

# OCCURSUS

**Revista de Filosofia**

# Occursus

**Revista de Filosofia**

Volume 1 - Número 2 - Julho 2016

ISSN: 2526-3676



© EdUECE

Esta Revista não pode ser reproduzida  
total ou parcialmente sem autorização



*Solicita-se permuta*  
*We ask for exchange*  
*On demande échange*  
*Solicitamos en canje*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação**  
**Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades**  
**Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726**

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 1, n.2(2016) – Fortaleza:  
EDUECE, 2016. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:  
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,  
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

# Occursus

**Revista de Filosofia**

Volume 1 - Número 2 - Julho 2016  
ISSN: 2526-3676

# Occursus

**Revista de Filosofia**

Volume 1 - Número 2 - Julho 2016

ISSN: 2526-3676

## **PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**

Curso de Graduação em Filosofia da UECE  
Centro Acadêmico

## **CAPA /GRAPHICS EDITOR**

Samuel Girão Fonteles

Renê Ivo da Silva Lima

## **EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

Renê Ivo da Silva Lima

Carlos Wagner Benevides Gomes

Henrique Lima da Silva

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

## **CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP

60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

E-mail: occursus@uece.br



**Universidade Estadual do Ceará**

**Reitor**

José Jackson Coelho Sampaio

**Vice-Reitor**

Hidelbrando dos Santos Soares

**Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa**

Nukácia Meyre Silva Araújo

**EdUECE**

Erasmus Miessa Ruiz (Diretor)

**Centro de Humanidades**

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

**Mestrado Acadêmico em Filosofia**

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

# Occursus

**Revista de Filosofia**

Volume 1 - Número 2 - Julho 2016

ISSN: 2526-3676

## **EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR**

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)  
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE - Ceará - Brasil)

## **COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD**

Adriele da Costa Silva (UECE - Ceará - Brasil)  
Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC - Ceará - Brasil)  
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)  
Henrique Lima da Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)  
Renê Ivo da Silva Lima (UECE - Ceará - Brasil)  
Samuel Girão Fonteles, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)  
Valterlan Tomaz Correia, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)

## **CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS**

Ada Beatriz Gallicchio Kroef (UFC - Ceará - Brasil)  
Bárbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC - São Paulo - Brasil)  
Braulio Rojas Castro (UPLA - Valparaíso - Chile)  
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)  
Enéias Júnior Forlin (UNICAMP - São Paulo - Brasil)  
Ericka Marie Itokazu (UNIRIO - Rio de Janeiro - Brasil)  
Estenio Ericson Botelho de Azevedo (UECE - Ceará - Brasil)  
Gisele Soares Gallicchio (UNILAB - Ceará - Brasil)  
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE - Ceará - Brasil)  
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahn (UFC - Ceará - Brasil)  
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)  
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

# SUMÁRIO

Volume 1 - Número 2 - Julho 2016 – ISSN: 2526-3676

8	APRESENTAÇÃO <b>Erison de Sousa Silva</b> <b>Samuel Girão Fonteles</b>
10	DOBRAR O SUJEITO: A DESPERSONALIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE ATRAVÉS DO PENSAMENTO DO FORA <b>Ramon Taniguchi Piretti Brandão</b>
27	SEMÂNTICA FILOSÓFICA: DIÁLOGO ENTRE FREGE E WITTGENSTEIN, A PARTIR DAS OBRAS <i>SOBRE O SENTIDO E A REFERÊNCIA</i> E <i>TRACTATUS</i> <b>Edivaldo Simão Freitas</b>
39	O HOMEM E O MUNDO: UMA BREVE INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA SARTREANA <b>Emanuel Lucas de Sousa Nobre</b>
49	ALEXANDER BAUMGARTEN E O VISLUMBRAR DA CIÊNCIA ESTÉTICA EM LEIBNIZ <b>Francisco Rogelio dos Santos</b> <b>Evandro Pereira da Silva</b>
70	DO ROMANTISMO À ÓPERA: SCHOPENHAUER PRECUSSOR DE WAGNER <b>Luiz Diego Barbosa Nunes</b>
81	A RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO LEGÍTIMA DA ESSÊNCIA HUMANA EM LUDWIG FEUERBACH <b>João Batista Mulato Santos</b>
100	SOBRE A CORRELAÇÃO ENTRE ESPÍRITO E SER: UMA BREVE ANÁLISE DO PENSAMENTO CATEGORIAL E ANTROPOLÓGICO DE LIMA VAZ <b>Felipe Augusto Ferreira Feijão</b>
111	NORMAS DE PUBLICAÇÃO

## APRESENTAÇÃO

A edição da **Occursus - Revista de Filosofia**, vinculada à **Graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)**, que aqui apresentamos, é fruto do empenho de alunos e professores. Ela tem como intuito a produção e disseminação do conteúdo filosófico na graduação, sem necessariamente se limitar, pois há artigos aceitos por pesquisadores de diversos níveis. É com prazer que apresentamos a segunda edição que colaborou para a divulgação de pesquisas de estudiosos não apenas da graduação, mas também de mestrado e doutorado, além de outras áreas relacionadas com a filosofia. A presente edição nos mostra diversas formas de articulações de compreensão da realidade dentro do âmbito das discussões filosóficas, guiadas pelo estudo de problemáticas em diversos autores.

Iniciamos a segunda edição com o artigo de **Ramon Taniguchi Piretti Brandão**, que problematiza o conceito de *fora* em Michel Foucault, fazendo associações com o pensamento de Gilles Deleuze e Maurice Blanchot.

O segundo artigo de **Edivaldo Simão Freitas** apresentará um diálogo entre dois pensadores da Semântica filosófica, Frege e Wittgenstein, neste sentido, será exposto um esboço do pensamento dos dois filósofos.

O terceiro artigo da presente edição é de **Emanuel Lucas de Sousa Nobre**, que trabalhará a condição existencial do homem e do mundo, e a relação entre estas duas dimensões como antinômicas, no pensamento de Jean-Paul Sartre.

O quarto artigo tem **Francisco Rogelio dos Santos** e **Evandro Pereira da Silva** como autores. Eles versaram sobre Alexander Baumgarten para compreender qual é o estatuto da estética, falando sobre a perfeição do conhecimento sensível, das representações sensíveis e os elementos que compõe uma Ciência Estética. Também arguiram sobre a estética de Leibnz.

O quinto artigo de autoria de **Luiz Diego Barbosa Nunes** fala sobre a importância filosófica da música, do período erudito ao romântico, e da transição dada pela ópera para o drama na linguagem do compositor Richard Wagner, mostrando Arthur Schopenhauer como fonte imediata de sua inspiração.

O sexto artigo é de **João Batista Mulato Santos**, que mostra como o cristianismo expressa a essência humana através de seus símbolos sagrados, de acordo

com a filosofia de Ludwig Feuerbach, demonstrando sua proposta ética a partir da negação da religião.

O último artigo da segunda edição da *Occursus* é de **Felipe Augusto Ferreira Feijão**, que aborda o tema da negação do espírito e da afirmação do ser no estudo antropológico de Lima Vaz, tal abordagem se estabelece nas estruturas fundamentais do ser humano.

*Erison de Sousa Silva*

*Samuel Girão Fonteles*

**Comissão Editorial**

## DOBRAR O SUJEITO: A DESPERSONALIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE ATRAVÉS DO PENSAMENTO DO FORA

Ramon Taniguchi Piretti Brandão<sup>1</sup>

**Resumo:** o presente artigo problematiza o conceito de *fora* na filosofia de Michel Foucault, associando-o a alguns aspectos convergentes com o pensamento de Gilles Deleuze e Maurice Blanchot. A dimensão do *saber*, do *poder* e da *subjetivação* serão centrais na reflexão que se segue e pretendemos, a partir delas, demonstrar de que maneira o conceito de *fora* é fundamental no interior do pensamento de tais autores.

