, 2002.

Submissão: 21.02.2016 / Aceite: 10.03.2016

# Linguagem e hermenêutica bíblica na filosofia de Benedictus de Spinoza

## Language and biblical hermeneutics in Benedictus de Spinoza's philosophy

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo expor o problema da crítica à linguagem e da interpretação em Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, nas suas demais obras voltadas à ética, à ontologia e à teoria do conhecimento como a *Ética*, *Tratado da Correção do Intelecto*, *Breve Tratado* e outros escritos. Pretendemos mostrar que, mesmo que não sistematizados pelo autor, existem alguns problemas linguísticos e interpretativos fundamentais para a elaboração de seu método racionalista. Portanto, explicitaremos sua hermenêutica bíblica a partir do método histórico-crítico, na obra *Tratado Teológico-Político*, e de uma gramática da língua hebraica que consagrou Spinoza como um dos primeiros exegetas da modernidade.

**Palavras-Chave:** Spinoza. Linguagem. Hermenêutica.

**Abstract:** This article aims to expose the problem of critique of language and interpretation in Benedictus de Spinoza (1632-1677), Dutch philosopher, in his other works focused on ethics, ontology and the theory of knowledge as the *Ethics*, *Treatise on the Emendation of the Intellect*, *Short Treatise* and other writings. We intend to show that even if not systematized by the author, there are some fundamental linguistic and interpretive problems for the development of its rationalistic method. Therefore, we present the problem of biblical hermeneutics from the historical-critical method, in the work *Theological-Political Treatise*, and a

---

<sup>1</sup> Bolsista da CAPES. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Membro do Grupo de Trabalho Benedictus de Spinoza – UECE. E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

grammar of the Hebrew language that consecrated Spinoza as one of the first exegetes of modernity.

**Keywords:** Spinoza. Language. Hermeneutics.

## Introdução

No entanto, é possível falar num problema da linguagem na filosofia de Espinosa [...] Entre várias ocasiões, Espinosa trata explicitamente da linguagem: no capítulo XVI da Parte II do *Breve Tratado*, no *Tratado da Reforma da Inteligência*, nos livros II e IV da *Ética* e no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político* (CHAUI, 1981, p. 11).

Este artigo tem como objetivo inferir uma dupla problemática: a linguagem e a hermenêutica na filosofia de Benedictus de Spinoza. Primeiramente, uma das principais questões suscitadas foram a imaginação, o pensamento e a linguagem que dizem respeito tanto a ontologia como a teoria do conhecimento do filósofo holandês. Tomamos como referenciais teóricos algumas obras de Spinoza como a *Ética*, complementar a outras obras como o *Tratado da Correção do Intelecto*, *Princípios de Filosofia Cartesiana* e *Breve Tratado*. Além disso, dentro da proposta de agenciar uma análise linguística em Spinoza no que se refere à questão teológico-política, explicitamos no *Tratado Teológico-Político* e no *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, a hermenêutica das Sagradas Escrituras que parte de uma interpretação filológica e histórico-crítica.

Por conseguinte, utilizamos a leitura complementar de comentadores como Marilena Chauí com *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade* (1995) e *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo*

(1981) numa análise histórico-filosófica dos principais pontos teóricos de Spinoza inferidos à questão da linguagem. Sobre a questão da gramática hebraica e a interpretação bíblica, Homero Santiago com *Geometria do Instituído: Estudo sobre a gramática hebraica* (2014). Também utilizamos os seguintes artigos pertinentes a esta pesquisa: *Introdução ao problema da linguagem na filosofia de Spinoza* (2010), de Gabriel Dirma de Araújo Leitão e *Espinoza e a Linguagem* (2011), de Olga Pombo entre outros textos que colaboraram para esta pesquisa.

Para uma exposição sistemática e objetiva, dividimos este artigo em cinco tópicos. No primeiro [*O sistema ontológico da Ética*], explicitamos de forma geral os principais elementos conceituais e estruturais metodológicos da obra principal de Spinoza, a *Ética*, além de demonstrar a teoria ontológica da substância, dos atributos e dos modos. No segundo [*A Ideia Verdadeira*], expomos o viés epistemológico que parte da ontologia spinozana, tratando assim, de questões como a Ideia adequada ou verdadeira, a Ideia inadequada ou falsa presentes tanto na *Ética* como no *Tratado da Correção do Intelecto*. Dando continuidade à teoria do conhecimento de Spinoza, o terceiro tópico [*Dos gêneros de conhecimento e a questão do método*], aborda a questão da imaginação, do pensamento racional e intuitivo onde se explicita o problema da linguagem como um modo de imaginar e como um conhecimento de primeiro gênero em conflito com outros gêneros relacionados ao modo de pensar. Além disso, o problema do método filosófico empregado por Spinoza a partir do conceito de ideia verdadeira.

O quarto tópico [*A Crítica spinozana acerca da linguagem*] explora um dos problemas principais deste artigo, ou seja, a tentativa

de inserir Spinoza como um filósofo que discute, mesmo que não de forma sistemática, a questão da linguagem numa perspectiva crítica a partir de exemplos específicos dados na *Ética*, no *Breve Tratado* e no *Tratado da Correção do Intelecto*. Por fim, no último tópico [*A hermenêutica bíblica de Spinoza e o método histórico-crítico*], apresentamos a teoria da interpretação de Spinoza das Sagradas Escrituras a partir do chamado método histórico-crítico presente nas obras *Tratado Teológico-Político* e *Compêndio de gramática da língua hebraica*.

### O Sistema ontológico da *Ética*

A *Ética*, seguida do subtítulo *demonstrada segundo a ordem geométrica* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), é a obra principal de Spinoza que foi publicada postumamente em 1677. Foi escrita em latim e em ordem geométrica (*ordine geometrico*) segundo os *Elementos de Geometria* de Euclides. Spinoza a escreve de forma euclidiana, com definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc<sup>2</sup>. A *Ética* foi dividida em cinco partes<sup>3</sup> dos quais tratam os seguintes temas: Deus, o Corpo e a Mente, os Afetos, a Servidão e a Liberdade Humana. A filosofia característica da obra é evidente por si mesma. Organizada e

---

<sup>2</sup> O método geométrico (*more geométrico*) utiliza as definições e os axiomas que são, por exemplo, *notum per si*, ou seja, conceitos ou verdades universais que não precisam ser demonstrados empiricamente. As proposições são os enunciados que exprimem suas explicações, como as demonstrações, e seus aprofundamentos e consequências são os escólios e os corolários.

<sup>3</sup> Tratam-se respectivamente da Parte I (*De Deus*), Parte II (*Da Natureza e origem da Mente*), Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*), Parte IV (*Da Servidão humana, ou a Força dos Afetos*) e Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*).

estruturada com todo um raciocínio lógico, a *Ética* mostra-se preocupada com a demonstração clara e distinta de cada proposição enunciada. É interessante notar que no texto da *Ética*, há sempre a retomada de referências de outras proposições ou outros conceitos já mencionados antes pelo autor, evitando, assim, o máximo a contradição.

O método científico empregado na *Ética*, por assim dizer, é o da dedução, uma vez que Spinoza parte de conceitos universais como Deus (Parte I) e conclui com uma questão de filosofia prática, ou seja, da Liberdade Humana (Parte V). Segundo a Definição 6 da Parte I da *Ética*: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2010, p.13). Trata-se de uma ética que, diferente de uma regra moral (como a normatividade de um dever-ser) imposta e prescrita à vida, reflete as potências de agir e de pensar do homem, mostrando a este os caminhos à beatitude e à liberdade. Ou seja: é uma filosofia prática voltada para a reflexão do agir e de suas potencialidades, pois, a questão que Spinoza coloca é o que podemos e até onde podemos, diferentemente, da questão do que devemos fazer. A ética spinozana, por conseguinte, tem como principais objetivos mostrar a necessidade do conhecimento da causa (Deus), das ações como causas adequadas e os bons encontros<sup>4</sup> (que

---

<sup>4</sup> Na Parte III (*Da Origem e Natureza dos Afetos*) da *Ética*, Spinoza expôs sua teoria das paixões ao tratar dos afetos que ora podem estimular, refrear ou serem indiferentes para nossa potência (*potentia*). Assim, temos bons encontros (*occursus*) se somos afetados por afetos alegres (o amor, a alegria), por outro lado, temos maus encontros se somos afetados por afetos tristes (o ódio, a tristeza, o medo).

aumentam a potência de agir), por exemplo, garantindo ao homem o fim de sua servidão e de sua superstição, ou seja, sua liberdade.

A *Ética* tem como principal “tríade” ontológica, a substância, os atributos e os modos. A substância seria Deus enquanto é causa de si e imanente ao todo. Os atributos são aquilo de essencial que o intelecto percebe da Substância, e os modos, por sua vez, são as expressões finitas ou modificações da Substância. Spinoza apresenta os conceitos de substância, de atributo e de modo nas definições 3, 4 e 5 da Parte I da *Ética*. Na definição 3 temos o seguinte: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formado” (SPINOZA, 2010, p. 13). Na definição 4, os atributos aparecem como expressões substanciais infinitas e aquilo que o intelecto percebe como essência da substância.

Por fim, na definição 5, temos os modos enquanto as afecções substanciais e aquilo que existe em outra coisa. Os homens, por exemplo, são dois modos finitos (o corpo e a mente ou alma, segundo alguns tradutores<sup>5</sup>) da substância e que fazem parte de dois atributos substanciais, quais sejam, o pensamento e a extensão. Este problema ontológico desemboca numa questão epistemológica como a relação entre a mente e o corpo enquanto a ideia e seu objeto, pois, o “objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou

---

<sup>5</sup> “O francês, de fato, não dispõe de um termo equivalente ao latim *mens*, pois nenhum substantivo corresponde, em francês, ao adjetivo ‘mental’ (a diferença do italiano, por exemplo, que dispõe do substantivo *mente*, e porque traduzir *mens* por ‘*le mental* [o mental]’ seria tão cômico quanto anacrônico” (RAMOND, 2010, p. 22). Spinoza, por sua vez, empregou o termo latino *mens* para mente dissociando-se da noção clássica de alma (*anima*) da teologia-metafísica.

seja, um modo definido da extensão, existente em ato e nenhuma outra coisa” (SPINOZA, 2010, p. 97). Trata-se da chamada doutrina do paralelismo ou a união psicofísica, na proposição 13 da Parte II (*A natureza e origem da mente*) da *Ética*, segundo a qual não há superioridade entre o corpo e a mente, mas uma simultaneidade em suas ações e paixões.

Nesta mesma parte da *Ética*, Spinoza trata de um conceito como o de Ideia que será fundamental para explicar e tentar inferir um problema filosófico da linguagem tal como saber em que consistem as imagens e as palavras ante as ideias. Além disso, Spinoza trata na *Ética*, a epistemologia da Ideia adequada (*idea adaequata*), da Ideia inadequada (*idea inadaequata*) e dos gêneros de conhecimento (*generis cognitione*) onde questionaremos em que nível ou grau de conhecimento se enquadraria a linguagem como um modo de imaginar. Segundo Marilena Chauí (1981, p. 21), “no estudo da linguagem veremos as diferentes modalidades de relação entre imaginação e intelecto que aparecem segundo a natureza do problema discutido.” E é através deste problema envolvendo a relação entre a imaginação e o intelecto que nortearmos o problema da linguagem na filosofia de Spinoza.

### **A ideia verdadeira**

No início da Parte II da *Ética*, em *Definições*, Spinoza tratou acerca do problema da ideia (*idea*). Assim, diz na Definição 3:

[...] Por ideia compreendo um conceito da Mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. *Explicação*. Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente (SPINOZA, 2010, p. 79).

Logo após, o filósofo holandês explica outro conceito que será importante para entender sua teoria do conhecimento e seu método filosófico na busca do verdadeiro, a ideia adequada: “Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (ibidem). Segundo Spinoza, todas as ideias estão referidas a Deus, pois são verdadeiras e estão em perfeita concordância com seus ideados. Segundo a demonstração da Proposição 43 da Parte II da *Ética*: “Em nós, uma ideia verdadeira é aquela que é adequada em Deus enquanto Deus é explicado pela natureza da mente”. (SPINOZA, 2010, p. 137). Além disso, como é apresentado no escólio desta mesma proposição, “[...] ter uma ideia verdadeira significa senão conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, muitíssimo bem” (ibidem). E, conseqüentemente, levando ao questionamento de Spinoza: “[...] o que pode existir de mais claro e certo do que uma ideia verdadeira e que possa servir como norma de verdade?” (ibidem). Porém, Teixeira (2001, p. 41) ressaltou um problema: “[...] afirmar que ‘temos uma idéia verdadeira’, visto que é a idéia verdadeira que procuramos e um paradoxo afirmar que a idéia verdadeira deve ser o ponto de partida do método”. Por outro lado, segundo o filósofo holandês, existe em nós, por concebermos ideias confusas e mutiladas das coisas, uma ideia inadequada (o falso). A falsidade, neste sentido, consiste na privação de conhecimento ou na parcialidade deste que as ideias inadequadas mutiladas e confusas envolvem.

No *Tratado da Correção do Intelecto (Tractatus de Intellectus*

*Emendatione*)<sup>6</sup> obra inacabada, temos também a questão do conceito de ideia seguida da concepção de ideia verdadeira (*idea vera*) segundo a qual “[...] é algo diverso do seu ideado, por que uma coisa é o círculo, outra é a idéia de círculo” (SPINOZA, 1983, p. 49). O exemplo do círculo também foi utilizado na Parte II da *Ética* quando Spinoza explica sua proposição 7 segundo a qual a ordem e a conexão das ideias são a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas, pois, uma coisa é o círculo existente na natureza, outra é a ideia deste círculo existente na natureza. Segundo Spinoza, a essência objetiva de uma coisa é a ideia dessa coisa enquanto a sua essência formal é aquela que visa à coisa em sua realidade material ou sua forma. Por conseguinte, “[...] estabelecendo assim uma simetria perfeita entre uma coisa e sua essência: a essência sendo essência da coisa, e a coisa, essência da essência” (RAMOND, 2010, p. 36). A ideia verdadeira, por sua vez, deve existir antes de tudo em nós, como instrumento inato; logo, ela se apresenta objetivamente do mesmo modo que se apresenta realmente seu ideado. É uma ideia que basta a si mesma, pois, não tem necessidade da confirmação pela concordância com um objeto exterior. Assim, a mente deve se dirigir segundo a norma de uma existente ideia verdadeira. Mas, segundo Teixeira (2001), não basta que as ideias sejam claras e distintas; é necessário que façam parte da infinita cadeia de Deus (o que exigirá outro tipo de conhecimento).

---

<sup>6</sup>Existem outras traduções que se intitulam *Tratado da Emenda do Intelecto* ou *Tratado da Reforma da Inteligência*. Utilizamos a tradução portuguesa SPINOZA, B. *Tratado da Correção do Intelecto*. In: Espinosa. Tradução e notas: Carlos Lopez de Mattos. São Paulo: Abril, 1983. (Col. Os Pensadores).

## Dos gêneros de conhecimento e a questão do método

Outra questão importante na *Ética* que sucede a ideia adequada (*idea adaequata*) é a problemática do conhecimento. Para Spinoza, definir o conhecimento é defini-lo pelos seus gêneros ou os modos de percepção (*modi percipiendi*), conceitos presentes também no *Tratado da Correção do Intelecto* (1661) e no *Breve Tratado* (1650-1660)<sup>7</sup>. Spinoza descreve, na Proposição 40 da Parte II da *Ética*, o processo como se dá os gêneros de conhecimento a partir do momento em que nós percebemos muitas coisas e formamos noções universais:

1. A partir de coisas singulares que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática.
2. A partir de signos, por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. [Conhecimento de primeiro gênero: opinião ou imaginação].
3. Por termos, finalmente, noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas [Conhecimento de segundo gênero: Razão] (SPINOZA, 2010, p. 133-135).

Por fim, temos, segundo Spinoza, um conhecimento de terceiro

---

<sup>7</sup> O *Breve Tratado* foi considerado um dos primeiros escritos de Spinoza. Segundo os comentadores de Spinoza, há uma tradução latina, mas existem dois manuscritos holandeses desta obra cujas anotações parecem de ouvintes onde Spinoza teria contribuído em algumas partes. Sobre a questão dos modos de percepção, diz Spinoza (2012, p. 92), precisamente, na Parte II, capítulo I (*Da opinião, da crença e do saber*): “O primeiro modo [crença] está geralmente sujeito ao erro; o segundo e o terceiro [verdadeira crença e intelecção clara e distinta], embora difiram um do outro, não podem propriamente levar ao erro.”

gênero: a intuição (*scientia intuitiva*) que é “[...] parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (SPINOZA, 2010, p. 135). Por conseguinte, podemos definir os principais aspectos dos gêneros de conhecimento da seguinte forma: 1) Através da imaginação (*imaginatio*) como um conjunto de ideias inadequadas (passivas); imagens confusas e obscuras da nossa experiência sensível. 2) Pela razão (*ratio*) enquanto noções comuns sobre leis necessárias entre um todo e suas partes; é também a consciência das relações de causas e efeitos. E, por fim, 3) a intuição (*intuitione*) que é a ideia adequada (ativa) das coisas que conhecendo sua natureza íntima pelas suas causas e efeitos necessários, ou seja, é a certeza intelectual que nos faz saber que sabemos. Spinoza (2010, p. 131-135) conclui, nas Proposições 40 e 42, que o conhecimento de primeiro gênero (imaginativo) é a única causa de falsidade enquanto o de segundo e o de terceiro (racional e intuitivo) são verdadeiros. E, por conseguinte, o conhecimento de segundo e de terceiro gênero nos ensinam a distinguir o verdadeiro do falso.

No *Tratado da Correção do Intelecto*, Spinoza elabora um método no qual propõe uma correção intelectual, projeto este similar à dúvida metódica de Descartes quando se pretende duvidar de todas as opiniões tomadas como sólidas a partir dos sentidos. Spinoza discute a questão da correção do intelecto (*intellectus emendatione*)<sup>8</sup> que seria capaz de oferecer ao homem recursos para chegar à liberdade e ao bem verdadeiro. “Antes de tudo, porém, deve

---

<sup>8</sup> Segundo Teixeira (2001, p.21-22), “Veremos que essa *emendatio* se resume em encontrar uma ordem superior segundo a qual se possa deduzir a verdade total do universo e que essa ordem superior consiste em partir da idéia do Ser Perfeito [...]”

excogitar-se o modo de curar o intelecto e purificá-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente sem erro e da melhor maneira” (SPINOZA, 1983, p. 45). Segundo Chauí (1995), esta correção se dá pelo caminho reflexivo onde há a reflexão do intelecto sobre si mesmo como capacidade inata de conhecimento verdadeiro. É a partir desta reflexão sobre o caminho reto no qual nos esforçamos para alcançar um conhecimento nos ditames da razão é que Spinoza propõe um método.

Para Spinoza, o conhecimento verdadeiro se dá na reflexão e consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras (próprios dos conhecimentos de segundo e do terceiro gêneros). Como objetivos deste método temos “[...] pela primeira parte [...], que é como dissemos, distinguir e separar das outras percepções a idéia verdadeira e coibir a mente para que não confunda com as verdadeiras e falsas, as fictícias e as duvidosas” (SPINOZA, 1983, p. 53). A verdade é revelada a si mesmo na qual todas as coisas lhe advêm, pois, a verdade é norma ou índice de si mesma (*index sui*). A certeza da verdade é, para Spinoza, dependente de uma ideia verdadeira, assim, não há necessidade que para que tenhamos que saber que sabemos. Não existirá um método como conhecimento reflexivo se antes não houver uma ideia da ideia que seja clara e distinta. Spinoza, precisamente, classifica os tipos de ideias das quais o intelecto é, negativamente, passivo devendo evitá-las. Temos então: 1) a ideia fictícia como aquela que é impossível, de natureza contraditória e que relaciona-se ao fingir. 2) a ideia falsa: se a existência da coisa não for uma verdade eterna como é sua essência e

mostrar impossibilidades de existir. Por fim, 3) a ideia duvidosa<sup>9</sup> como aquela gerada pela desordem das coisas investigadas, ou seja, a “[...] ideia que não é tão clara e distinta que possamos dela concluir algo de certo acerca do que se duvida” (SPINOZA, 1983, p. 61).

Por sua vez, a imaginação é um conhecimento de primeiro gênero que, diferente da intelecção, é um efeito da ação de causas externas sobre nós e não nos oferece a própria coisa tal como é em si mesma. “A imaginação possui suas leis necessárias de operação e a linguagem, enquanto produto da imaginação, não é um amontoado de contingências, mas um conjunto de acontecimentos inteligíveis” (CHAUI, 1981, p. 35). Segue-se que, a imaginação consiste em apreender a natureza partindo de qualidades que atribuem o homem. Ela é, pois, falsa quando tomamos como parte do intelecto. Assim, também é a memória como sensação das impressões do cérebro junto com o pensamento de uma determinada duração:

Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano (SPINOZA, 2010, p. 113).

### **A crítica spinozana acerca da linguagem**

Como foi dito acima, Spinoza não dedicou nenhum tratado filosófico voltado para uma questão sistemática sobre a linguagem, mas também não há uma ausência de problemas voltados para uma

---

<sup>9</sup> Cf. GLEIZER, 2014, p. 107: “A Razão de duvidar é, assim, uma ideia confusa, imperfeita e inadequada, e não é uma ideia certa. Ou seja, o jogo da dúvida (e do ceticismo) não pressupõe a certeza, o que se encontra na sua raiz é a ignorância.”

crítica à linguagem<sup>10</sup>. Spinoza, a partir do *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Teologicus Politicus*) consagrou-se como um dos primeiros exegetas modernos da Bíblia por meio da criação de um *método histórico-crítico* (como veremos adiante com mais detalhes) capaz de interpretar as Escrituras de forma filológica e histórico-filosófica. No *Tratado da Correção do Intelecto*, no *Breve Tratado*<sup>11</sup> e, sobretudo, na *Ética*<sup>12</sup>, existe uma preocupação epistemológica comum sobre os conceitos de imagens, de nomes e de palavras. Pelo menos na Parte II da *Ética*, o problema da linguagem começa a ser percebido através de alguns exemplos da experiência que o filósofo nos fornece:

Comprendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente de um pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira

---

<sup>10</sup>“Decerto a crítica à linguagem não é um movimento original de Spinoza. A hesitação em relação à possibilidade de uma expressão linguística de determinados conhecimentos — e com especial ênfase em relação à possibilidade de que uma tal expressão se dê por escrito — é um dos mais onipresentes *leitmotiv* da história do pensamento” (LEITÃO, 2010, p. 30).

<sup>11</sup> Na Parte II, capítulo XVI (*Da vontade*) do *Breve Tratado*, diz Spinoza (2012, p. 123-124), acerca das palavras: “é bem verdade (se existem razões que nos incitem a isso) que com palavras ou outros meios podemos dar a conhecer a outro algo sobre a coisa que seja diferente daquilo de que somos cōnscios; porém, nem com palavras, nem com nenhum outro meio poderemos lograr sentir as coisas de maneira diferente de como as sentimos; isso é impossível, o que é claro a todos que, fora do uso das palavras ou de outros signos, dirigiram sua atenção alguma vez somente ao seu intelecto.”

<sup>12</sup> “Em dois momentos precisos, ou melhor, em duas direções da sua atividade intelectual, Espinoza é como que forçado a dar atenção aos problemas da linguagem: uma diz respeito à sua necessidade de construir uma exegese racional das Sagradas Escrituras; outra surge das questões colocadas no quadro da sua teoria do conhecimento” (POMBO, 2011, p. 16).

qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta (SPINOZA, 2010, p. 113).

A questão da palavra *pomum*, para Spinoza, se origina com a experiência errática, do ouvir dizer (*ex auditu*) e do ler as palavras, e não passa de uma *vox* ou *flatus vocis* onde os homens atribuem convencionalmente. Segundo Chauí (1981, p. 33), “como numa flauta, diz Espinosa, as vogais são o som da música enquanto as letras são os orifícios tocados pelos dedos”. Isto por que em nós há uma concatenação de ideias fazendo com que associemos as palavras a outros pensamentos como *pomum* com a ideia de fruta e de maçã. Assim também, por exemplo, quando vemos as pegadas ou rastros de um cavalo, pensaremos logo num cavaleiro; um agricultor uma fazenda, etc. Para Spinoza, o homem tem seus afetos (que podem ser uma ação ou uma paixão) definidos como as afecções do corpo. Somos afetados por causas exteriores e temos ideias, muitas vezes, inadequadas, ou seja, confusas e mutiladas onde concebemos os signos, as palavras e as imagens. Assim, “[...] chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (SPINOZA, 2010, p. 111). Por conseguinte, há uma distinção entre a Ideia e a Imagem, pois, “[...] por ideias, compreendo não as imagens como as que se formam no fundo do olho, ou se preferirem, no cérebro, mas os conceitos do pensamento” (SPINOZA, 2010, p. 147).

O filósofo holandês, em geral, parece criticar o conhecimento de primeiro gênero, a saber, da imaginação, da opinião, do ouvir dizer e do ler as palavras. Desta forma, podemos ver que a linguagem, para Spinoza, bem está enquadrada como um simples modo de imaginar do homem que é afetado por imagens, signos, palavras, etc. Há também uma relação com as noções comuns ou universais ditas anteriormente<sup>13</sup>. O filósofo atribui o erro do conhecimento às imagens que temos das coisas: “Não é, pois, surpreendente que, dentre os filósofos que pretenderam explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas, tenham surgido tantas controvérsias” (SPINOZA, 2010, p. 133). Há também um evidente apontamento para o problema dos nomes às coisas:

[...] a maior parte dos erros consiste em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Pois quando se diz que as retas que vão do centro do círculo à sua circunferência não são iguais é, certamente, por que se está compreendendo do círculo, ao menos nesse momento, algo diferente daquilo compreendido pelos matemáticos. Igualmente, quando os homens erram ao fazer um cálculo, é por que tem na mente números que não são os que estão no papel. [...] não acharíamos que eles erram, exatamente como não julguei que estivesse errado alguém que ouvi, recentemente, gritar que o seu pátio tinha levantado vôo em direção à galinha do vizinho,

---

<sup>13</sup> “Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre as coisas singulares” (SPINOZA, 2010, p. 133).

pois sua mente me parecia suficientemente clara (SPINOZA, 2010, p. 145, grifos nossos).

Na Parte II, capítulo XVI (Do uno, do verdadeiro e do Bom) dos Pensamentos Metafísicos (Cogitata Metaphysica), apêndice (1663) da primeira e única obra publicada em vida e assinada, os Princípios da Filosofia Cartesiana (Principia philosophiae cartesianae), Spinoza criticou a utilização de certos vocábulos como verdadeiro e falso, a princípio, pelo vulgo<sup>14</sup> que julga as coisas mais pelos nomes do que pelas coisas<sup>15</sup>. Além disso, nesta obra, Spinoza utiliza o cartesianismo para refutar os filósofos medievais, por exemplo, no que se refere à diferença entre o ente real e o ente de razão (os chamados transcendentais) ou como simples modos de imaginar, assim como os nomes. Por sua vez, na Ética, temos outra distinção que envolve o conceito de ideia, que para Spinoza, é verdadeira e adequada, ou seja, quando ela concorda com o seu ideado; assim, distingue a ideia e as palavras: “É preciso também fazer uma cuidadosa distinção entre as ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas” (SPINOZA, 2010, p. 149). A ideia (modo de pensar/conceito da mente) envolve tanto uma afirmação como uma negação (ibidem), portanto, ela não está contida em imagens ou palavras uma vez que, a essência das

---

<sup>14</sup> Segundo Spinoza (2015, p. 215), “o vulgo primeiramente encontra os vocábulos, que depois passam a ser usado pelos filósofos, por isso compete àquele que procura a primeira significação de um vocábulo inquerir o que ele primeiro denotou para o vulgo; principalmente na falta de outras causas que, para investigá-la, pudessem ser retiradas da natureza da língua”

<sup>15</sup> “A dissociação entre aquilo que é nomeado, o próprio nome e a ideia do que é nomeado, ou, em outros termos, o realismo semântico que estabelece a cisão entre coisa, palavra e pensamento não aparece na tradição filosófica com Spinoza, mas remonta às próprias origens do pensamento metafísico ocidental” (LEITÃO, 2010, p. 31).

palavras e das imagens pertence aos movimentos corporais (extensão) e a essência da ideia pertence ao conceito do pensamento, a exemplo da mente:

[...] como as palavras são partes da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução (SPINOZA, 1983, p. 63).