**Palavras-chave:** Saber. Poder. Subjetivação. Foucault. Deleuze.

### FOLDING THE SUBJECT: THE DESPERSONALIZATION OF SUBJECTIVITY THROUGH THE THOUGHT OF THE OUTSIDE

**Abstract:** This article discusses the concept of *outside* in Michel Foucault's philosophy, associating it with some aspects converged with the thought of Gilles Deleuze and Maurice Blanchot. The dimension of *knowledge*, *power* and *subjectivity* will be central in the following reflection and we intend, from them, demonstrate how the concept of *outside* is fundamental within the thinking of authors.

**Key-words:** Knowledge. Power. Subjectivation. Foucault. Deleuze.

### Introdução

É sabido que Deleuze, Foucault e Blanchot mantém certo diálogo entre suas obras. Os três pensadores tinham muitas ideias em comum e certamente queriam abalar o cenário da filosofia e da crítica literária do século XX. Por isso um mesmo conceito – *o fora* – é pensado e problematizado por todos os três autores. Em Blanchot, o fora está relacionado a uma discussão em torno da realidade no espaço literário. Foucault, além de dar continuidade a essa discussão num ensaio intitulado “O pensamento do fora”, busca na obra de Blanchot a noção, trazendo-a para seu contexto – a filosofia. Ali, Foucault liga a noção de fora à despersonalização do sujeito. Deleuze, por sua vez, faz uma extensa leitura do conceito no interior da obra de Foucault, mostrando como o fora

---

<sup>1</sup> Graduado e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo e doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: ramonbrandao41@hotmail.com.

## Dobrar o sujeito: a despersonalização da subjetividade através do pensamento do fora

é o espaço do encontro das forças e apontando, por fim, para aquilo que parece central em seu pensamento: a noção de *plano de imanência*.

Deleuze enxerga em Foucault três dimensões fundamentais: a primeira delas é aquele que diz respeito ao *Saber*. A segunda, aquela que diz respeito ao *Poder* e, finalmente, a *Subjetivação*. A cada uma delas corresponde, respectivamente, as seguintes questões: “que podemos saber, ou o que podemos ver e dizer em tais condições de luz e visibilidade?”; “que formas de poder é preciso enfrentar e quais são nossas possibilidades de resistência em cada época?” e “quais são os nossos modos de existência, nossos processos de subjetivação?”

### O Saber

Segundo Deleuze, definir o plano do *saber* é uma preocupação dos primeiros trabalhos de Foucault. É sobretudo em sua primeira pesquisa arqueológica que o saber aparece como centro de suas questões. Livros como *História da loucura* (1978), *As palavras e as coisas* (1995), *O nascimento da clínica* (1977), *Vigiar e punir* (1983), entre outros, revelam a preocupação em delinear “a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias”. (FOUCAULT, 1995, p.11).

No plano do *saber*, tudo surge segundo um regime de luminosidade observável (o “visível”) e sob as formas de enunciados (o “dizível”). O que constitui o saber são as combinações do visível e do enunciável próprias a cada estrato e a cada formação histórica. Cada estrato se constitui em torno daquilo que tanto pode ver quanto pode dizer numa determinada época. Sendo considerados camadas sedimentares, os estratos são sempre históricos. Vale ressaltar que o visível e o enunciável, o ver e o falar, as coisas e as palavras constituem *formas*. O saber é, pois, um plano formal. Cada estrato é composto por uma combinação dessas formas e, de um estrato a outro, há variação dessas combinações. O saber constitui então um agenciamento prático, um dispositivo de enunciados e de visibilidades, e a função do arqueólogo é definir o que se pode ver e o que se pode dizer numa determinada época histórica, ou seja, definir os estratos próprios de cada época, assim como suas alterações e os momentos de mudança dos regimes.

No entanto, definir os enunciados e as visibilidades não é uma tarefa tão óbvia quanto se pode parecer, visto que nem os enunciados são claramente legíveis nas palavras, nem as visibilidades claramente visíveis nas coisas. É preciso rachar as palavras e as coisas para delas extrair, respectivamente, os enunciados e as visibilidades. Essa tarefa, podemos afirmar, cabe ao arqueólogo.

Entretanto, se essas duas formas de saber não se encontram evidentes, é certo que, também, não se encontram ocultas. Cada época diz tudo o que pode dizer em função de suas condições de enunciado, assim como vê e faz ver tudo o que pode em função de seus campos de visibilidade. Tudo (e eis aqui a máxima da arqueologia de Foucault) é sempre dito e visto em cada época histórica. Nunca existe segredo, embora nada seja claramente visível, nem diretamente legível. O saber constitui, portanto, os limites do que pode ser visto e do que pode ser dito em cada época.

É preciso ressaltar que o que é dito nunca é dito por alguém, assim como não há aquele que vê. O visível não é a maneira de ver de um sujeito, mas um “vê-se”, um neutro, que constitui o “ser-luz”. Segundo Deleuze, “as visibilidades não são nem os atos de um sujeito vidente nem os dados de um sentido visual”. (DELEUZE, 1991, p.67). O mesmo ocorre com os enunciados: neles, não há um sujeito da enunciação, mas, antes, um “diz-se”. De acordo com Deleuze, ali – na enunciação –

Estão os modos de uma ‘não pessoa’, de um ‘ELE’ ou de um ‘SE’, ‘Ele diz’, ‘Diz-se’ (...). Foucault junta-se a Blanchot, que denuncia toda ‘personologia’ linguística e situa os lugares do sujeito na espessura de um murmúrio anonimato. (DELEUZE, 1991, p.19).

O enunciado é composto, pois, por um “ser-linguagem”, uma vez que não é o resultado da fala de um sujeito. Essa afirmação constitui um dos cruzamentos entre Foucault e Blanchot. Ora, a linguagem literária, para Blanchot, é uma linguagem neutra, que não é falada por ninguém, senão por uma terceira pessoa, um outro de si mesmo que não é nunca uma pessoa. Tanto em Foucault quanto em Blanchot, o “diz-se” e o “vê-se” ganham uma dimensão ontológica, e é exatamente por isso que Foucault os denomina, respectivamente, “ser-linguagem” e “ser-luz”. Em ambos, não há a interioridade de uma consciência ou de um sujeito. O ser-luz e o ser-linguagem são duas formas de exterioridade, embora não constituam o fora, justamente por ainda serem formas.

Para ilustrar sua tese, Deleuze apresenta alguns exemplos do próprio Foucault. Em *Vigiar e punir*, o direito penal aparece como definidor de um campo de legibilidade – os enunciados da delinquência – enquanto a prisão define um local de visibilidade – o

panoptismo. Na *História da loucura*, Foucault mostra como na idade clássica o asilo era um lugar de visibilidade da loucura, ao passo que a medicina formulava enunciados sobre ela. Entretanto, é preciso ressaltar que essas duas formas que compõe o saber, apesar de se relacionarem, não dependem diretamente uma da outra. A prisão como visibilidade do crime não deriva do direito penal como forma de expressão, pois ela vem de uma perspectiva disciplinar, e não jurídica, da mesma maneira que o direito penal produz enunciados de delinquência independentemente da prisão.

Se o saber é constituído por arquivos audiovisuais, ou seja, por uma combinação do ver e do falar, é preciso ressaltar, porém, que um ponto fundamental na arqueologia foucaultiana é que as duas formas do saber nunca se confundem. Os enunciados jamais nos fazem ver alguma coisa, assim como as visibilidades jamais tornam algo legível. Segundo Deleuze, “os locais de visibilidade não terão jamais o mesmo ritmo, a mesma história, a mesma forma que os campos de enunciado”. (DELEUZE, 1991, p.60). Em *As palavras e as coisas*, Foucault afirma que

Por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aqueles que as sucessões da sintaxe definem. (FOUCAULT, 1995, p.25).

Mais adiante, reafirma sua tese:

No século XVII, a profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz. (FOUCAULT, 1995, p.59).