Ao analisarmos estes exemplos, a partir da Parte II da *Ética*, podemos dizer, segundo alguns pesquisadores spinozanos, como Chauí (1981), que a linguagem na filosofia de Spinoza, seja como signo, imagem, nome ou palavra, atrapalharia para a via segura do pensamento seja claro e distinto, ou das causas e efeitos necessários das coisas (o conhecimento intuitivo que é imediato). Assim, a linguagem estaria ao lado do erro e exterior ao intelecto pela busca do verdadeiro, pois, através do corpo, a linguagem é uma atividade imaginativa sujeita a todos os enganos e mal-entendidos pela imaginação. Esta é a razão pela qual Spinoza teria feito uma dicotomia entre o pensamento (a ideia) e o imaginativo (primeiro gênero de conhecimento) A ideia sendo verdadeira, ou seja, adequada, proporcionaria a certeza das coisas, ao contrário, aquilo que é fruto das afecções do corpo, dos afetos e das paixões por causas exteriores (nossas percepções) nos proporcionariam a falsidade das coisas.

### **A hermenêutica bíblica e o método histórico-crítico**

Em 1656, Spinoza por questionar os preceitos da Sinagoga judaica é excomungado aos 23 anos, acusado de heresia por

materialismo e desprezo ao Torá. É excomungado com uma espécie de maldição (o *Herem*) que lhe baniria totalmente de toda a comunidade judia (a qual esteve inserido desde a infância já que tivera uma família judia portuguesa)<sup>16</sup> e do contato social em geral. Marilena Chauí (1995, p. 8) problematiza este fato com precisão:

Afinal, o que dissera o jovem Baruch Espinosa, em 1656, o que dissera o filósofo, em 1670, e o que deixara escrito, em 1678, para que fosse expulso da comunidade judaica e condenado pelas autoridades cristãs? Que se passa no século XVII para que seu pensamento seja considerado como veneno, blasfêmia e abominação?

Segundo Deleuze (2002, p. 11), Spinoza “recusava penitenciar-se e buscava, ele próprio, a ruptura. [...] em vez de se retratar, Espinosa redigiu uma *Apologia para Justificar a sua saída da Sinagoga*, ou, ao menos um esboço do futuro *Tratado Teológico-Político*”. Desde os seus vinte anos, Baruch Spinoza começou a “expressar sérias dúvidas sobre o tradicional conceito de Deus, a vida após a morte e a veracidade da Bíblia” (HUENEMANN, 2012, p. 92). Conforme assinalou Nogueira (1976), desde cedo, Spinoza teve acesso aos estudos de hebraico. Na escola judaica *Árvore da Vida* (Etz Há-Haim) dirigida por Menasseh ben Israel, Spinoza aprendeu as primeiras letras, o hebraico, além dos textos do Antigo Testamento, sobretudo sua tradução para o português e espanhol. Além disso, teve acesso às várias interpretações da Bíblia como o *Livro dos*

---

<sup>16</sup> Cf. ROVIGHI, 1999, p. 176: “O pensamento de Spinoza se formou sob a influência da Bíblia, especialmente o Antigo Testamento, e do Talmude; da Escolástica judaica medieval (especialmente Maimônides e Avicibrón); do pensamento renascentista, da nova ciência, e da escolástica do século XVI e XVII.”

*Profetas*. Em outra escola, a Coroa da Torá (Keter Torá), dirigida por Saul Levi Morteira, os estudos do filósofo holandês se expandiram para a exegese dos textos sagrados. Depois da excomunhão, o filósofo holandês passou a assinar em suas cartas o nome de Benedictus de Spinoza com a sigla B. D. S. Por este motivo que, atualmente, os estudiosos de Spinoza tomam o seu nome latinizado como o mais coerente para referi-lo. O nome, porém, tem variado, evidentemente, segundo vários tradutores, pois escrevem também Spinoza, Spinosa, Espinosa e Espinoza. Sua filosofia, considerada de cunho “racionalista absoluto”<sup>17</sup>, apresentou-se, sem dúvida, como “divisor de águas entre a liberdade (de pensamento, de expressão e de ação) e de servidão (ética, política e teológica). Nisso reside seu enorme perigo para as ideias vigentes e os poderes estabelecidos” (CHAUI, 1995, p. 10). Seguindo apenas a luz natural (*lumen naturale*), Spinoza tentou livrar-se de qualquer superstição na filosofia e na religião.

Publicado, anonimamente, em Amsterdã, com a falsa indicação “Hamburgi, apud Kühnrath” (apesar de que logo descobriram sua autoria), o *Tratado Teológico-Político* (1670) tratou acerca da religião e do Estado, mais precisamente, a questão da separação entre Estado e Igreja, política e religião, filosofia e revelação. Segundo Spinoza, a Bíblia foi escrita para um povo inteiro, ou melhor, para uma nação específica. Seu conteúdo foi adaptado à compreensão das massas, e, em certo sentido, ao senso comum. No *Teológico-Político*, o filósofo holandês faz uma análise interpretativa do Antigo Testamento da

---

<sup>17</sup> Para um estudo crítico acerca do racionalismo de Spinoza cf. NOGUEIRA, 1976, p. 43-44: “[...] a razão que utilizou, não se esgotou em si mesma, porque não era estática, à semelhança da de quase todos os racionalistas comuns. Por isso, ele [Spinoza] foi, como pretende a grande maioria, apenas racionalista, ou muito menos, como ainda querem outros – racionalista puro.”

Bíblia, no Capítulo VII, e tira várias conclusões polêmicas a respeito de seu conhecimento (como veremos adiante). A tarefa da interpretação é refazer a história do texto bíblico por meio da história da língua hebraica e saber sobre aqueles que escreveram as Escrituras e para quem as destinaram.

No Capítulo I, Spinoza tratou acerca das profecias. A profecia consistia, segundo o filósofo, numa revelação ou um conhecimento natural certo de algo revelado por Deus. Spinoza admitia que, em suas funções, os profetas judeus sofriam com as incertezas proféticas em relação à imagem e ao espírito de Deus.

[...] Tudo aquilo que ia além da capacidade de compreensão dos judeus e tudo aquilo de que, na altura, ignoravam as causas naturais era habitualmente atribuídas a Deus. A tempestade chamavam de repreensão de Deus, aos trovões e relâmpagos flechas de Deus (SPINOZA, 2003, p. 25).

O problema consistia no fato de que os profetas eram confusos, logo, pois, utilizaram de uma linguagem parabólica e enigmática para escrever a Bíblia. Os autores das Sagradas Escrituras utilizaram, muitas vezes, da imaginação para explicar algumas coisas que nem eles mesmos entendiam, a exemplo da revelação divina. É importante salientar o que dizia Spinoza acerca das leis. As leis que, de fato, podiam ser classificadas em humanas e divinas. No capítulo IV, Spinoza tratara a lei divina como universal ante a natureza e que representava a verdadeira ética humana. O filósofo a designa como soberano bem e como o verdadeiro conhecimento e amor a um Deus imanente (a substância como vimos). Spinoza, neste sentido, explicita as leis formadas por homens contraditórios que acreditaram num Deus antropomórfico castigador e julgador. Outro grande

problema que envolvia o trabalho de um profeta seria a questão da narração dos milagres. É o que Spinoza menciona no Capítulo VI (*Dos Milagres*). Os milagres são aquilo que o vulgo acredita serem obras de Deus ou fatos insólitos da natureza que compreendem por devoção e por admiração: “E, de fato, isso agrada de tal maneira os homens que, até hoje, ainda não pararam de inventar milagres para fazer crer que Deus os ama a eles mais do que aos outros” (SPINOZA, 2003, p. 96).

Portanto, para Spinoza, seria um absurdo considerar os milagres como verdades reveladas uma vez que seriam fatores corruptíveis com as leis da natureza. Mais adiante, no capítulo XII, o filósofo argumentara se a Bíblia foi, realmente, considerada a palavra de Deus. Spinoza (2003, p.114) combateu a ideia da Escritura como a palavra de Deus nestes termos: “É ver como andam quase todos fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem o mesmo”. Neste sentido, a Bíblia, diferentemente de um conhecimento natural e racional, não passaria de um conhecimento transmitido por meio de imagens, ou seja, de um modo de imaginar (como vimos acima) oriundo do primeiro gênero de conhecimento (imaginativo ou opinativo). Assim, não encontramos nela nenhuma verdade filosófica ou científica. Segundo o filósofo holandês, a Escritura é dita sagrada para induzir aos homens a devoção para com Deus e em seus estudos do sentido da Palavra de Deus, concluiu que ensinaram: 1) a verdadeira religião, 2) profecias futuras e 3) Luz sobrenatural aos autores. Eis a crítica que Spinoza (2003, p. 197) faz aos profetas: “E, de fato, é que, de tão santos pretenderem ser, eles convertem a religião em superstição e comecem até adorar simulacros e imagens, isto é, de papel e tinta,

como se fossem a palavra de Deus”.

Diante do problema teológico com suas intolerâncias e fanatismos (sobretudo em um Estado teocrático), Spinoza pretendeu explicar o sentido de um verdadeiro Estado, pois, foi a favor de um Estado democrático, considerado o mais natural dos regimes onde todos os homens pudessem ser livres para pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa. É o que trata no último capítulo do *Tratado Teológico-Político*. O homem é dotado de um discernimento apesar da pressão de um determinado poder de Estado com supremos direitos (determinado pela sua potência). O homem tem todo o direito de se expressar tanto filosófico como religiosamente e de agir desde que não prejudique radicalmente a legislação estabelecida. O Estado democrático seria, portanto, aquele que teria como fim a liberdade segundo o direito natural do homem, sobretudo libertando-o do medo e da repressão.

Sob o viés do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza passou a ser considerado o precursor da moderna exegese<sup>18</sup> do século XVII a partir da realização de uma hermenêutica bíblica. Segundo Rovighi (1999, p.204):

---

<sup>18</sup> Para um estudo preciso sobre a interpretação da Escritura em Spinoza, cf. o clássico ZAC, 1965, p. 1-2: “Les sciences bibliques, telles qu’on les conçoit et les pratique de nos jours, sont des sciences historiques. Nous verrons que c’est ainsi que Spinoza lui-même les conçoit: l’interprétation de L’Écriture doit être détermininée par l’histoire de as rédaction seule. D’où cette affirmation d’Aldolphe Lods que Spinoza est l’initiateur de la critique biblique.” “As ciências bíblicas, de tal forma que a gente concebe e as pratica em nossos dias, são ciências históricas. Nós veremos que é assim que Spinoza ele mesmo as concebe: a interpretação da Escritura deve ser determinada pela história de sua redação somente. Donde esta afirmação de Aldolphe Lods que Spinoza é o iniciador da crítica bíblica” (Tradução livre).

[...] Spinoza dá algumas regras de exegese que se resumem nesta: o método para interpretar a Bíblia não deve diferir daquele de interpretar a natureza; para uma como para outra, deve-se começar da história, isto é, do compêndio dos fatos: fatos naturais para a natureza, documentos e textos para a Escritura.

Spinoza analisa a Bíblia quanto a sua escrita originária e a história dos que a escreveram vendo até que ponto ela pretendia instaurar a ordem moral e civil sob a ordem natural do homem. Para tanto, é a partir do *método histórico-crítico* que ele faz um combate ao irracionalismo e à superstição nos escritos proféticos. No *Tratado Teológico-Político*, precisamente no capítulo VII, Spinoza trata *Da interpretação da Escritura* no sentido em que avalia o seu conhecimento em si (a linguagem originariamente empregada) e não da questão, muitas vezes, da fé em seus escritos (metafóricos). Trata-se de uma interpretação da Escritura pela Escritura, pois, não é um livro com sentido transparente e apreensível como um texto filosófico, científico ou geométrico. Assim, segundo Spinoza (2003, p. 117), “todo o conhecimento sobre a Escritura deve, portanto, extrair-se unicamente dela mesma”. Neste sentido, a questão da interpretação bíblica em Spinoza parece como saber histórico e conforme Abbagnano (2014, p. 666):

O Racionalismo seiscentista se inserirá nessas premissas, reservando o trabalho interpretativo aos textos e trechos da Escritura que, obviamente, não admitem compreensão literal: é esse o princípio que se encontra exposto no *Tractatus theologicus-politicus* (Cap. VII) de Espinosa.

O filósofo holandês buscou, com o chamado método histórico-crítico, as condições pelas quais a Bíblia pudesse ser acessível ao

entendimento humano, ou seja, a necessidade de uma interpretação que estivesse no nível de um conhecimento claro e distinto (racional). O método exegético de Spinoza diferiu dos empregados pelos talmudistas e pelos comentadores judeus. Segundo Nogueira (1976, p. 78), o pensador holandês não foi motivado pelos comentadores hebreus que teve acesso como Fílon de Alexandria, Gabirol, Maimônides, Gersonides, Creskas, Léon Hebreu entre outros. O Rabino Jehouda Alphakar de Barcelone teria sido, segundo Nogueira (1976, p.85), o que defendeu a independência da filosofia spinozana em relação ao judaísmo, um dos possíveis influenciadores judeus de Spinoza. Para Alphakar, a razão devia submeter-se à Escritura e em determinadas passagens, era necessário interpretar a Bíblia no sentido literal mesmo que repugnasse a razão. Em relação, entretanto, a Maimônides, há uma grande diferença de seu método interpretativo do utilizado por Spinoza, pois, para este, o conhecimento da Escritura deve ser obtido nela mesma, mas para aquele, o conhecimento da Escritura deve estar de acordo, necessariamente, com a razão. Segundo Zac, Spinoza não quis refutar outros intérpretes bíblicos, com exceção dos princípios de interpretação feitos por Maimônides, pois, este “afirma, ao contrário, que não pode haver contradição entre as verdades reveladas e as verdades filosóficas, entre a fé e o saber” (ZAC, 1965, p. 16). Além disso, para Zac (1965), outra diferença entre os métodos interpretativos de Maimônides e de Spinoza consiste em que, neste, a interpretação é literal (explica a Escritura pela Escritura como vimos) enquanto que, para aquele, o método é alegórico e místico (conforme escreveram os profetas).

Somente através da análise filosófica a que Spinoza chama de “luz natural” é que percebemos a linguagem alegórica e metafórica

dos profetas. Segundo Durant (1999, p. 166), a linguagem metafórica da Bíblia expressava tendências orientais segundo a qual os profetas transmitiam sua doutrina pela imaginação e adaptavam essa capacidade à mente popular. Por conseguinte, Spinoza (2003, p. 115-116) compara seu método de interpretar a Escritura ao método de interpretar a Natureza:

[...] o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como a legítima consequência o pensamento de seus autores.

O método histórico-crítico teve diversas preocupações tais como, em estudar o contexto histórico dos autores da Bíblia, a época que viveram e seus costumes sociais e políticos.<sup>19</sup> Mas, Spinoza admitiu, em seu *Tratado*, algumas dificuldades do método tais como o difícil acesso à língua hebraica cujo tempo devorou os textos antigos. “Mas que tipo de dificuldade apresenta esse método? O que é que lhe falta para que nos possa levar até o conhecimento total e seguro dos Sagrados Códices?” (SPINOZA, 2003, p. 124). Diante desta dificuldade, o pensador holandês viu a necessidade de conhecer a

---

<sup>19</sup> “[...] a história da escritura deve descrever os pormenores de todos os livros dos profetas de que chegou notícia até nós, ou seja, a vida, os costumes, os estudos de cada um dos autores, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escrevia” (SPINOZA, 2003, p. 119).

história da língua hebraica<sup>20</sup>. Assim, dedicou-se aos estudos da língua escrevendo um inacabado *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* (1677) publicado postumamente.<sup>21</sup> O *Compêndio* foi escrito com uma única parte com 33 capítulos sobre a etimologia e flexão dos nomes e dos verbos. Numa advertência ao leitor, de Jarig Jelles (amigo de Spinoza), no prefácio da edição das obras póstumas (*Opera Posthuma*, 1677), temos:

A composição deste *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* que aqui te é oferecida, benévolo leitor, foi empreendida por seu autor a pedido de alguns amigos seus mui desejosos de estudar a língua sagrada. Dela imbuído desde a sua infância, e tendo-se dedicado posteriormente a estudar suas obras com afã, possuía esse gênio que permite compreendê-la, sendo extremamente versado nela e conhecendo-a à perfeição. E isso não de sabê-lo todos os que se consagram a ela e não se desdenhem ler estes poucos escritos que, como muitos outros, a morte inesperada do autor deixou inacabados. Seja como for, benévolo leitor, queremos tornar-te partícipe dela e não duvidamos de modo algum que a obra do autor e o nosso esforço para prestar-te serviço ter serão gratos (SPINOZA, 2014, p. 397).

Segundo Spinoza (2014, p.427), no capítulo VII (*Do gênero*

---

<sup>20</sup> Segundo Spinoza (2003, p. 117), “[...] e uma vez que todos os autores, tanto os do Antigo como os do Novo Testamento, foram Hebreus, é evidente que a história da língua hebraica é necessária para se compreenderem”.

<sup>21</sup> Para uma tradução mais recente desta obra Cf. SPINOZA, 2014. Para um estudo aprofundado sobre o *Compêndio* e sua relação com o método geométrico (*more geométrico*) spinozano, cf. SANTIAGO, 2014, p. 9: “A leitura da obra nos lança em muitas questões: que entende Espinosa por gramática? Trata-se de um tratado da filosofia da linguagem? Ou trata-se de um tratado de filosofia sobre a particularidade de uma língua? Em que sentido esta gramática é uma dedução geométrica?”.

*masculino e feminino*) do *Compêndio*, muitos foram os que escreveram uma gramática das Sagradas escrituras, mas nenhum que tenha feito uma gramática da língua hebraica. Além disso, Spinoza (2003, p. 125) alegou, no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, a carência de dicionário, gramática ou retórica sobre o hebraico. O objetivo do filósofo holandês foi de mostrar que a língua hebraica não é a única verdadeira para revelar o Ser ou as coisas divinas, mas uma língua usual de um determinado contexto histórico. E como uma língua particular, tem seus vícios, obscuridades e ambiguidades. Spinoza apresentou, assim como, no *Tratado Teológico-Político*, a história do uso de uma língua utilizada pelos falantes hebreus. O conhecimento das verdadeiras autorias das Escrituras, com seus livros apócrifos e o modo como os variados livros reuniram-se num só corpo, por exemplo, foram também outras dificuldades do método histórico-crítico, visto que, os autores do Novo Testamento apenas leram e tentaram “hebraizar” o Antigo Testamento. Este “hebraizar” foi uma tentativa de leitura e interpretação dos autores, sobretudo João que “hebraiza” em grego, do Novo Testamento, que não tiveram aquele conhecimento originário da língua hebraica do Antigo Testamento. Segundo Homero Santiago (2014, p.60-61), sobre a afirmação spinozana de que João havia hebraizado em grego, “[...] vários aspectos das frases hebraicas diferem dos ‘modos de falar’ (*loquendi modi*) das línguas europeias, e João fazia frases em grego exprimir modos de falar típicos do hebraico, o que evidentemente gera confusões interpretativas”

Além disso, a linguagem oral dos judeus, sobretudo com a diáspora, permitiu que a escritura fosse difundida com elementos de outras culturas impossibilitando, segundo Spinoza, uma compreensão original do Antigo Testamento. O filósofo holandês, no

capítulo VII do *Teológico-Político*, constatou que a linguagem empregada na Escritura, estava cheia de erros, de contradições, de ambiguidades e de obscuridades nas frases por conta da complexa fonética hebraica. Os leitores vulgos, no entanto, tinham a Bíblia como um livro único, pois, eram ignorantes de sua verdadeira origem e não sabiam em que sentido empregava cada texto. Nas Escrituras encontraríamos algo não muito contrário à razão, mas preceitos morais e políticos que tinham a finalidade de manipular o povo ordenado pela Comunidade Judaica até então considerada eleita e privilegiada por Deus. Por esse motivo, explica histórico e filologicamente a questão das autoridades na interpretação da Bíblia como uma lei dando exemplo dos Pontífices romanos. Segundo Spinoza (2003, p. 138), “se, de fato, cada um possui plena autoridade para interpretar a Escritura, então, a norma para essa interpretação só pode ser a luz natural comum a todos e não uma luz qualquer superior a natureza”. Para Spinoza cada um deve e pode, conforme a condução da luz natural, interpretar a Escritura pelo método exposto e não apenas uma autoridade externa qualquer, pois, o

[...] método não deve ser tão difícil que só os filósofos muitos argutos o possam seguir; deve é ser um método que em consonância com a índole e a capacidade natural comum dos homens, conforme demonstramos ser o caso do nosso (SPINOZA, 2003, p. 138).

Uma vez exposto o método de interpretação, Spinoza direciona-se àqueles (teólogos) que, defendendo o discurso sobrenatural da Bíblia, o criticam por utilizar o método pela luz natural:

Resta-nos agora examinar as opiniões daqueles que discordam

de nós. Em primeiro lugar, a dos que sustentam que a luz natural não tem capacidade para interpretar a Escritura e que, para o fazer, é absolutamente necessário a luz sobrenatural (ibidem).

Para Spinoza, é inconcebível o que os profetas pretendiam já que pareciam alimentar suas próprias dúvidas, pois, suas explicações nos textos bíblicos mais pareciam conjecturas do que sobrenaturais. Neste sentido, a dificuldade da interpretação da Escritura não consiste na insuficiência da luz natural (razão), mas na preguiça ou malícia dos homens que negligenciaram a história da escritura. Por conseguinte, o filósofo holandês salientou o papel dos profetas como políticos e que tinham a finalidade, de certa forma, de impor a palavra divinizada na Escritura como uma lei moral sob a sociedade. Para tanto, percebeu o que tinha relacionado à transição do Antigo para o Novo Testamento, segundo o qual no Antigo testamento havia uma lei mosaica, exemplo da “pena de talião” (*olho por olho, dente por dente*), marcado por um Estado autoritário e poderoso. Além disso, trata-se de uma época em que a escravidão e os sacrifícios eram comuns. E no Novo Testamento onde o Estado apresentava-se enfraquecido e constituído de cidadãos oprimidos segundo uma lei cristã embasada pela ideia da culpa, da resignação e da humildade. O texto spinozano deixou explícita uma crítica em relação à preservação do Estado judaico com a autoridade teológico-política que impõe, com atributos e leis humanas, a lei divina como moral imposta.

Spinoza, neste sentido, foi visto por muitos como um reformador radical de toda uma manipulação intelectual envolvendo a religião sob vários pontos, tanto no meio social como político. Por outro lado, fora mal visto pela sociedade, sobretudo da comunidade

judaica holandesa, que se fundamenta na religião fanática e supersticiosa nos seus ensinamentos bíblicos. As paixões fracas tais como o medo, retrata Spinoza, é algo que contribui para a superstição. O medo e a preocupação com a vida e a morte, a culpa diante da divindade e a esperança de uma salvação transcendental exemplificam a superstição religiosa. As pessoas acreditam, muitas vezes, pela imaginação, na ruptura com as leis naturais vigentes quando pensam em milagres. A partir da imaginação podemos inferir diversas ideias e inspirações de caráter simbólico e místico (para Spinoza, a linguagem, as imagens e os demais signos). A Bíblia é um exemplo dado por Spinoza de toda uma moral imposta, através do poder das palavras e de sua persuasão composta de superstição, logo, de fantasias e coisas ligadas ao sobrenatural. Contra isso, Spinoza vai além e admite que o papel político de cada profeta e teólogo seja o controle moral e religioso sobre o senso comum, pois, não convêm com a razão certas coisas admitidas pelos autores da Bíblia que “serviram-se de histórias miraculosas pela mesma razão que usavam parábolas, [que] era uma adaptação necessária à mente do público” (DURANT, 1999, p. 167).

Mais ainda, Spinoza percebeu o uso fraudulento da Bíblia pelo Estado (teocrático) a ponto de perceber que o poder soberano quer manter o povo sob a superstição. Para tanto, é dessa forma que Spinoza percebe a superstição na religião, com tirania e domínio sobre as massas ignorantes. O irracionalismo religioso é marcado pela falta de conhecimento das verdadeiras causas e de ideias verdadeiras da natureza que Spinoza a chama, como vimos acima, de substância absolutamente infinita ou Deus. Por conseguinte, a solução dada pelo filósofo holandês contra esta superstição e servidão seria a ética do conhecimento que tem o homem como um

ser livre e pensante cuja potência age em prol de afetos ou paixões alegres e ideias adequadas.

### **Considerações finais**

A filosofia proposta de Spinoza, nas suas várias obras aqui mencionadas, tinha um caráter ontológico e epistemológico, sobretudo, marcado pela ordem geométrica e, desta forma, não nos apresentou tratados sistemáticos acerca da linguagem. No texto da Parte II da *Ética*, no *Breve Tratado*, na *Correção do Intelecto*, entre outras, encontramos exemplos práticos (mas escassos em termos contemporâneos tratados pela filosofia analítica) que envolvem a questão dos nomes, das palavras e das imagens que são postas, muitas vezes, como erros do intelecto percebidos por causas exteriores, como os afetos ou afecções do corpo, por exemplo. Além disso, o entendimento dos conceitos como o de Imaginação e de memória que são importantes para entendermos a teoria da ideia verdadeira, apresentada por Spinoza como seu próprio método racionalista. E desta forma, a conclusão de que, em Spinoza, a linguagem pode ser vista como signos tais como os nomes, as palavras ou o modo de imaginar do homem que pertence a um conhecimento mais inferior. Mesmo que Spinoza tenha contraposto o modo de pensar (a ideia adequada ou verdadeira) e o modo de imaginar (a ideia inadequada e a imaginação)<sup>22</sup>, percebemos que a linguagem, neste contexto, mesmo que não ofereça ao intelecto um conhecimento tão claro e distinto, é indispensável e é o princípio de

---

<sup>22</sup> Segundo Chauí (1981, p. 41), existe dois modos de pensar, o primeiro, são as ideias que concebem a existência das coisas fora dos espíritos; o segundo são as imagens enquanto afecções de nosso corpo na relação com os outros.

todo o conhecimento. A prova disso é que a linguagem é, para Spinoza, o primeiro gênero do conhecimento humano, pois, seria uma contradição por parte do próprio filósofo desconsiderar a linguagem numa exposição ética geométrica onde é fundamental certa utilização de conceitos e de definições. Esta posição é tomada semelhantemente por Olga Pombo (2011, p. 28):

Sabemos que Espinoza usa, de forma intencional e explícita, uma metodologia dedutiva para o estabelecimento do seu sistema, no qual, a partir de princípios primeiros autoevidentes (hipotéticos) e com a ajuda de definições, *scholium* e corolários, deduz a natureza da humanidade. A questão é a seguinte: como explicar que Espinoza, sem ter dado uma especial atenção aos temas linguagem, tenha deixado um monumento tão perfeito como a *Ethica*, onde tenta aplicar o estilo que ele mesmo elegera?