Dessa forma, podemos nos lembrar da ironia por trás do título do livro *As palavras e as coisas*, de Foucault. Afinal, palavras e coisas nunca coincidem.

“Isto não é um cachimbo” (1988) é outro texto em que Foucault sustenta a ideia de que o enunciado nunca conterà o visível, tal como o visível nunca conterà o enunciado. Esse texto demonstra como, a partir de uma das obras do pintor Magritte, há uma dissociação contínua entre figura e texto. Ao mesmo tempo em que é inevitável relacionar o texto com o desenho, é impossível definir uma relação associativa entre ambos. Para esclarecer o que se passa nos quadros do pintor em questão, Foucault recorre ao caligrama. Dentre outras coisas, esse caligrama “pretende apagar ludicamente

Dobrar o sujeito: a despersonalização da subjetividade através do  
pensamento do fora

as mais velhas oposições de nossa civilização alfabética: mostrar e nomear; figurar e dizer; reproduzir e articular; imitar e significar; olhar e ler”. (FOUCAULT, 1988, p.23).

Enquanto a pintura clássica era extremamente narrativa, pois o que ela queria era falar, a pintura contemporânea de Magritte revela que o signo verbal e a representação visual jamais são dados de uma só vez. Segundo Foucault, “Magritte redistribui no espaço o texto e a imagem; cada um retoma seu lugar”. (FOUCAULT, 1988, p.27). Pintar não é afirmar; ver não é falar, eis o que revela a pintura de Magritte. Essa dissociação entre o ver e o falar termina por perturbar o modelo da representação e da semelhança: afinal, o que representa o que, quando as palavras não dizem as coisas?

A ideia de que enunciado e visibilidade não coincidem constitui, segundo Deleuze, outro encontro entre Foucault e Blanchot. Em *L'Entretien Infini* (1969), há um texto intitulado “Falar não é ver” que aborda a questão. Enunciado e visível têm suas próprias leis e autonomias. Há entre eles, portanto, uma *não-relação*. Eis o que nos fala Blanchot a esse respeito:

– [...] Falar não é ver. Falar libera o pensamento dessa exigência ótica que, na tradição ocidental, submete há milênios nossa aproximação com as coisas e nos convida a pensar com a garantia da luz ou sob a ameaça da ausência de luz. (BLANCHOT, 1969, p.38).

– [...] Ver é talvez se esquecer de falar, e falar é arrancar do fundo da palavra o esquecimento que é o inesgotável. (BLANCHOT, 1969, p.40).

– [...] Tento, sem conseguir, dizer que há uma palavra em que as coisas não se escondem, não se mostrando. (BLANCHOT, 1969, p.41).

Se entre visível e enunciável não há coincidência, há, no entanto, uma *não-relação* que constitui uma relação que pode ser até mesmo mais profunda, uma relação de “terceiro tipo”, como afirma Blanchot. Falando da relação com o neutro, com o Outro desconhecido, Blanchot afirma se tratar de uma relação não unitária que escapa à questão do todo, da síntese, deixando-nos diante da questão mais profunda, da questão do neutro. A relação do terceiro tipo é uma relação sem unidade, sem igualdade, em que prevalece a diferença. Em outras palavras, não é uma relação associativa, dialética, em que a combinação de dois elementos resulta numa síntese. Por isso mesmo, é uma relação mais profunda, pois entre eles não há junção, mas encontros, alianças, afetos. A esse respeito, diz Deleuze:

Entre os dois, alianças se fazem e desfazem, assim como cruzamentos, sobre determinado estrato e em determinado limiar. Como explicar que, para Foucault, como para Blanchot, a *não-relação* seja ainda uma

relação, e até mesmo uma relação mais profunda?. (DELEUZE, 1990, p.71-72).

Se Deleuze busca em Foucault diversos exemplos que ilustram a sua afirmação, é, no entanto, no cinema contemporâneo que ele vai buscar exemplos mais contundentes da disjunção entre ver e falar. Vale lembrar que o livro sobre Foucault foi lançado apenas um ano depois de *Imagem-Tempo* (1990), o segundo volume de seus livros sobre cinema. No livro, Deleuze mostra como no cinema contemporâneo o som e a imagem se encontram dissociados, constituindo uma relação em uma não relação.

Se é verdade que o cinema moderno implica a ruína do esquema sensório-motor, o ato de fala já não se insere no encadeamento das ações e reações, e também não revela uma trama de interações. Ele se concentra sobre si mesmo, não é mais dependência ou pertencimento da imagem visual, torna-se uma imagem integralmente sonora, ganha autonomia cinematográfica, e o cinema torna-se realmente audiovisual. (DELEUZE, 1990, p.288).

O que constitui a imagem audiovisual é uma disjunção, uma dissociação do visual e do sonoro, ambos heurísticos, mas ao mesmo tempo uma relação incomensurável ou um “irracional” que liga um ao outro, sem formarem um todo, sem se proporem ao menor todo.

Um bom exemplo do que afirma Deleuze é o filme *India Song*, de Marguerite Duras. Nele, é como se houvesse dois filmes, o da imagem e o das vozes, sendo o vazio entre os dois a única ligação entre ambos. Há um momento no filme em que

As vozes evocam ou fazem surgir um antigo baile que nunca será mostrado, enquanto a imagem visual mostra outro baile, mudo, sem que nenhum *flashback* possa operar uma junção visível, sem que nenhuma voz *off* opere qualquer junção sonora. (DELEUZE, 1998, p.74).

Deleuze afirma que Foucault “está singularmente próximo do cinema contemporâneo” (DELEUZE, 1998, p.74) exatamente porque demonstra que entre as duas formas do saber não há junção. Em um primeiro momento, se nos ativermos apenas às coisas e às palavras, poderemos acreditar que vemos o que falamos e que falamos o que vemos. No entanto, se operarmos um movimento arqueológico, ou seja, se racharmos as palavras e as coisas, descobrindo os enunciados e as visibilidades, veremos que “há um visível que tudo o que pode é ser visto, um enunciável que tudo o que pode é ser falado”. (DELEUZE, 1998, p.74). Não há isomorfismo entre ver e falar, mas as duas formas se insinuam uma na outra. No plano do saber, falamos e vemos *ao mesmo tempo*, embora não se fale o que se vê e não se veja o que se fala.

## O Poder

Segundo Deleuze, é em *Vigiar e punir* que começa a transição do Foucault arquivista para o Foucault genealogista. É nesse livro que ele passa do saber para o poder.

Primeiramente, deve-se tomar cuidado ao falar de poder em Foucault para não cair numa interpretação ligada à ideia de poder como posse. O plano do poder é constituído não por formas (e por isso o poder jamais pode ser possuído) mas por relações de forças. Vale ressaltar, ainda, que esta é uma concepção nietzschiana, que liga o poder à vontade de potência, ao poder da força de afetar e ser afetado<sup>2</sup>. O poder não é uma forma visível ou dizível a que se tem acesso. Não se tem poder, nem se pode disputar o poder, como costuma pensar o senso comum, justamente porque ele não se constitui como forma. Enquanto o *saber* é constituído pelas relações formadas sobre os estratos, o poder, por sua vez, é constituído pelas relações de força no nível do diagrama. Em outras palavras, pode-se afirmar que o saber, por um lado, é feito de enunciados e visibilidades, ou seja, de formas relativamente rígidas que compõem os estratos, enquanto o poder, por outro lado, é feito de relações de forças móveis e, por isso mesmo, ele é informe, não estratificado, diagramático.

As relações de poder não são conhecidas pois só se pode conhecer aquilo que está no domínio do saber. Dito isso, é certo que não se pode definir *o que é* o poder e nem mesmo *de onde ele vem*. A questão que talvez possa ser respondida é: *Como o poder se exerce?*

Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui. (FOUCAULT, 1982, p.75).