Por conseguinte, há em Spinoza, num primeiro momento, um convencionalismo acerca da linguagem, uma vez que ele considera a linguagem como atribuições estritas da natureza humana, dado a maneira como imaginamos e somos afetados, corporalmente, produzindo e percebendo as imagens, as palavras, os signos, etc. Esta abordagem spinozana da linguagem como uma convenção ao uso prático do homem em sua cultura e sociedade é o que mais tarde a filosofia analítica trabalhará com a chamada “pragmática”. Se a linguagem se tornou “negativa” na filosofia spinozista é porque ela precisaria antes ser guiada pelo entendimento (racional e ligado às causas das coisas) e não pela imaginação (ligada aos efeitos das coisas).

Como vimos, todavia, com a hermenêutica bíblica demonstrada no *Tratado Teológico-Político*, podemos notar que

Spinoza se preocupou com a importância da linguagem, principalmente, no que se refere à clareza e à racionalidade de seu discurso. Spinoza ao propor um método histórico-crítico das Sagradas Escrituras não apenas se preocupou em combater os dogmas da religião judaica em geral, mas a forma como a linguagem profética escrita despertou para o povo leigo os modos de imaginação e as ideias como as metáforas, as ambiguidades e as obscuridades. Neste sentido, a melhor forma de conhecer a linguagem bíblica, decifrá-la e torná-la adequada ao intelecto seria pela sua análise filológica (a originalidade da língua hebraica) e histórico-crítica (o contexto social e político judeu). Assim, podemos considerar Spinoza, além de crítico da linguagem, também um hermenêuta e gramático visto que, em seu *Tratado Teológico-Político*, dedica-se como um filólogo do hebraísmo bíblico e em seu *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, como um gramático do hebraico.

### **Referências bibliográficas**

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CHAUÍ, M. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

DELEUZE, G. *Espinosa, filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DURANT, W. *A história da filosofia*. Tradução e notas: Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

GLEIZER, M. A. *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

HUENEMANN, C. *Racionalismo*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LEITÃO, G. D. de A. Introdução ao problema da linguagem na filosofia de Spinoza. In: UFRJ, *Linguagens e Diálogos*, v.1, n°1, p. 24-41, 2010.

NOGUEIRA, A. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

POMBO, O. Espinoza e a linguagem. In: **CID: Revista de Ciência da Informação e Documentação**, Ribeirão Preto, v. 2, n° 1, p. 16-30, jan./jun. 2011. Disponível em:

<<http://revistas.ffclrp.usp.br/incid/article/view/63/pdf>>. Acesso em: 20 de Junho de 2015.

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROVIGHI, S. V. B. “Spinoza”. In: *História da Filosofia Moderna*. São Paulo: Loyola, 1999.

SANTIAGO, H. *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Prefácio de André Menezes Rocha. Fortaleza: EdUECE, 2014. (Coleção Argentum Nostrum).

SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleções Filô/Espinosa).

\_\_\_\_\_. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. *Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô/Espinosa).

\_\_\_\_\_. *Tratado da Correção do Intelecto*. In: *Espinosa*. Tradução e notas: Carlos Lopez de Mattos. São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Tradução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ZAC, S. *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. Paris: PUF, 1965.

Submissão: 28.04.2016 / Aceite: 20.05.2016

**A problemática da transfusão de sangue em pacientes  
Testemunhas de Jeová: autonomia e beneficência**

**The problematic of blood transfusion in Jehovah's Witnesses  
patients: autonomy and beneficence**

JULIO TOMÉ<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse trabalho tem como objetivo apresentar possíveis aplicações dos princípios bioéticos de respeito pela autonomia e beneficência, elaborados por Beauchamp e Childress no livro *Princípios de Ética Biomédica*, em casos que envolvem pacientes que são 'testemunhas de Jeová' e precisam de transfusão de sangue. Para tanto, serão utilizados dois casos hipotéticos, onde se questionará até onde vai o princípio de autonomia do paciente em aceitar ou recusar um tratamento considerado essencial para a sua vida, assim como o 'fazer o bem ao paciente' do médico, principalmente quando se trata de uma criança filha de testemunhas de Jeová, que ainda não tem uma autonomia estabelecida.

**Palavras-chave:** Autonomia. Beneficência. Principlismo.

**Abstract:** This paper aims to present possible applications of the bioethical principles of respect for autonomy and beneficence, developed by Beauchamp and Childress in the book *Principles of Biomedical Ethics*, in cases involving patients who are 'Jehovah's Witnesses' and need blood transfusion. For this, two hypothetical cases will be used where it will question how far does the principle of autonomy of patient to accept or refuse treatment that is essential for life, as well as 'do good to patients' of doctor, especially when this is a child of Jehovah's witnesses, who do not yet have an established autonomy.

**Keywords:** Autonomy. Beneficence. Principlism.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: juliohc7@hotmail.com.

## **Apresentação dos casos**

**Caso 1:** Sr 'A', paciente testemunha de Jeová que sofre de leucemia, com 28 anos, e que, de forma autônoma, nega-se a receber a transfusão de sangue, pois tem a crença que se receber o sangue de outra pessoa, receberá também suas 'impurezas', portanto, não será mais uma pessoa que irá para o reino de Jeová. O paciente justifica sua decisão por meio da crença religiosa. A não realização do procedimento de transfusão acarretará em sua morte.<sup>2</sup>

**Caso 2:** Uma criança com 5 anos de idade que sofre de anemia falciforme, doença que deforma as hemoglobinas. E quando levada ao hospital, já com os vasos obstruídos e necessitando de transfusão de sangue, os pais, motivados por suas crenças religiosas, não permitem o procedimento. A não realização do procedimento acarretará na morte da paciente<sup>3</sup>.

## **Possíveis aplicações dos princípios de respeito pela autonomia e beneficência**

### **Introdução**

Para apresentar algumas das possíveis aplicações dos princípios de respeito pela autonomia e beneficência como são elaborados por Beauchamp e Childress, primeiramente serão

---

<sup>2</sup> Modificado do caso 4 apresentado no periódico *Bioética Clínica – reflexões e discussões sobre casos selecionados*, do CREMESP (Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo).

<sup>3</sup> Caso 'Juliana Bonfim da Silva'. Modificado. Fonte disponível em: <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral%2cpara-stj-desautorizar-transfusao-de-sangue-por-razoes-religiosas-nao-e-crime%2c1542711>>. Acesso em: 27 out. 2014.

expostas as definições desses princípios como são apresentadas na bibliografia básica para a realização desse trabalho, fazendo assim a ligação com os dois casos já apresentados.

Será apresentado o princípio de respeito pela autonomia elaborado por Beauchamp e Childress, ligando esse ao caso 1, e alguns possíveis desdobramentos e problematizações que aparecerão no decorrer da explanação. Posteriormente, será explicitado o conceito de beneficência junto ao caso 2 e, por meio dessa discussão, voltar-se-á a explicar sobre o conceito de autonomia, com o desdobramento do segundo caso.

### **O caso 1 e o respeito pela autonomia**

O conceito de autonomia adotado por Beauchamp e Childress em *Princípios de ética biomédica* pode ser resumido em: capacidade dos indivíduos de agirem, deliberarem e escolherem livremente. Ou seja, os autores entendem autonomia como o governo pessoal, onde não há interferência de outras pessoas e nem limitações para a tomada de decisão daquilo que é *melhor para si*, onde então o indivíduo autônomo age de forma livre em busca daquilo que escolhe para si. Autogoverna-se. Para esse ‘autogoverno’ tornam-se necessárias duas condições essenciais: a liberdade e a capacidade de agir intencionalmente.

Dito isso e associando ao primeiro caso, onde o Sr. ‘A’, no auge de suas faculdades mentais, decidiu ser adepto de uma religião, no caso a de Testemunha de Jeová, pode-se dizer que ‘A’ foi um sujeito autônomo que decidiu de forma livre que desejaria aceitar os dogmas e as pregações daquela religião. E isso acarretou que se em algum momento de sua vida fosse necessário realizar o

procedimento de transfusão de sangue, ele se oporia ao procedimento, pois como sujeito autônomo, ele escolhe o que é *melhor para si*, sem que se possa forçá-lo a realizar o procedimento por pressão, coerção, etc.

Os agentes autônomos agem intencionalmente, com entendimento e sem influências de controle para suas ações. Sendo assim, o Sr. 'A' agiu (ou ao menos assim deveria ser) ao escolher ser Testemunha de Jeová. Isto é, o Sr. 'A' agiu com intenção de ser daquela religião, tinha conhecimento/entendimento do que estava fazendo, assim como escolheu ser testemunha de Jeová sem sofrer qualquer tipo de pressão ou ameaça.

Pois bem: algumas pessoas poderiam se questionar, se quando se aceita determinada autoridade, no caso aqui, de uma religião, o indivíduo não deixaria de ser autônomo no sentido de agir conforme aquela religião (ou grupo) deseja que ele aja. Para Beauchamp e Childress, isso não constitui numa inconsistência fundamental, pois foi o indivíduo que escolheu se submeter àquela autoridade. Ou seja, foi o Sr. 'A' que decidiu que começaria a agir conforme a autoridade religiosa de ser Testemunha de Jeová, sendo que seus atos pessoais consistiriam em agir de acordo com os preceitos de tais religiões.

Com isso então, o Sr. 'A' pode recusar o procedimento de transfusão de sangue que lhe foi recomendado pelo médico para seu tratamento de leucemia. Acredita-se que não haja qualquer objeção moral quanto a isso, pois em uma sociedade secular e laica como a brasileira, onde os indivíduos podem escolher suas religiões e agir conforme os preceitos e dogmas de tais (pelo menos no “papel”), a escolha do Sr. 'A' de recusa do tratamento por meio da transfusão

de sangue, mesmo indo de acordo com os preceitos de sua religião, é uma decisão autônoma, e deve ser respeitada pelo médico e equipe médica, mesmo que isso acarrete na morte do Sr. 'A'.

Uma das possíveis objeções que se pode fazer a essa escolha autônoma, está ligada ao princípio de beneficência, onde se evoca que o médico, enquanto detentor epistêmico de certo tipo de conhecimento, tem a autoridade de decidir o que é melhor ao paciente, no caso, aqui, em pauta, a realização do procedimento de transfusão de sangue, para assim salvar a vida do paciente. Essa defesa ao princípio de beneficência pode, porém, ser problemática, pois se o médico, contra a vontade do Sr. 'A', realizar o procedimento médico, poderá estar salvando a vida de 'A', mas, ao mesmo tempo, condenando-o a exclusão de determinado grupo social que fazia parte da vida que o Sr. 'A' escolheu para si, ou até mesmo fazendo com que 'A' não mais se reconheça como uma pessoa 'pura' (boa). Então, essa defesa do princípio de beneficência em contraposição ao respeito pela autonomia, torna-se moralmente questionável. E acredita-se que nesta circunstância o respeito pela autonomia é um princípio moral mais forte a se defender.

Na próxima seção, será explicado mais sobre o conflito entre o respeito pela autonomia e o princípio de beneficência.

Outra objeção, talvez até mais 'forte' à recusa da transfusão de sangue, poderia ocorrer se 'A' fosse um indivíduo impedido, naquele momento, de decidir pela recusa ou não do tratamento, isto é, se estivesse em coma, por exemplo, em que, nesse cenário, alguns fatos adicionais deveriam ser verificados, no caso de se ele teria a declaração em cartório de que era testemunha de Jeová e que não desejaria tal procedimento, assim como questionar seus

parentes sobre sua opinião sobre o assunto, sua religião etc. Outra objeção que também pode ser feita, vai no sentido de se 'A' nunca tivesse tido a oportunidade de deliberar aquilo que é melhor para si, isto é, se 'A' não fosse um sujeito autônomo, quem decidiria sobre a realização do procedimento ou não de transfusão? A família, que tem consigo determinadas regras de conduta? Ou a equipe de profissionais da saúde? Na próxima seção tentar-se-á responder esse questionamento.

Antes, porém, é importante salientar também a necessidade da equipe de saúde informar todas as possíveis consequências da escolha do Sr. 'A'. Isso tudo sem forçá-lo a agir da forma como acham conveniente, mas apenas fazendo com que o paciente tenha a oportunidade de entender sobre seu problema de saúde e decidir qual será sua ação (se irá em conformidade ou não com sua religião). Ou ainda que essa decisão seja voluntária sua e não forçada pelo médico, enfermeiro, administrador do hospital, ou qualquer outro que seja, respeitando assim a decisão do Sr. 'A'.

Continuemos então com o caso do Sr 'A', que optou por não realizar o procedimento de transfusão. Coloca-se que o Sr 'A' como um sujeito autônomo que deliberou livremente sendo, pois, esclarecido de sua situação, preferiu, por meio de sua crença religiosa, acreditando que ao fazer esse procedimento tornar-se-ia uma pessoa *impura*, não merecedora do reino de Jeová, por não realizar o procedimento. Pensa-se que, devido a isso, a equipe responsável pelo tratamento de 'A' deveria respeitar a vontade autônoma do indivíduo e não realizar o procedimento, respeitando assim, um agente autônomo. Ora, deve reconhecer-se “[...] o direito dessa pessoa de ter suas opiniões, fazer suas escolhas e agir com

base em valores e crenças pessoais” (BEAUCHAMP e CHILDRESS, 2011, p. 142). Segundo Beauchamp e Childress (2011, p. 143), que afirmam que “[...] o respeito pela autonomia implica tratar as pessoas de forma a capacitá-las a agir autonomamente”.

Segundo a teoria principialista de Beauchamp e Childress, todos os princípios são *prima facie*, sem que haja uma hierarquia de um sobre o outro, como se poderá ver na próxima seção desse trabalho. Dessa forma, como um médico deve respeitar a autonomia de um paciente que não deseja determinado procedimento, ele como profissional da saúde, deve também agir em benefício de seus pacientes. Pois podem ocorrer casos em que, o agir autônomo pode entrar em conflito com outro princípio, como exemplo, o de beneficência, que será a temática da próxima seção.

Encerra-se essa seção que, de forma breve, tentou demonstrar que se deve respeitar os desejos autônomos de um indivíduo, mesmo que isso, muitas vezes, pareça contra-intuitivo, pois, por vezes, aquilo que temos como bom, pode não ser bom para outrem. Desse modo, conclui-se que o desejo do Sr. ‘A’, de que não seja realizado o procedimento de transfusão de sangue seja respeitado, garantindo assim o respeito ao desejo autônomo do indivíduo. E que os médicos não tenham qualquer tipo de sanção por omissão, ou qualquer outra coisa que possam ser acusados, pois esses agiram, na circunstância apresentada, da forma mais coerente possível, que foi a de respeitar o desejo autônomo de ‘A’.

## O caso 2 e a beneficência, o paternalismo e a autonomia

Como apresentado, o caso 2 remete a uma criança com apenas 5 anos, incapaz ainda de deliberar aquilo que considera melhor para si. Nesse caso, o questionamento se dirige a quem deve decidir sobre a realização ou não do procedimento de transfusão de sangue para o tratamento dessa criança. Ora, têm-se como agentes naturais a *família*, pois seus pais saberiam dizer o que é *melhor* para seus filhos, ou os *médicos*, uma vez que esses, por meio do princípio de beneficência, teriam uma obrigação moral de salvar a vida desse paciente (de fazer o bem ao paciente) e conhecimento epistêmico para tal.

É necessário, antes de se começar a debruçar sobre essa problemática, analisar a definição dada sobre o princípio de beneficência apresentado por Beauchamp e Childress no livro *Princípios de Ética Biomédica*. Para os autores, a beneficência não pode ser confundida com a benevolência, sendo essa um traço do caráter em agir em prol de beneficiar outras pessoas, pois a beneficência se refere a uma ação realizada em benefício de outro. Logo, o princípio de beneficência refere-se à obrigação moral de agir em benefício de outros. Segundo os autores, existe a *beneficência positiva* e a *utilidade* em que o princípio de utilidade é uma extensão essencial ao princípio de beneficência positiva. O princípio de utilidade é, assim como os outros, *prima facie*, e se limita a balancear sobre riscos, benefícios e custos.

Vejamos, então, a aplicação do princípio de beneficência, em que uma criança com 5 anos de idade que sofre de anemia falciforme, é levada ao hospital, onde verifica-se a necessidade do

procedimento de transfusão de sangue. É natural que se pense que o médico, analisando os riscos, benefícios e custos, tome a decisão de que deve ou não realizar tal procedimento, mesmo que a realização de tal, seja contrária a opinião da família, devido à crença religiosa, pois assim o médico estaria realizando uma ação em benefício da vida daquela criança.

Ora, nada é assim tão simples, uma vez que com a escolha sobre a realização na mão da equipe de saúde, pode-se cair no *paternalismo*, como será examinado mais à frente nesse trabalho. Assim há de se questionar se realmente salvar a vida daquela criança será o melhor a se fazer, pois essa criança, após receber o sangue de outra pessoa no seu corpo, pode ser excluída, por sua comunidade e família, resultando até mesmo em um dano psicológico irreparável à criança (e porque não, aos pais).

É importante salientar que, diferentemente do princípio de não-maleficência apresentado por Beauchamp e Childress (2011, p. 209-279), que se resume em não fazer mal, não causar dano a outrem, que muitas vezes pode significar omissão, o princípio de beneficência é resultado de uma ação em benefício de outra pessoa.

A beneficência positiva fundamenta uma série de regras morais específicas como: proteger e defender os direitos dos outros; evitar o sofrimento de danos; eliminar a condição para danos; ajudar pessoas inaptas; socorrer pessoas em perigo. Isso se dá porque há a ideia de que a beneficência é somente um ideal moral, e que se não agir em beneficência não é falha moral. Isso caracteriza a diferenciação entre beneficência ideal e obrigatória (específica). Ora, “[...] a beneficência específica se direciona a indivíduos ou grupos específicos, tais como as crianças, os amigos, e os pacientes,

enquanto a beneficência geral ultrapassa esses relacionamentos especiais, direcionando-se a todas as pessoas (Idem, Op. Cit. p. 285-286).

Para Beauchamp e Childress, em certas circunstâncias o arbítrio da beneficência geral é eliminado ou reduzido, e o agente passa a ter uma obrigação de beneficência específica com indivíduos particulares. Donde então, para os autores, uma pessoa 'X' só passa a ter determinada obrigação de beneficência com 'Y', se e somente se as seguintes condições forem satisfeitas:

1. Se Y está em risco de perder a vida, de sofrer um dano à saúde ou ter algum outro interesse importante prejudicado
2. Se a ação de X é necessária (isoladamente ou em conjunto com as de outros) para evitar essa perda ou esse dano
3. Se a ação de X (isoladamente ou em conjunto com as de outros) tem alta probabilidade de evitar a perda ou o dano
4. Se a ação de X não representa riscos, custos ou ônus significativos para X
5. Se o benefício que se espera que Y obtenha exceder os danos, os custos, ou os fardos que cairão sobre X (Idem, Op. Cit. p. 289).

Pode-se então, defender a ideia de que realizar o procedimento de transfusão de sangue em uma criança cujos pais são testemunhas de Jeová, indo contra a posição dos pais, é defensável moralmente por meio do princípio de beneficência. Assim, pois: o médico, junto com toda a equipe de saúde, estaria protegendo e defendendo o direito à vida daquela criança, que

ainda não pode decidir o que é melhor para si. Eles estariam socorrendo uma pessoa em perigo; estariam ajudando uma pessoa inapta; evitariam também a continuidade do sofrimento por motivo de dano. E, por fim, estariam eliminando a condição que causa aquele dano, atendendo desse modo aos desejos da *beneficência positiva*.

Pelos motivos de a criança estar em risco de perder sua vida: a ação do médico junto aos outros profissionais de saúde é necessária para evitar a morte dessa criança, além de haver alta probabilidade de alcançar o objetivo. A ação do médico não representa um risco aos profissionais de saúde, pois o procedimento é um procedimento padrão, e costumeiros desses profissionais. O benefício de poder dar continuidade à vida dessa criança não significa nenhum risco aos profissionais e, pelo menos em tese, pode-se defender que, por meio da obrigação do princípio de beneficência, os médicos deveriam realizar (ou não, fica a cargo deles) o procedimento de transfusão de sangue.

Afora isso, devido à legislação brasileira, encontram-se problemas jurídicos para se defender a ação baseada no princípio de beneficência. Assim, por exemplo, o médico pode sofrer *danos* se realizar o procedimento sem o consentimento dos pais, pois pode ser processado pelos pais ou pelo Estado. Até mesmo o médico pode não vir mais a poder exercer a sua profissão. Donde se questiona: salvar a vida daquela criança foi mais significativo do que os fardos que caíram sobre os profissionais de saúde?

Aqui, cabe uma ponderação: talvez essa lei brasileira que impede que o médico nessa situação realize aquilo que ele considera melhor ao paciente não seja de toda ruim. Pois além de

evitar um possível “paternalismo”, quando se daria a chance aos médicos de sempre agiriam conforme considerassem correto, deixando de escutar a opinião de seus pacientes, também faz valer a liberdade religiosa de um país laico e secular.

Se pode, contudo, fazer ainda o seguinte questionamento: se a criança com apenas 5 anos não consegue discernir o que é melhor para si, por que então deve-se aceitar os preceitos religiosos de seus pais, e deixá-la até mesmo morrer em nome dessa liberdade religiosa?

Com esse questionamento se levanta a problemática entre o princípio de respeito à autonomia (dos pais) e o princípio de beneficência (dos médicos), em que respeitar a autonomia dos pais, pode significar a morte da criança; e respeitar o princípio de beneficência dos médicos, além de levar a um possível paternalismo problemático aos pacientes, pode trazer danos psicológicos irreparáveis à criança e a seus pais.

Bem, até esse momento, apesar se ter sido citado algumas vezes, não se deu a devida atenção ao paternalismo. Explica-se melhor esse ponto. Segundo a teoria de Beauchamp e Childress, há dois tipos de paternalismo, o fraco (brando) e o forte (radical). “No paternalismo fraco, um agente intervém por beneficência ou não-maleficência apenas para prevenir uma conduta *substancialmente não-voluntária* [...] exige que uma habilidade do indivíduo esteja de alguma forma comprometida” (Idem, Op. Cit. p. 301). Já o paternalismo forte, tem a ver com intervenções dos agentes externos a fim de beneficiar uma pessoa, naquilo que envolve escolhas arriscadas. Diferentemente do paternalismo fraco, o forte

não depende de estar a pessoa com alguma habilidade comprometida ou não.

Como explicitado no livro *Princípios de Ética Biomédica*, há defensores de que o paternalismo, só pode ser justificado se:

[...] (1) os danos prevenidos ou os benefícios proporcionados à pessoa suplantarem a perda da independência e o sentimento de invasão causados pela intervenção; (2) a condição da pessoa limitar seriamente sua habilidade de fazer uma escolha autônoma; (3) a intervenção for universalmente justificada em circunstâncias relevantes similares; (4) o benefício da ação paternalista houver consentido, for consentir ou fosse consentir, caso estivesse em pleno uso de suas faculdades racionais, na ação feita em seu nome (Idem, Op. Cit. p. 304).

É preciso deixar claro que aqui não se fará uma análise mais detalhada do paternalismo. Mas, com o que foi dito até o momento, pode-se chegar a algumas conclusões, como por exemplo, se ao se fazer uma análise do caso 1, e defender que nele se aja, por meio do princípio de beneficência, sabe-se que se estará realizando uma ação paternalista e que, claramente vai na contramão do que muitos defensores de ações paternalistas consideram correto. Se estaria, com essa ação, desrespeitando uma escolha autônoma (ponto 4 da citação anterior).

Já quando se trata do caso 2, isto é, de uma criança que ainda não desenvolveu a habilidade de decidir de forma autônoma, os médicos devem se perguntar se essa criança preferiria morrer ou viver, mesmo que sua comunidade e família lhe tratem como uma criatura “impura”, ou até mesmo que possam vir a abandoná-la.

Conclui-se essa seção afirmando que se acredita que realmente uma decisão evocando o princípio de beneficência, no segundo caso, pode trazer problemas psicológicos futuros à criança e aos seus pais, mas, ao mesmo tempo, acredita-se que a religião que a família escolheu não pode decidir sobre a vida de uma criatura que ainda não decidiu se seguirá determinada religião, ou não. Sendo assim, torna-se plausível, ao menos moralmente, que os médicos, nesse caso, tomem uma ação em prol de salvar a vida dessa criança, sem que eles sofram qualquer processo judicial por terem realizado a transfusão de sangue em uma criança filha de testemunhas de Jeová.

Deve-se fazer o adendo de que o caso escolhido se trata de uma criança que ainda não pode decidir por si. Então, em função disso, vejamos a necessidade de que os médicos tomem uma ação que contrarie a família e salvem a vida da criança. Ora, por mais problemático que isso possa parecer, acredita-se que há nessa ação paternalista uma justificação moral, que é a permissão dessa criança, em um futuro próximo, decidir se a ação dos médicos foi boa para si ou não. Já, ao contrário, a criança nunca poderia decidir, pois, por meio da escolha de seus pais, ela morreria.

### **Referências bibliográficas**

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Princípios de ética biomédica*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2011.

FRANÇA, I. S. X; BAPTISTA, R. S; SOUSA B., V. R. “Dilemas éticos na hemotransfusão em Testemunhas de Jeová: uma análise jurídico-bioética”. In: *Acta Paul Enferm* 21(3):498-503, 2008.

A problemática da transfusão de sangue em pacientes Testemunhas de Jeová:  
autonomia e beneficência

GODOY, M. “Para STJ, desautorizar transfusão de sangue por razões religiosas não é crime”. In: *Estadão Online*: 12 ago. 2014.

Disponível em:

<<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral%2cpara-stj-desautorizar-transfusao-de-sangue-por-razoas-religiosas-nao-e-crime%2c1542711>>. Acesso em: 20 out. 2014.

VVAA. *Bioética Clínica*: reflexões e discussões sobre casos selecionados. São Paulo: Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo, 2008.

Submissão: 21.04.2016 / Aceite: 10.05.2016

## TRADUÇÃO

### Ensaio VII – Sobre o Raciocínio, Capítulos 1 e 2 (*Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos*)

THOMAS REID

#### Capítulo 1: Do Raciocínio em geral<sup>1</sup>

A faculdade do raciocínio é, com justiça, relatada como uma das prerrogativas da natureza humana. Por sua causa, muitas verdades importantes têm sido e poderão ser descobertas e, sem tal capacidade, permaneceriam além do nosso alcance. Ainda assim, ela pode parecer mera muleta para um entendimento limitado. Podemos conceber um entendimento, superior ao humano, ao qual verdades que podemos descobrir apenas pela razão apareceriam intuitivamente. Por tal motivo, embora devamos atribuir juízo ao Todo Poderoso, não atribuímos raciocínio a Ele, pois isso implicaria algum defeito ou limitação em Seu entendimento. Mesmo entre os homens, é irrelevante usar o raciocínio em coisas que são autoevidentes, como alguém que andasse de muletas quando pudesse andar pelas próprias pernas.

Somente pode entender o que é raciocinar aquele que raciocinou e é capaz de refletir sobre essa operação de sua própria mente. Podemos defini-la por sinônimos apenas, como inferir, concluir, entre outros. A noção de raciocínio só pode, portanto,

---

<sup>1</sup> Tradução: Katyana Martins Weyh, Nilson Rodrigo da Silva e Suellen Dantas Godoi. Revisão: Marcelo do Amaral Penna-Forte.

entrar na mente por uma única via, a saber, ao refletir sobre a operação de raciocínio em nossas mentes. As noções de premissas e conclusão, de silogismo e de suas partes constituintes, de um entimema, sorites, demonstração, paralogismo, e muitas outras, têm a mesma origem.

A faculdade do raciocínio, sem dúvida, nos é dada pela natureza. Nenhuma arte ou educação pode suprir sua falta. No entanto, tal capacidade pode permanecer adormecida por toda a vida, como a semente de uma planta, a qual, por falta de calor e umidade, jamais germina. Este é, provavelmente, o caso de alguns selvagens.