E completa: “O poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação [...]. Questão: Se o poder se exerce, o que é este exercício, em que consiste, qual é sua mecânica?.” (FOUCAULT, 1982, p.175). O exercício do poder aparece sempre como um afeto, como o poder da força de afetar outras forças (sua função) e o de ser afetada por outras forças (sua matéria).

Por não ter forma, o poder é sempre difuso, espalhando-se por toda parte. Ele está presente nos corpos, nas instituições, nos discursos, nos hábitos, nos

---

<sup>2</sup> Em *Nietzsche e a Filosofia* (1976), Deleuze desenvolve extensamente essa concepção de poder como relações de força.

Dobrar o sujeito: a despersonalização da subjetividade através do pensamento do fora

comportamentos, etc. As relações de forças que o caracterizam exercem seus poderes em todas as camadas da sociedade. É por isso que Foucault fala de uma microfísica do poder, já que este se constitui como pontos difusos que se encontram em todos os lugares. O poder não é uma forma visível da qual o Estado toma conta. O que Foucault faz é exatamente apagar “a ideia de que o Estado seria o órgão central e único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento ou uma simples difusão de seu modo de ação.” (MACHADO, 1982, p. 13). O poder não está localizado em determinado ponto da sociedade; “o poder é local porque nunca é global, mas ele não é local nem localizável porque é difuso.” (DELEUZE, 1991, p.36), afirma Deleuze. Ele funciona como uma rede da qual ninguém escapa. Na realidade, melhor seria afirmar que não há o poder, mas *relações* de poder que aparecem como práticas, como um exercício.

Entre o saber e o poder, como entre o ver e o falar, há diferença de natureza, mas há também uma relação, que é antes uma não relação. O poder é o elemento informal que atravessa as formas do saber. Há portanto, em Foucault, um complexo *Poder-Saber* que une os diagramas e os arquivos. As relações de forças virtuais dos diagramas são atualizadas, isto é, ganham forma nos arquivos de duas maneiras: no visível (expresso pelos quadros-descrições) e no dizível (expresso pelas curvas-enunciados). Toda relação de força é uma relação de poder, e toda força tem um duplo poder, que é o de ser afetada (receptividade) e o de afetar (espontaneidade). As relações de poder não têm forma e são relações diferenciadas que determinam singularidades (afetos). Além disso, colocam “em contato matérias não formadas (receptividade) e funções não formalizadas (espontaneidade).” (DELEUZE, 1991, p.95). Pode-se assim afirmar que o diagrama das forças é virtual, uma vez que é constituído de forças não visíveis e não dizíveis, e que ele se atualiza nas duas formas do saber. Essas forças sem forma do diagrama são forças num puro devir, forças difusas, indeterminadas, multipontuais, que podem se atualizar apenas na dimensão dos arquivos.

Dessa maneira, poder e saber estão interligados: “se o saber consiste em entrelaçar o visível e o enunciável, o poder é sua causa pressuposta, mas, inversamente, o poder implica o saber como a bifurcação, a diferenciação sem a qual ele não passaria a ato” (DELEUZE, 1991, p.48). O poder é o que faz ver e falar. Podemos então supor que há dois planos no complexo Poder-Saber: uma microfísica das forças e uma combinação variável do “ver” e do “dizer”. Em outras palavras, um diagrama suprassensível que se

formaliza num arquivo audiovisual. Cada formação histórica, cada estrato, remete, pois, a um diagrama de forças que é seu próprio *a priori* histórico.

O plano do poder é constituído, como foi visto, por relações de forças. No entanto, parece que Deleuze faz ainda uma separação dentro do poder entre os diagramas e a linha do fora<sup>3</sup>. As relações de força que compõem os diagramas vêm dessa linha. Se por um lado os diagramas são compostos por relações de forças móveis que se encontram num perpétuo devir, por outro, estão sempre presos no complexo Poder-Saber, enquanto que a linha do fora, por sua vez, se coloca à margem de tal complexo. Ela aparece em Foucault justamente como uma possibilidade de sair dos limites do saber e do poder. Em *Conversações*, Deleuze supõe que Foucault, em *A vontade de saber*, “se depara com a questão: não há nada ‘além’ do poder? Será que ele não está se fechando nas relações de poder como num impasse?” (DELEUZE, 1998, p.135). O fora é o reino do devir, uma tempestade de forças, o não estratificado, o informe, um “espaço anterior”, de singularidades, no qual as coisas não são ainda. Desse espaço anterior surgem os diagramas. Entretanto, é preciso ficar claro que, embora os diagramas saiam do fora, o fora não se confunde com nenhum diagrama, pois nele as singularidades são ainda demasiadamente selvagens.

Estamos presos a um duplo movimento: ao mesmo tempo em que penetramos de estrato em estrato, atravessamos as superfícies, os quadros e as curvas, também tentamos alcançar o lado de fora – essa substância não estratificada – que se localiza acima dos estratos. O lado de fora é um informe em que o pensamento trava a sua batalha:

É como uma zona de turbulência e de furacão, onde se agitam pontos singulares, e relações de força entre esses pontos. Os estratos apenas recolhiam, solidificavam a poeira visual e o eco sonoro de uma batalha que se travava por cima deles. (DELEUZE, 1991, p.129).

Na linha do lado de fora, as singularidades não têm forma e, ao contrário do que ocorre nos estratos, não são nem corpos visíveis, nem pessoas falantes.

---

<sup>3</sup> De acordo com Roberto Machado, “o fato de afirmar às vezes uma identidade, às vezes uma diferença entre poder e de fora explica por que Deleuze às vezes encontra três eixos, às vezes quatro, no pensamento de Foucault” (1990, p.196). De fato, a princípio parecem ser três as dimensões que Deleuze vê em Foucault. No entanto, ao discutir o poder, ele apresenta os diagramas e o fora como duas dimensões distintas, embora implicadas uma com a outra, já que as forças do diagrama derivam do fora. Para Peter Pál Pelbart, Deleuze distingue três planos: “o do Saber, o do Poder e o do Fora – cuja articulação complexa constitui aquilo que nós chamamos de Subjetividade.” (1989, p.129). Para Pelbart, portanto, existem três planos e uma invaginação. O que significa que o fora e o poder são planos distintos, embora Deleuze trate dos dois num mesmo capítulo, intitulado “As estratégias ou o não estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”.

A realidade, ali, é virtual. Ao se atualizarem, as relações de forças informes se diferenciam, ganhando a forma das curvas que passam na vizinhança das singularidades (enunciados) e dos quadros que as repartem em figuras de luz (visibilidades). Mas ao mesmo tempo em que criam essas formas, que as solidificam, as singularidades também as coloca em questão. São, portanto, singularidades de resistência, capazes de transformar as relações já estabelecidas.

O lado de fora é, portanto, essa dimensão informe em que circula a pluralidade das forças. Ali, nada é determinado, pois nada tem forma. Tudo está ainda por acontecer num nível de pré-individualidade e de pré-pessoalidade; tudo é constituído somente de afetos e de singularidades. Vale ressaltar que as relações de forças do diagrama não se situam do lado de fora dos estratos, uma vez que *são* o seu lado de fora. Cabe aqui apontar a distinção que Deleuze faz entre exterioridade e fora, pois há que se ter cuidado para não misturar dois conceitos distintos. Eis suas palavras:

É preciso distinguir a exterioridade e o lado de fora. A exterioridade é ainda uma forma, como na *Arqueologia do saber*, e mesmo duas formas exteriores uma à outra, pois o saber é feito desses dois meios, luz e linguagem, ver e falar. Mas o lado de fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irreduzível, que não tem mais sequer formas, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre outra ou recebe a ação de outra. (DELEUZE, 1991, p.93).

O saber é constituído, então, de duas formas exteriores – o visível e o enunciável – enquanto o poder é constituído por forças que operam no lado de fora. Devido a sua receptividade e a sua espontaneidade, as forças não se encontram nunca fixas, mas móveis, num devir permanente. Elas operam num espaço que não é o das formas, “precisamente onde a relação é uma ‘não relação’, o lugar um ‘não lugar’, a história um devir.” (DELEUZE, 1991, p.93). Enquanto ver e falar são as formas dos estratos e por isso as formas da exterioridade, pensar, ao contrário, se dirige a um lado de fora que é sempre informe. Pensar é chegar ao que não é estratificado. Foucault se encontra com Blanchot uma vez mais, afirma Deleuze, pois para ambos “pensar cabe ao lado de fora, na medida em que este, ‘tempestade abstrata’, mergulha no interstício entre ver e falar.” (DELEUZE, 1991, p.94).

Se pensar é algo que cabe ao domínio das forças, ao espaço do fora, é porque, ao contrário do que se costuma afirmar, pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas um exercício que deve acontecer ao pensamento. Está, portanto, relacionado ao encontro das forças: é preciso afetar e ser afetado para poder pensar. Além disso, pensar

## Dobrar o sujeito: a despersonalização da subjetividade através do pensamento do fora

não se dá por uma interiorização do visível e do enunciável, mas “sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior.” (DELEUZE, 1991, p.94).

No lado de fora, as forças se encontram em puro devir, em metamorfose constante. Aqui, nada começou. Por isso, pode-se dizer que o fora é sempre a abertura de um futuro. Lembrando a ideia de “livro por vir” de Blanchot, vemos como o seu pensamento, o de Foucault e o de Deleuze se conciliam em diversos momentos. A linguagem literária enquanto espaço do fora nada mais é do que essa realidade prestes a se realizar, mas que nunca se realiza de fato. A natureza do fora é a natureza das singularidades, em que as coisas ainda não são, pois aí se encontram em estado de puro devir. Nada se fixa, tudo é móvel, errante. É por isso que o fora constitui um real que, em vez de atual, se constitui virtualmente. A realidade ali está presente, mas não sob o domínio das formas, mas sim sob o domínio do indeterminado, do imprevisível, daquilo que Deleuze entende por *devir*.

Nos parece evidente, agora, que sejam realmente duas dimensões distintas aquela do diagrama e o da linha do fora, ou que o fora seja o avesso dos diagramas. Entretanto, nos parece também que ambos se localizam no plano do Poder, já que Deleuze afirma que “a última palavra do poder é que a resistência tem o primado, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram” (DELEUZE, 1991, p.96). Em “Genealogia e poder”, afirma Foucault:

Se o poder é em si próprio ativação e desdobramento de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, ou em termos funcionais de reprodução das relações de produção, não deveríamos analisá-lo acima de tudo em termos de combate, de confronto e de guerra? (FOUCAULT, 1982, p.176).

Como não relação, como não lugar, o fora está sempre resistindo ao poder. Por ser um espaço de virtualidades, de devires permanentes, o fora termina por constituir uma não dimensão, um fora do poder que é sempre sua resistência. E se afirmamos antes que a resistência tem o primado é porque “um campo social mais resiste do que cria estratégias, e o pensamento do lado de fora é um pensamento de resistência.” (DELEUZE, 1991, p.96). A respeito da capacidade da força de resistir, afirma Roberto Machado:

É pela relação com o de fora que a força – considerada agora como força de resistência – é capaz de pôr em questão os poderes estabelecidos. Além disso, as forças de resistência são agora apresentadas como primeiras porque, anteriores ao poder, estão numa relação direta com o de fora, de onde saem os diagramas que só tem com ele uma relação indireta e mediatizada. Daí por que ‘o pensamento do de fora é um pensamento da resistência’. Ou um pensamento da vida, visto que vida é potência do de fora. (MACHADO, 1990, p.198).

Tentar definir e esclarecer o fora talvez seja uma tarefa que, além de árdua, não seria muito válida, pois se trata de uma noção difusa, indeterminada, como algo que se desvanece e que nunca se pode capturar. Essa noção é vaga, no sentido de ser errante, daquilo que vagueia, porém extremamente conceitual. De fato, o fora é um conceito, e um conceito fundamental para Deleuze, Foucault e Blanchot. Em *Conversações*, questionado sobre a linha do fora, Deleuze diz o seguinte:

É difícil falar disso. Não é uma linha abstrata, embora ela não forme nenhum contorno. Não está no pensamento mais do que nas coisas, mas está em toda parte onde o pensamento enfrenta algo como a loucura e a vida, algo como a morte. Miller dizia que ela se encontra em qualquer molécula, nas fibras nervosas, nos fios da teia de aranha. Pode ser a terrível linha baleeira da qual nos fala Melville em *Moby Dick*, que é capaz de nos levar ou nos estrangular quando ela se desenrola. Pode ser a linha da droga para Michaux, o ‘acelerado linear’, a correia do chicote de um charreteiro em fúria’. Pode ser a linha de um pintor, como as de Kandinsky, ou aquela que mata Van Gogh. Creio que cavalgamos tais linhas cada vez que pensamos com suficiente vertigem ou que vivemos com bastante força. Essas são as linhas que estão para além do saber (como elas seriam ‘conhecidas?’), e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder (como diz Nietzsche, quem gostaria de chamar isso de ‘querer dominar?’). Você diz que elas já aparecem em toda a obra de Foucault? É verdade, é a linha do fora. (DELEUZE, 1998, p.136-137).

Relações de força, resistência, devires, singularidades, potência, entre outros, são termos que designam o fora e que afirmam nele um profundo vitalismo. “A força vinda do lado de fora – não é uma certa ideia da Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir?” (DELEUZE, 1991, p.99). A linha do fora é a vida em sua máxima potência, o borbulhar das forças e, por isso, é primordial, original. No entanto, “essa linha é mortal, violenta demais e demasiado rápida, arrastando-nos para uma atmosfera irrespirável” (DELEUZE, 1998, p.138).

Não seria possível, é certo, viver na linha do fora. Mas se essa linha é tão terrível, se chega a ser mortal para nós, como torná-la vivível, praticável, pensável, ou seja, como fazer dela uma arte de viver? É aqui que entra o último plano que Deleuze vê

em Foucault: a subjetivação, a dobra da linha do fora. Para fazer dela uma zona vivível, onde se possa respirar, onde se possa pensar. Para tanto, diz ele, é preciso dobrar a linha: “curvar a linha para conseguir viver sobre ela, com ela: questão de vida ou morte” (DELEUZE, 1998, p.138).

### **A Subjetivação**

Até o momento, apresentamos três dimensões que Deleuze analisa em Foucault: a das relações formais sobre os estratos (saber); a das relações de força no nível do diagrama (poder) e a da relação com o fora (pensamento). Falta-nos contudo demonstrar uma última dimensão: a da subjetivação, o lado de dentro do lado de fora.

A questão para Foucault é como sair das malhas do poder. Em outras palavras, como resistir? “Como transpor a linha, como ultrapassar as próprias relações de força? Ou será que estamos condenados a um face a face com o Poder, seja detendo-o, seja submetendo-se a ele?” (DELEUZE, 1998, p.123). A intensidade da vida reside justamente no ponto em que ela se choca com o poder, e é na linha do fora que isso acontece, é aqui que as forças escapam das armadilhas do poder. Como esse fora é o fora do próprio poder, poder-se afirmar, com Deleuze, que o poder suscita uma vida que resiste ao poder. Ou seja: “a força do lado de fora não para de subverter, de derrubar os diagramas.” (DELEUZE, 1991, p.101).