Embora tal capacidade seja tão somente uma dádiva da natureza, dada provavelmente em diferentes graus a diferentes pessoas, ainda assim ela parece ser obtida pelo hábito, tanto quanto a capacidade de andar ou correr. Não podemos nos lembrar dos primeiros esforços para raciocinarmos, tampouco discernir claramente os de outras pessoas. São muito tênues e precisam ser transmitidos pelo exemplo e reforçados pela autoridade. Aos poucos, adquirem força, sobretudo por meio da imitação e do exercício.

Raciocinar sobre vários assuntos não apenas fortalece a própria faculdade, mas fornece à mente um estoque de potencialidades. Cada cadeia de raciocínio que se torna familiar abre passagem para muitas outras. Remove muitos obstáculos do caminho e facilita e prepara as muitas sendas que poderemos tomar em investigações futuras.

Sempre que pessoas de mesmo poder de raciocínio o aplicam sobre qualquer tema, aquela que mais raciocinou sobre o assunto em questão, ou assunto similar, encontra-se em vantagem sobre a outra,

como o mecânico que já possui seu conjunto de ferramentas tem vantagem sobre aquele que ainda precisa construí-las, ou mesmo inventá-las.

Em uma cadeia de raciocínio, quando nada é deixado para ser completado pelo leitor ou ouvinte, a evidência de cada passo deve ser imediatamente discernível para qualquer pessoa de entendimento maduro que tenha uma compreensão clara das premissas e da conclusão e que as possa apreciar conjuntamente. Ser capaz de compreender, numa única visada, uma combinação de passos como esse é mais difícil, além de parecer exigir uma habilidade natural superior. É possível, contudo, melhorar bastante com o hábito.

Mas o maior talento em raciocinar é a criação de provas, pelas quais verdades ora distantes das premissas são trazidas à luz. De todos os aspectos do entendimento, tal criação tem o mais alto valor: ela requer visão ampla daquilo que se relaciona com o assunto e perspicácia para discernir as afinidades e relações que podem estar em questão.

Em qualquer criação deve haver algum fim em vista e a sagacidade em descobrir o caminho que conduz a esse fim é, penso eu, o que chamamos de criação. Junto a concepções claras e distintas e mais do que a qualquer outra coisa, creio que nisso consiste aquela superioridade de entendimento que chamamos *genialidade*.

Em cada cadeia de raciocínio, a evidência da última conclusão não pode ser maior do que a do mais fraco elo da corrente, independente da força dos demais.

Entre os raciocínios, a distinção mais digna de nota é que alguns são prováveis e outros, demonstrativos.

Em cada passo do raciocínio demonstrativo, a inferência é necessária e percebemos que é impossível que a conclusão não se siga das premissas. No raciocínio provável, a conexão entre as premissas e a conclusão não é necessária, tampouco percebemos ser impossível ocorrer que as primeiras sejam verdadeiras e, em assim sendo, a última ser falsa.

Consequentemente, o raciocínio demonstrativo não tem graus, nem pode uma demonstração ser mais forte que outra, embora, em relação às nossas faculdades, uma possa ser mais fácil de compreender que outra. Cada demonstração dá a mesma força para a conclusão e não deixa possibilidade de ela ser falsa.

Era opinião de todos os antigos, creio, que o raciocínio demonstrativo pode ser aplicado somente a verdades que são necessárias e não àquelas que são contingentes. Nisso, acredito, julgaram certo. A existência de todas as coisas criadas, seus atributos e, conseqüentemente, as relações resultantes desses atributos, são contingentes. Dependem da vontade e poder d'Aquele que os criou. Essas são questões de fato e não admitem demonstração.

O campo do raciocínio demonstrativo, portanto, são as variadas relações de coisas abstratas, isto é, de coisas que concebemos sem levar em conta sua existência. Dessas coisas, por serem concebidas pela mente e não serem nada além daquilo que são concebidas ser, podemos ter uma compreensão clara e adequada. Suas relações e atributos são necessários e imutáveis. São as coisas às quais pitagóricos e platônicos deram o nome de ideias. Permitam emprestar desses filósofos antigos esse sentido da palavra *ideia* para, então, concordar com eles no tocante às ideias serem os únicos objetos sobre os quais podemos raciocinar demonstrativamente.

Mesmo entre nossas ideias, contudo, há muitas que não podem ser desenvolvidas em longas correntes de raciocínio. Embora sejam sempre bem definidas e perfeitamente compreendidas, seus acordos e desacordos são poucos e discernidos imediatamente. Podemos avançar um passo ou dois na formação de uma conclusão sobre tais objetos, mas não podemos ir além disso. Há outras ideias sobre as quais podemos, por meio de uma longa corrente de raciocínios demonstrativos, chegar a conclusões muito remotas e inesperadas.

Os raciocínios que encontrei, passíveis de ser chamados estritamente de demonstrativos, podem, creio, ser reduzidos em duas classes. São eles ou metafísicos ou matemáticos.

No raciocínio metafísico, o processo é sempre curto. A conclusão não está senão a um passo ou dois, raramente mais, do primeiro princípio ou axioma em que se fundamenta, e as diferentes conclusões não dependem uma das outras.

O contrário se dá no raciocínio matemático. Aqui o campo não tem limites. Uma proposição leva a outra, essa a uma terceira, e assim por diante, ilimitadamente.

Em caso disso ser questionado, por que o raciocínio demonstrativo tem tão amplo lugar na matemática, enquanto, em outros temas abstratos, é confinado dentro de limites bem estreitos, concebo que é devido principalmente à natureza da quantidade, o objeto da matemática.

Se questionássemos o porquê de o raciocínio demonstrativo ser tão amplamente difundido na matemática enquanto que, em outros domínios abstratos, ele é confinado em estreitos limites, eu diria que isso é devido, sobretudo, à natureza da quantidade, o objeto da

matemática.

Com respeito à magnitude, cada quantidade, uma vez que possui magnitude e pode ser dividida em partes sem fim, mantém determinada proporção com qualquer quantidade de seu tipo. As proporções das quantidades são inumeráveis, tal como a metade, um terço, um décimo, o dobro, o triplo.

Todo o alcance dos números é insuficiente para expressar a variedade de proporções. Pois há inúmeras proporções que não podem ser perfeitamente expressas por números, tal como a razão entre o lado e a diagonal de um quadrado, ou entre o perímetro de uma circunferência e seu diâmetro. Dessa variedade infinita de proporções, cada uma pode ser claramente concebida e distintamente expressa, de modo que não há perigo de se tomar uma por outra.

Quantidades extensas, como as linhas, as superfícies e os sólidos, além da variedade de relações que possuem no tocante à magnitude, não têm menos variedade no que concerne à figura. Ademais, cada figura matemática pode ser definida com precisão suficiente para distingui-la de qualquer outra.

Não há nada desse tipo em outros objetos do raciocínio abstrato. Alguns deles têm vários graus, mas não são passíveis de serem medidos, nem podemos lhe atribuir uma proporção para com outros do mesmo tipo. Eles são ou simples ou compostos de poucas partes indivisíveis. Portanto, por assim dizer, levantam poucos pontos. Mas quantidades matemáticas, sendo feitas de partes sem fim, levantam inúmeros pontos e podem ser comparadas de

inúmeros modos diferentes<sup>2</sup>.

Tem havido tentativas para medir o mérito das ações por meio das razões entre as afecções e os princípios dos quais derivam. Isso talvez possa ilustrar, na forma de analogia, o que de algum modo já é conhecido. Não creio, contudo, que qualquer verdade possa vir a ser descoberta dessa maneira. Há, sem dúvida, graus de benevolência, de amor-próprio e de outras afecções, mas quando aplicamos proporções a elas, não creio que lidemos com outros significados.

Algumas demonstrações são ditas diretas, outras, indiretas. O primeiro tipo conduz diretamente à conclusão a ser provada. Das indiretas, algumas são ditas demonstrações *ad absurdum*. Nessas, a proposição contraditória àquela que é provada é demonstrada ser falsa, ou que conduz ao absurdo, do que segue ser sua contraditória – isto é, a proposição a ser provada – verdadeira. Tal inferência encontra fundamento em um axioma da Lógica, segundo o qual, de duas proposições contraditórias, se uma for falsa, a outra tem de ser verdadeira.

Outro tipo de demonstração indireta enumera todas as suposições contrárias à proposição a ser provada e, em seguida, demonstra que são todas falsas, à exceção da que é objeto da prova, do que segue ser verdadeira a suposição excetuada. Assim, uma linha é provada ser igual a outra, ao se provar, antes, que ela não pode ser maior e, depois, que não pode ser menor. Isso por que ela tem de ser ou maior, ou menor, ou igual à outra linha e, tendo sido

---

<sup>2</sup> No original, há um jogo de palavras: “(...) therefore, if we may be allowed the expression, can touch only in few points. But mathematical quantities being made up of parts without number, can touch in innumerable points”. [NdT]

demonstrado que duas dessas suposições são falsas, a terceira tem de ser verdadeira.

Todos esses tipos de demonstração são usados na matemática e, possivelmente, também alguns outros. Eles têm a mesma força. A demonstração direta é preferida onde puder ser realizada, pela simples razão, tal como vejo, de ser o caminho mais curto para a conclusão. A natureza da evidência, e sua força, é a mesma em todas. Ocorre apenas que somos conduzidos a ela por caminhos diferentes.

## Capítulo 2: Se a moralidade é suscetível de demonstração<sup>1</sup>

O que tem sido dito acerca do raciocínio demonstrativo pode nos ajudar a considerar uma opinião de Locke, apresentada em diversas partes de seu Ensaio, a saber, “que a moralidade é suscetível de demonstração tal como a matemática”.

No Livro III, Capítulo XI, Seção 16, tendo observado que, quanto aos modos mistos, especialmente os pertencentes à moralidade, sendo combinações de ideias que a mente reúne mediante sua própria escolha, o significado de seus nomes pode ser perfeita e exatamente definido, ele acrescenta:

Com base nisso é que me inclino a pensar que a moralidade é suscetível de demonstração tal como a matemática. Uma vez que a essência real e exata das coisas que as palavras morais significam pode ser perfeitamente conhecida, seguramente pode ser descoberta a congruência ou incongruência das próprias coisas, e nisso consiste o conhecimento perfeito. Nem deixo objetarem que os nomes das substâncias, bem como dos modos – dos quais resulta a obscuridade –, são muito usados na moralidade. Pois, quanto às substâncias, quando referidas nos discursos morais, suas diversas naturezas são mais supostas do que propriamente investigadas. Por exemplo, quando dizemos que as pessoas estão sujeitas à lei, por “pessoa” não dizemos nada além do que uma criatura corpórea e racional. Não é considerada, em absoluto, qual seria a essência real dessa criatura, ou outras de suas qualidades.

Novamente, no Livro IV, Capítulo III, Seção 18:

A ideia de um Ser Supremo, infinito em poder, bondade e

---

<sup>1</sup> Tradução: Marcelo do Amaral Penna-Forte e Josieli Aparecida Opalchuka.

sabedoria, cuja obra somos nós, e do qual dependemos, bem como a ideia de nós mesmos, enquanto criaturas racionais e dotadas de entendimento, sendo tão claras para nós, concederiam, suponho, se devidamente consideradas e investigadas, os fundamentos do nosso dever e regras para ação de modo a colocar a moralidade entre as ciências suscetíveis de demonstração. A relação de outros modos seguramente pode ser percebida, tal como o são as de número e de extensão. Além disso, não posso ver por que não seriam passíveis de demonstração, caso fossem encontrados métodos capazes de examinar ou determinar sua concordância ou discordância.

Em seguida, apresenta, como exemplos, duas proposições na condição de proposições morais das quais podemos estar tão certos quanto de quaisquer outras na matemática e considera, de passagem, o que poderia ter dado vantagem às ideias de quantidade e tê-las feito serem pensadas como mais propícias à certeza e demonstração.

Novamente, no Capítulo XII do mesmo livro, Seções 7 e 8:

Isto, creio, posso dizer: se outras ideias que sejam essências tanto reais como nominais de suas variadas espécies fossem investigadas do modo familiar ao matemático, levariam nosso pensamento, com maior evidência e maior clareza, mais além do que podemos imaginar. Isso me tornou confiante em apresentar a conjectura que sugeri no Capítulo III – a saber, que a moralidade é suscetível de demonstração tal como a matemática.

Essas passagens fazem parecer que tal opinião não é mero pensamento passageiro, mas algo que revolveu sua mente em diferentes ocasiões. Ele oferece suas razões, ilustra-a, e examina extensamente as causas que levaram as pessoas a pensar a matemática como mais suscetível de demonstração do que os

princípios da moral.

Alguns de seus eruditos correspondentes, particularmente seu amigo Sr. Molyneux, incitou-lhe continuamente a compor um sistema moral condizente com as ideias apresentadas em seu Ensaio. Em suas respostas a tais solicitações, ele tão somente alegou ter outras ocupações, sem sugerir qualquer mudança de opinião ou dificuldades maiores na execução daquilo que era pleiteado.

A razão que ele oferece para sua opinião é engenhosa e sua consideração para com a virtude – a prerrogativa maior da espécie humana – o fez preferir uma opinião que parecesse favorável à virtude e possuísse um embasamento sólido na razão.

Não precisamos, no entanto, temer que as vantagens da virtude sejam abaladas por um exame livre e honesto dessa questão – ou de qualquer outra, por sinal –, pois os interesses da virtude e da verdade nunca poderão ser dispostos em oposição. A escuridão e o erro podem proteger o vício, mas nunca serão favoráveis à virtude.

Os filósofos que pensam que nossas determinações morais não são juízos reais – que o certo e o errado na conduta humana são apenas sentimentos ou sensações das pessoas ao contemplarem as ações – devem rejeitar a opinião de Locke sem ao menos examiná-la. Isso porque, caso os princípios da moral não sejam questão de juízo, mas, sim, de sentimentos apenas, não poderão ser demonstrados. Tampouco poderão ser oferecidas suas razões, exceto que as pessoas são constituídas pelo Autor de seus seres de modo a contemplar com prazer as ações que chamamos virtuosas e com desgosto as que chamamos de vícios.