No entanto, o fora constitui uma linha invivível. É preciso, pois, torná-la vivível, mas isso só será possível se se conseguir dobrar a linha, constituindo um dentro que nada mais é do que o dentro do próprio fora (a invaginação). O fora não é uma linha fixa, mas uma “matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras.” (DELEUZE, 1991, p.104) e, por isso, pode se curvar, constituindo um dentro onde se pode viver. Se a linha do fora é dobrada, é justamente para torná-la vivível, habitável, porém não se perde com isso a sua vitalidade. Ela é apenas dobrada, num dentro que não deixa de ser o próprio fora. Deleuze diz que

Por mais terrível que seja essa linha, é uma linha de vida que não se mede mais por relações de forças e que transporta o homem para além do terror. Pois, no local da fissura, a linha forma uma fivela, ‘centro do ciclone, lá onde é possível viver, ou mesmo onde está, por excelência, a Vida’ (...) A vida nas dobras (...) é tornar-se senhor de sua velocidade, relativamente senhor de suas moléculas e de suas singularidades, nessa zona de subjetivação: a embarcação como interior do exterior. (DELEUZE, 1991, p.130).

## Dobrar o sujeito: a despersonalização da subjetividade através do pensamento do fora

Foucault submete a interioridade a uma crítica radical. No entanto, se o interior deve ser abominado por um pensamento que se quer ao lado da vida, nem por isso deixa de haver um lado de dentro, “que é mais profundo do que todo mundo interior, assim como o lado de fora é mais longínquo do que todo mundo exterior.” (DELEUZE, 1991, p.104). Por ser móvel, o lado de fora forma dobras e pregas que constituem o seu lado de dentro. Em outras palavras, o dentro *do* fora. Gilles Deleuze mostra como na obra de Foucault o duplo é uma inquietação constante. Entretanto, o duplo é entendido aqui como a dobra do lado de fora, e não como uma projeção do interior, ou seja, segundo Deleuze o duplo “não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não eu.” (DELEUZE, 1991, p.105).

Em *As palavras e as coisas*, afirma Deleuze, Foucault procura mostrar como há sempre um lado de dentro do pensamento, que é justamente o que não pensa e não pode pensar. Desta forma, o impensado também faz parte do fora, pois está no centro do pensamento, é a sua dobra, o seu lado de dentro. Ao invocar o infinito, a Era Clássica assinalava o impensado; o mesmo fazia o século XIX, ao transformar, nas dobras do pensamento, as dimensões da finitude. “Ora é a dobra do infinito, ora a prega da finitude que dá uma curvatura ao lado de fora e constitui o lado de dentro.” (DELEUZE, 1991, p.104), diz Deleuze. O dentro não é senão a prega do fora, como se o navio fosse a dobra do mar. O que pertence ao lado de fora é a força e ela se caracteriza por sua relação com outras forças, por seu poder de afetar e de ser afetada. Quando o fora se dobra, constituindo suas pregas, o que ocorre é uma relação da força consigo mesma, um poder de se afetar, um afeto de si por si. Tudo se passa, então, como se

as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria. (DELEUZE, 1991, p.107).

Esse processo da força de se autoafetar é precisamente o que Foucault entende por subjetivação. Trata-se neste processo, segundo Deleuze, “de uma relação da força consigo (ao passo que o poder é a relação da força com outras forças), trata-se de uma ‘dobra’ da força. Trata-se da constituição de modos de existência” (DELEUZE, 1998, p.116). Subjetivar é construir pregas, é vergar a força, dobrar o lado de fora.

Ainda segundo Deleuze, são quatro as pregas responsáveis pela subjetivação: a primeira diz respeito a nossa parte material que vai ser cercada, presa na dobra. Para os gregos, o corpo e seus prazeres; para os cristãos, a carne e seu desejo. A segunda é a da relação de forças, pois é sempre segundo uma regra singular que a relação de forças se dobra para afetar a si mesma. A terceira é a do saber, ou a prega da verdade, por constituir uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal para todo saber, para todo conhecimento. A quarta e última prega é a do próprio lado de fora, que constitui o que Blanchot chamava uma “interioridade de espera”. “É dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento.” (DELEUZE, 1991, p.112).

Curvar a força – ou subjetivar – é fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças. Curvar a força é resistir, é ultrapassar o poder. Esse movimento de dobrar a força sem que ela deixe de ser força é buscada por Foucault nos gregos. Eles foram os primeiros a relacionar a força consigo mesma sem deixa-la perder sua propriedade de força, afinal, quem poderia pretender governar os outros se não governa a si próprio? Os gregos inventaram o sujeito; mas não como uma determinação universal, e sim como o produto de uma subjetivação, de uma prega.

É preciso deixar bem claro, principalmente para aqueles que dizem que Foucault primeiro matou o sujeito para depois ressuscitá-lo, que a palavra sujeito, aqui, não é usada como sinônimo de pessoa ou identidade. “É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica.” (FOUCAULT, 1982, p.7). Quando ele fala de sujeito, está falando, na verdade, de um produto da subjetivação. E Deleuze concorda: “penso até que a subjetivação tem pouco a ver com um sujeito. Trata-se antes de [...] uma individuação operando por intensidades, campos individuados e não pessoas ou identidades.” (DELEUZE, 1998, p.116-117). Nada aqui tem caráter de unidade, interioridade, nem universalidade. Trata-se de um *processo* de subjetivação, ou de um Si, no sentido da relação da força consigo mesma. Exatamente porque não há um sujeito prévio, a subjetividade deve ser produzida. Vergar a força, como fizeram os gregos, é, portanto, constituir novos modos de existência, novas subjetividades.

A relação da força consigo mesma é o que cria a existência. Agora, não se trata mais de regras codificadas (relações entre formas) como no saber, nem de regras

coercitivas (relações entre forças) como no poder, mas de regras facultativas (relação a si) que produzem a existência como obra de arte. Existir é, portanto, resistir. Nesse sentido, a subjetivação é em Foucault uma questão ética por excelência. Dobrar a força é, na verdade, um gesto ao mesmo tempo ético e estético: constituir novos modos de existência e constituí-los como obras de arte. Foucault propõe assim uma nova ética:

Não a ética da transgressão, mas a ética do constante descompromisso com formas constituídas de experiência, de libertação pessoal para a invenção de novas formas de vida. (RAJCHMAN, 1985, p.36).

Vale ressaltar, por fim, a distinção fundamental entre ética e moral. Enquanto a moral diz respeito às regras coercitivas do poder e às regras codificadas do saber, a ética diz respeito às regras facultativas da subjetivação. A ética concerne às práticas de si, ao “conduzir-se”. Construir relações consigo que resistam aos códigos do saber e do poder. Criar novos estilos de vida, portanto, são princípios éticos. Além disso, a ética em Foucault não está separada da estética. Constituir *modos* de existência dobrando a força é fazer da linha do fora uma arte de viver. “Dobras e desdobras, é isto sobretudo o que Foucault descobre em seus últimos livros como sendo a operação própria de uma arte de viver (subjetivação).” (DELEUZE, 1998, p.138).

A dobra do lado de fora constitui o Si, a subjetivação e, por isso, é uma dobra ontológica. Podemos, então, afirmar serem três as ontologias foucaultianas: a ontologia do saber, a ontologia do poder e a ontologia do si. No entanto, é preciso considerar que essas ontologias não são universais, uma vez que estão restritas às condições de luminosidade e de enunciado de cada época. A cada uma das ontologias corresponde uma das questões seguintes: Que sei eu? Que posso eu? Quem sou eu? Ademais, é preciso ressaltar que se Foucault analisa diferentes épocas do pensamento ocidental, é, contudo, com o presente que ele está realmente preocupado. O que lhe interessa é responder às perguntas: Que podemos ver e enunciar *hoje*? Que poderes é preciso enfrentar e quais são nossas possibilidades de resistência *hoje*? Quais são nossos modos de existência, nossos processos de subjetivação *hoje*?

### Referências bibliográficas

BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

Dobrar o sujeito: a despersonalização da subjetividade através do  
pensamento do fora

- \_\_\_\_\_. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento do exterior*. São Paulo: Princípio, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Estética: Literatura e pintura, música e cinema – Coleção Ditos e Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

**SEMÂNTICA FILOSÓFICA: DIÁLOGO ENTRE FREGE E WITTGENSTEIN,  
A PARTIR DAS OBRAS *SOBRE O SENTIDO E A REFERÊNCIA E TRACTATUS***

Edivaldo Simão Freitas<sup>4</sup>

**Resumo:** Este trabalho é uma tentativa de fazer uma exposição acerca da Semântica filosófica. Perpassaremos desde os estudos que deram origem à reviravolta linguística na Filosofia da linguagem, com Frege e Wittgenstein, embora se saiba que houvera outros pensadores (Russell, Carnap e Quine) também participantes desse movimento: fazendo surgir uma das vertentes metodológicas analíticas denominada de *Filosofia da Linguagem Ideal*. Aqui frisaremos apenas as discussões teóricas apresentadas por Frege e Wittgenstein, tentando culminar num diálogo que possa apresentar um esboço de seus pensamentos.

**Palavras-chaves:** Frege, Wittgenstein, Semântica, Significado.

**PHILOSOPHICAL SEMANTIC: DIALOGUE BETWEEN FREGE AND  
WITTGENSTEIN, FROM THE WORKS *ON THE SENSE AND THE  
REFERENCE AND TRACTATUS***

**Abstract:** This work is an attempt to make a presentation about the philosophical semantics. We will run through the studies which led to the linguistic turn in the language philosophy, with Frege and Wittgenstein, although it is known that there have been other thinkers (Russell, Carnap and Quine) who also took part of this movement: making emerge one of the analytical methodological aspects called *Philosophy of the Ideal language*. Here we will highlight only theoretical discussions presented by Frege and Wittgenstein, trying to culminate in a dialogue able to present an outline of his thoughts.

**Key-words:** Frege, Wittgenstein, Semantics, Meaning.

---

<sup>4</sup> Mestrando em Filosofia – UFC. Bolsista da CAPES. Graduado em Letras (2011) e Filosofia (2015) – UFC. Graduando em Artes Visuais – UECE. E-mail: edyinaudivel@hotmail.com.

## 1. INTRODUÇÃO

A semântica filosófica goza de grande prestígio entre os pensadores analíticos. Embora se perceba uma distinção de parâmetros metodológicos entre linguistas e filósofos, é coerente afirmar que ambos se debruçam constantemente em torno da temática deste artigo: a semântica.

Mais precisamente, será objetivo deste artigo expor um esboço acerca da semântica filosófica, visto que nossa justificativa sobre a reflexão da noção significado se dá pela relevância que os filósofos Frege e Wittgenstein alavancaram em torno dele. Daí que com suas teorias eles puderam dar origem ao que se conhece hoje na filosofia analítica como movimento da reviravolta linguística.

## 2. SEMÂNTICA FILOSÓFICA: FREGE E WITTGENSTEIN

### 2.1 - A contribuição de Frege: teoria da referência

Quando nos referimos a grandes contribuições durante o século XX à filosofia da linguagem, bem como aos campos da lógica, e sem esquecer a teoria do significado ou semântica, é inquestionável o legado deixado por Frege. E como assunto central e elementar de nossa discussão aqui nos cabe referi-lo como um pensador que incluiu o problema do significado no campo da linguagem natural a partir de suas tentativas de delimitar e formalizar uma teoria linguística-lógica, objetivando descartar todas as dificuldades e/ou problemas que se engendram por conta de seu conteúdo vago, polissêmico, ambíguo e eivado de imprecisão.

Nossa reflexão tomará por base sua obra denominada *Sobre o Sentido e a Referência* (SSR) (1892). Tal obra é vista por muitos estudiosos da linguagem, como marco deixado à posteridade, no que se refere ao âmbito dos estudos semânticos. Fato é que Frege realmente não postulou uma teoria do significado, ele não se preocupou em formular um tratado de semântica, analisando a estrutura e o funcionamento da linguagem como foco, mas antes como afirma Filho (2008, p. 17) buscou entender as modificações na linguagem formal utilizada na realização do projeto ao qual ele (Frege) dedicou praticamente toda sua carreira acadêmica, a saber, provar que a matemática é um ramo da lógica.

Embora Frege não viesse deveras a formular uma teoria semântica, suas problematizações na *SSR* nos encaminham à uma fundamentação teórica sobre a noção de significado em torno do sentido e da referência, fazendo dele um filósofo que discorre acerca do que circunda a linguagem. E o que se tentará aqui é apresentar de forma objetiva e clara o que Frege teorizou acerca do significado / significação, sendo assim, por meio da distinção entre sentido e referência (*Bedeutung*<sup>5</sup>) poderemos compreender sua teoria semântica.

Frege inicia sua teoria expondo a problemática acerca da natureza da identidade e/ou a relação entre diferentes objetos poderem ser denominados por um mesmo termo, nome ou sinal. Daí se seguirá a discussão acerca do sentido e referência, que em si norteará a noção de significado aqui em voga.

A distinção entre esses termos (referência / sentido) é elementar para a compreensão que constitui o âmago de sua semântica lógica. Denomina-se referência aquilo que é representado pelo sinal, isto é, o próprio objeto, e Frege caracteriza o sentido como o modo ou a maneira como esse objeto se manifesta. Veja-se então a partir dessa distinção terminológica o que Frege apresenta acerca dos *nomes próprios* e *enunciados (frases)*. Os *nomes próprios* apresentam duas funções semânticas: eles fazem referência a um objeto e exprimem um sentido. Observemos o exemplo de Frege sobre o planeta Vênus, nas expressões “estrela da manhã” e “estrela da tarde” a referência é a mesma, embora haja diversidade quanto ao sentido, estes fazem referência ao objeto. E em analogia com os *nomes próprios*, Frege também admitirá duas funções semânticas aos *enunciados (frases)*, em outras palavras, os enunciados (frases), também fazem referência e têm sentido (que é seu pensamento ou conteúdo proposicional).

Perceba-se o leitor que é o conceito de referência que cumpre o papel de valor de verdade (ou valor semântico) dos enunciados da linguagem formal de Frege. Daí que ele irá concluir que a referência (o valor semântico) de uma sentença é o seu valor de verdade. Veja-se o enunciado (frase): “A estrela da manhã é um corpo iluminado pelo sol”, aqui, se uma frase faz referência a um objeto, então este mesmo não pode ser mudado quando no enunciado substituirmos um nome por outro que tem a mesma referência, embora sentido diferente. E como assevera Filho:

---

<sup>5</sup> Como afirma Giarolo em seu artigo *Frege, Grice e o conceito de significado*: “A tradução do conceito de *Bedeutung* é bastante problemática. O sentido primordial de tal termo em alemão é *significado*, contudo, a exegese do texto fregeano aproxima tal conceito da noção técnica de *referência*.” (pág 4, 2012)

O argumento em que Frege defende a tese de que a referência de uma sentença é o seu valor de verdade se divide em três passos: (i) Frege descarta o pensamento como referência de sentenças; (ii) Frege conclui que sentenças têm referência; e (iii) Frege conclui que a referência de uma sentença é o seu valor de verdade (FILHO, 2008, p.13).

Quanto ao primeiro argumento, veja-se estas duas sentenças: *A Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo sol / A estrela da tarde é um corpo iluminado pelo sol*. Se o pensamento fosse realmente referência, não seria de todo falso admitir que ambas proposições poderiam expressar o mesmo pensamento, contudo Frege já dantes demonstrara que nomes próprios podem ter mesma referência, contudo sentidos diferentes, ou seja, pensamentos diferentes. E como bem assere Oliveira (1996) em seu livro, *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*:

O pensamento (a proposição) se muda, quando é mudado o sentido de expressões que são partes da sentença, enquanto a denotação<sup>6</sup> permanece a mesma. A denotação de uma frase depende, portanto, unicamente, da denotação dos nomes próprios nela contidos e não de seu sentido. Daí por que o pensamento não pode ser a denotação de uma frase, mas é seu sentido. A proposição ou, como diz Frege, o pensamento é sentido de uma frase (OLIVEIRA, 1996, p.64 ).