Não é de esperar, portanto, que filósofos dessa estirpe pensem

que a opinião de Locke seja digna de exame, uma vez que se encontra fundamentada naquilo que consideram ser uma falsa hipótese. Mas se nossas determinações morais são juízos reais e, como quaisquer outros juízos, são verdadeiras ou falsas, não é algo sem importância entender sobre que tipo de evidência tais juízos repousam.

O argumento oferecido por Locke para mostrar que a moralidade é suscetível de demonstração é este: “uma vez que a essência real e exata das coisas que as palavras morais significam pode ser perfeitamente conhecida, seguramente pode ser descoberta a congruência ou incongruência das próprias coisas, e nisso consiste o conhecimento perfeito”.

É verdade que o domínio da demonstração são as diversas relações entre as coisas, pensadas abstratamente e das quais podemos ter concepções adequadas e perfeitas. Locke, tomando como desse tipo todas as coisas significadas pelas palavras morais, concluiu que a moralidade é suscetível de demonstração tal como a matemática.

Reconheço que os nomes das virtudes e dos vícios, dos direitos e dos deveres, da liberdade e da propriedade, referem-se a coisas abstratas, que podem ser exatamente definidas ou, ao menos, concebidas tão adequada e distintamente quanto as quantidades matemáticas. Segue disso, com efeito, que suas relações mútuas podem ser percebidas tão certa e claramente quanto as verdades matemáticas.

Disso, Locke oferece dois exemplos pertinentes. O primeiro “onde não há propriedade, não há injustiça”, diz ele, “é uma proposição tão certa quanto qualquer proposição em Euclides”.

Quando a injustiça vem a ser definida como violação de propriedade, trata-se de uma verdade necessária que não possa haver injustiça onde não haja propriedade, do mesmo modo como não se pode tirar de alguém aquilo que ele não possui.

O segundo exemplo é “nenhum governo permite liberdade absoluta”. Eis uma verdade não menos certa ou necessária.

Tais verdades abstratas, eu as chamaria metafísicas em vez de morais. Damos o nome de matemáticas às verdades que expressam as relações de quantidade consideradas abstratamente. Quaisquer outras verdades abstratas podem ser chamadas metafísicas. Mas, se as mencionadas por Locke devem ser chamadas de verdades morais, concordo com ele em que haja muitas delas que sejam necessariamente verdadeiras e que têm toda a evidência que as verdades matemáticas poderiam ter.

Mas algo que eu disse anteriormente deve ser lembrado aqui: as relações entre as coisas abstratas que são percebidas por nós são poucas – exceto relações entre quantidades matemáticas – e, no mais das vezes, são imediatamente discernidas, não precisando ser encontradas mediante a cadeia de raciocínios que chamamos demonstração. Assemelham-se, assim, mais aos axiomas matemáticos que às proposições matemáticas.

Isso ocorre nas duas proposições dadas por Locke como exemplo. A primeira segue imediatamente da definição de injustiça. A segunda, da definição de governo. Sua evidência é mais propriamente dita intuitiva que demonstrativa. Além do mais, pelas razões apresentadas no capítulo anterior, penso que isso, ou algo próximo a isso, vale para todas as verdades abstratas que não sejam matemáticas.

As proposições que creio ser devidamente chamadas de morais são aquelas que dizem que certa obrigação moral é ou não é imputável a um ou mais indivíduos. O raciocínio de Locke não se aplica a tais proposições, pois os indivíduos das proposições não são coisas cuja essência real pode ser perfeitamente conhecida. Deus os fez, suas obrigações resultam da constituição que Deus lhes deu e das circunstâncias em que Ele os colocou. Que este indivíduo tem tal ou qual constituição e é colocado em tais e tais circunstâncias não é uma verdade abstrata e necessária, mas contingente. É uma questão de fato e, portanto, não é suscetível de evidência demonstrativa, característica apenas das verdades necessárias.

A evidência que cada um possui de sua própria existência, embora seja irresistível, não é demonstrativa. O mesmo vale para a evidência de que cada pessoa é um agente moral e possui obrigações morais. Nem se trata de evidência demonstrativa a que temos da existência de outras pessoas, tampouco a que temos de serem elas dotadas de faculdades que as tornam agentes morais e responsáveis.

Se as pessoas não tivessem a faculdade dada por Deus de perceber como certas ou erradas algumas coisas em suas condutas, e de perceber suas obrigações de fazerem o que é certo e não fazerem o que é errado, não seriam seres morais e responsáveis.

Se as pessoas são dotadas de tal faculdade, a correção de algumas ações e o erro de outras lhes serão imediatamente discerníveis. Deve haver na moral, portanto, como em outras ciências, princípios primeiros que não derivam da evidência de quaisquer princípios antecedentes, mas que podem ser ditos conhecidos intuitivamente.

As verdades morais, por conseguinte, podem ser divididas em

duas classes: aquelas que são autoevidentes para todos aqueles cujo entendimento e faculdade moral estejam completamente formados, e aquelas que são deduzidas por raciocínio a partir das que são autoevidentes. Se as primeiras não puderem ser discernidas sem o raciocínio, as outras nunca poderão sê-lo por qualquer raciocínio.

Se alguém pudesse sinceramente dizer que não está ciente de qualquer obrigação de considerar sua própria felicidade presente e futura; de manter suas promessas, de obedecer a Deus, seu criador; e de não ferir ninguém, não sei qual raciocínio – seja provável ou demonstrativo – eu poderia usar para convencê-lo de qualquer dever moral. Assim como não se pode raciocinar em matemática com alguém que negue os axiomas, também não se pode raciocinar na moralidade com quem nega os princípios primeiros da moral. Aquele que não percebe, à luz de sua própria mente, que algumas ações são corretas e outras são erradas é tão incapaz de raciocinar sobre a moral como um cego o é sobre as cores. Tal pessoa, se é que tenha existido, não seria um agente moral e não seria capaz de quaisquer obrigações morais.

Alguns princípios da moral devem ser imediatamente conhecidos, caso contrário, não temos nenhuma base sobre a qual outros princípios possam se apoiar, não há axiomas a partir dos quais podemos raciocinar.

Todos sabem, seguramente, que deveriam fazer, em circunstâncias semelhantes, aquilo que aprovam que outros façam e que não deveriam fazer o que condenam. Todos sabem que devem sinceramente fazer o melhor que podem para saber qual é seu dever. Para todos que têm consciência, tais coisas são autoevidentes. Elas são imediatamente ditadas pela nossa faculdade moral, que é parte

da constituição humana, e cada um se condena, quer queira ou não, sempre que age sabidamente em contradição com eles. A evidência desses princípios básicos da moral, e de outros que venham a ser nomeados, portanto, parecem a mim ser intuitiva em vez de demonstrativa.

Aquele que age de acordo com os ditames de sua consciência e se esforça para estar correto quanto ao seu dever é uma pessoa perfeita no que concerne à moral e, por isso, não merece reprovação alguma, quaisquer que sejam as imperfeições ou erros de seu entendimento. Aquele que age sabidamente em desacordo com eles é consciente de sua culpa, e condena a si mesmo. Todo agir que se mostre evidentemente conforme as regras básicas de moral é, evidentemente, o seu dever. Não é necessário raciocínio algum para convencê-lo de que é assim.

Desse modo, penso que todos de entendimento comum sabem, com segurança e sem raciocínio, quais os fins últimos que deveriam perseguir e que raciocinar só é necessário para descobrir os melhores meios para atingi-los – no que diz respeito a isso, uma pessoa boa pode, com efeito, muitas vezes estar em dúvida.

Assim, um magistrado sabe que é seu dever promover o bem da comunidade que lhe confiou a autoridade. Seria um insulto oferecer-se para prová-lo pelo raciocínio. Mas se ele deve conduzir seu ofício deste ou daquele outro modo para melhor servir a esse fim, ele pode vacilar. Muito raramente, creio, ele obterá uma evidência demonstrativa nesses casos. Sua consciência determina o fim que ele deve perseguir e ele possui evidência intuitiva de que tal fim é bom. No entanto, é a prudência que deve determinar os meios para atingir esse fim e a prudência quase nunca pode usar o raciocínio

demonstrativo, mas, sim, basear-se no que parece mais provável.

Penso que isso vale para todo o tipo de dever que temos para com Deus ou com nossos semelhantes – isto é, que a obrigação às mais gerais regras do dever é autoevidente; que a aplicação dessas regras a ações particulares não é, na maioria dos casos, menos evidente; e que, quando não é evidente, mas exige raciocínio, muito raramente se trata do raciocínio demonstrativo, mas de tipo provável. Às vezes depende do temperamento, dos talentos, e das circunstâncias em torno daquele que age. Às vezes, das circunstâncias e do caráter de outros; às vezes de ambos. Trata-se, enfim, de coisas que não admitem demonstração.

Todos são obrigados a empregar no melhor dos propósitos seus talentos dados por Deus, mas, se por acidentes que não poderiam prever, ou por ignorância incontornável, tais talentos não sejam tão bem empregados como poderiam ser, isso lhes será imputado pelo Justo Juiz.

É comum e justo observar que as pessoas virtuosas jogam um jogo mais convicto, a fim de obter seus fins, do que as mundanas. Não é, no entanto, porque raciocinam melhor sobre os meios de alcançar seu fim – afinal, os filhos deste mundo são muitas vezes mais astutos no trato entre si do que os filhos da luz. Mas a razão da observação é que os erros involuntários, os acidentes imprevistos e a sempre presente ignorância, que afetam profundamente todos os problemas deste mundo, não têm nenhum efeito sobre a virtude ou sua recompensa.

Nas ocorrências comuns da vida, uma pessoa íntegra que tenha exercido sua faculdade moral para julgar o que é certo e o que é errado vê seu dever sem raciocinar, tal como vê seu caminho. Os

casos que exigem raciocínio são poucos em comparação com aqueles que dele prescindem, e uma pessoa pode ser muito honesta e virtuosa sem ser capaz de raciocinar e sem saber o que quer dizer uma demonstração.

A faculdade de raciocinar, naqueles que a possuem, pode ser mal utilizada na moral como em outras questões. O raciocínio será extremamente útil para quem usá-lo com um coração reto e um olho focado na busca de qual é seu dever. Mas quando for usado para justificar simplesmente aquilo que alguém tem uma forte inclinação a fazer, só servirá para enganar a si mesmo e aos outros. Quando alguém tem o poder de raciocinar, suas paixões raciocinarão, e são estas os sofistas mais ardilosos que viremos a conhecer.

Se as regras da virtude fossem deixadas a ser descobertas pelo raciocínio demonstrativo, ou pelo raciocínio de qualquer espécie, isso seria uma coisa lamentável para a grande maioria das pessoas, que não têm os meios para desenvolver seu poder de raciocínio. A virtude é um cometimento de cada indivíduo. Seus primeiros princípios estão escritos em seus corações em letras tão legíveis, que ninguém pode fingir ignorá-los ou a sua obrigação de praticá-los.

Algum conhecimento do dever e da obrigação moral é necessário para todos. Sem isso, não poderíamos ser criaturas morais e responsáveis, ou capazes de nos tornarmos membros da sociedade civil. Por conseguinte, pode-se presumir que a Natureza colocou esse conhecimento ao alcance de todos. O raciocínio e demonstração são armas que a maior parte da humanidade nunca foi capaz de dominar. O conhecimento que é necessário a todos deve poder ser alcançado por todos. Vemos que isso é assim em tudo o que diz respeito à vida natural dos seres humanos.

Por conseguinte, é de esperar, pela analogia da natureza, que tal conhecimento da moral, uma vez necessário a todos, deve ser obtido por meios mais adequados às habilidades comuns a todos os seres humanos do que o é o raciocínio demonstrativo.

Isso, entendo, é de fato o caso. Quando as faculdades estão maduras nas pessoas, os primeiros princípios da moral, em que podem ser resolvidos todos raciocínios morais, são percebidos de forma intuitiva e de modo mais análogo às percepções dos sentidos do que às conclusões do raciocínio demonstrativo.

Concordo com Locke que as proposições que expressem as congruências e incongruências de coisas abstratas que venham a ser designadas por palavras morais podem ter a mesma evidência das verdades matemáticas. Mas isso não é peculiar às coisas que as palavras morais significam. É comum a qualquer espécie de proposições abstratas. Por exemplo, “você não pode tirar de alguém aquilo que ele não possui” ou “ninguém pode ser perfeitamente livre e forçado ao mesmo tempo”. Creio que ninguém chamaria tais proposições de verdades morais, mas são verdades necessárias e são tão evidentes quanto qualquer outra na matemática. De fato, elas estão muito próximas das que Locke dá como exemplos de proposições morais suscetíveis de demonstração. De tais proposições abstratas, penso ser mais propriamente dito que possuem a evidência de axiomas matemáticos do que serem passíveis de demonstração.

Há proposições de outro tipo, que merecem independentemente o nome de proposições morais. Elas afirmam que determinadas ações são o dever de pessoas que existem efetivamente. Elas não são proposições abstratas e, portanto, o raciocínio de Locke não se aplica a elas. A verdade de todas essas

proposições depende da constituição e das circunstâncias das pessoas a quem são aplicadas.

De tais proposições, há algumas que são autoevidentes a todos que têm consciência. Tais são os princípios a partir dos quais todo raciocínio moral deve ser conduzido. Eles podem ser chamados de os axiomas da moral. Mas o nosso raciocínio a partir desses axiomas para qualquer dever que não seja autoevidente quase nunca pode ser demonstrativo. Ainda assim, isso não causa qualquer prejuízo para a causa da virtude. Primeiro, porque agir contra o que parece mais provável em questão de dever é uma transgressão tão real contra os primeiros princípios da moralidade quanto agir contra demonstrações. Segundo, porque aquele que tem apenas um talento para raciocinar, mas dele faz bom uso, será aceito do mesmo modo como o será aquele a quem Deus deu dez.