Frege dá o seguinte exemplo: *Ulisses foi desembarcado profundamente adormecido em Ítaca*. Do ponto de vista de uma investigação científica, tal frase não tem valor de verdade, porque Ulisses é um mero personagem de Homero, poeta grego. A sentença expressa um pensamento (i.e. tem um sentido), mas não tem referência. É uma sentença da ficção, e, nesse caso, nos interessa apenas o sentido. No entanto quando se trata de uma investigação científica, as sentenças têm algo a mais: todas as suas partes têm referência e a sentença completa tem um valor de verdade. Com o que fora dito podemos concluir os dois outros argumentos. Vejamos em suas palavras:

O fato de que nos preocupamos com a referência de uma parte da sentença indica que admitimos e exigimos uma referência para a própria sentença. O pensamento perde valor para nós tão logo reconhecemos que a referência de uma de suas partes está faltando. Estamos assim justificados por não ficarmos satisfeitos apenas com o sentido de uma sentença, sendo assim levados a perguntar também por sua referência. Mas por que queremos que cada nome próprio tenha não apenas um sentido, mas também uma referência? Por que o

---

<sup>6</sup> Oliveira usa esse termo no lugar de referência.

pensamento não nos é suficiente? Porque estamos preocupados com seu valor de verdade. (FREGE, 2009, p. 138)

É interessante ainda frisar o que conclui Moreira em seu artigo *Sentido nas perspectivas de Frege e de Wittgenstein (2011)*:

A lógica estabelece regras sintáticas que determinam as sentenças bem formadas. Essas, quando bem construídas sintaticamente, contêm um sentido, que Frege denomina como pensamento. Desse modo, o pensamento é uma exigência mínima para todo e qualquer discurso. É porque tem sentido que um discurso gera comunicação, possibilitando a interação linguística entre os indivíduos (MOREIRA, 2011, p. 6).

E diz-nos ainda que a distinção feita por Frege resulta num discurso que pode ou não exigir a referência, contudo todo discurso precisa de sentido. Como exemplo, vemos o caso dos discursos poéticos e científicos já mencionados pelo próprio Frege.

Mas há ainda um elemento a considerar na teoria de Frege: a Representação / ideia (*Vorstellung*). Em suma, só podemos falar de algo no mundo, de um objeto, dando-lhe uma descrição. Isso é o sentido. Mas o objeto permanece lá, e essa é a referência. E, no interior de cada consciência, os indivíduos farão representações (ou ideias) distintas desse objeto.

Portanto, quando Frege fala de representações ou ideias, ele está falando de impressões que os falantes têm acerca de um mesmo objeto referido, o que quer dizer que subjetivamente cada pessoa tem uma particular impressão acerca de algo, isto é, uma imagem interna, daí que a imagem é geralmente embebida em sentimentos e contingências, por isso nem sempre a mesma representação ou ideia é associada ao mesmo sentido, ainda que pra uma única pessoa. Portanto a representação ou ideia é subjetiva.

## 2.2 A contribuição de Wittgenstein: da ontologia à teoria afigurativa

Tem-se como momento da reviravolta linguística, juntamente com as obras de Frege e Russell, a publicação da obra aqui a ser discutida: *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>7</sup>. Emuitas são as indagações que giram em torno do *TLP*, concernentes ao

<sup>7</sup> Como assere Marques (2005): “‘Tratado lógico filosófico’: o título em latim, sugerido pelo filósofo inglês G.E. Moore, foi adotado a partir da edição inglesa, de 1922”.

âmbito da linguagem. Entenda-se de antemão linguagem como um conjunto de propriedades elementares linguísticas – nomes, proposições – que combinados e estruturados entre si desencadeiam o processo de significação / significado, capazes de evocar outros objetos, e aos diversos contextos situacionais que engendram a realidade do mundo. E essas propriedades da linguagem possuem elementos que são comuns a todas elas, sendo um deles o caráter representativo, i. e., a capacidade de representar algo exterior a elas. Sendo assim, é necessário admitir duas condições: a) aquilo que representa deve distinguir-se daquilo que é representado, podendo deste modo discriminar o linguístico do não-linguístico; e b) entre o representante e o representado deve haver algo de semelhante.

Pertencerá à linguagem apenas os elementos linguísticos, e o que não for de caráter linguístico será deixado de lado. Essa condição pode ser compreendida de dois modos divergentes: o primeiro modo admite que as características da linguagem não são constituídas pelos elementos materiais (letras do alfabeto, símbolos), senão por um conjunto de funções, havendo de ter no ato representacional uma desigualdade entre a função do representante e a função do representado. Já o segundo modo: admite uma distinção em sua característica dos outros modos representacionais apontados anteriormente, como faz Wittgenstein no *TLP*: atribuir à representação linguística o caráter lógico (MORENO, 2000, p. 15). E como afirma Moreno (2000) à luz do *TLP*: “Podemos dizer, então que a linguagem é um conjunto de funções caracterizadas por sua natureza lógica.”.

Quanto à segunda condição para representatividade, i. e., ter que haver semelhança entre o representado e o representante, tal condição assevera que não pode haver relação representacional entre duas realidades totalmente distintas. Ela que nos proporciona o elemento comum entre todas as propriedades linguísticas, e esta com o conjunto dessas propriedades, i. e., o fenômeno linguístico (a linguagem) e o mundo, em sua completude. Desse modo, há de se ter dois âmbitos contextuais distintos, mas complementares, concatenados a esse elemento comum: a formulação ontológica, e a teoria da proposição ou da (a)figuração. Ou seja, quando analisamos a articulação interna do mundo e da linguagem e identificamos aquilo que há de comum aos dois âmbitos, isso nos oferece uma oportunidade de entender a relação de representação exercida pelo fenômeno linguístico. Veremos a seguir alguns traços gerais contitudísticos da obra, e conseqüentemente trataremos de por em questão a inter-

relação do âmbito ontológico com o linguístico para uma compreensão da teoria do significado no *TLP*.

Quanto ao que concerne à estrutura da obra, Wittgenstein de fato não estava preocupado em escrever um tratado. A estrutura do *TLP* assemelha-se a um emaranhado de aforismos, os quais estão concatenados mediante uma distribuição dos pensamentos, e são demarcados com numerações em ordem de reflexão. No entanto, é possível perceber que o autor engendrou, sem arbitrariedade, um peso lógico referente à importância que cada proposição tem dentro da obra. Pode-se destacar em ordem de importância as seguintes proposições: 1. O mundo é tudo que é o caso. / 2. O que é o caso, o fato, é o subsistir de estados de coisas. / 3. A figuração lógica dos fatos é o pensamento. / 4. O pensamento é a proposição com sentido. / 5. A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função da verdade de si mesma.). / 6. A forma geral da função de verdade é:  $[\rho, \xi, N(\xi)]$ . Isso é a forma geral da proposição. / 7. Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

As proposições recebem essa organização como forma de poder ajustar a reflexão da sequência de cada ponto filosófico. O livro em si, em linhas gerais está norteado da seguinte maneira: formulação de um princípio com fundamentações ontológicas, teoria da (a)figuração, que a partir daí resulta numa teoria de proposições, e por fim a natureza dessas mesmas no âmbito da lógica e matemática, desencadeando suas reflexões sobre o inefável (indizível) das proposições e o significativo mostrado por elas. (MARQUES, 2005, p. 11-14).

No *TLP* é concebida uma ontologia que é apresentada nos primeiros trechos aforismáticos, ou melhor dizendo, nas primeiras proposições (de 1 a 2.063). Tal ontologia passa a vir a ter afirmação filosófica mediante uma conformidade com a teoria da (a)figuração (esta a vir ser discutida mais a frente). E por conta de um paradigma da teoria do significado ou mais precisamente um modelo de abordagem semântica na obra, assevera-se que Wittgenstein nas primeiras assertivas propositivas objetiva formular propriedades metafísicas que caracterizam a realidade. Ao caracterizar a realidade, ele já prepara o caminho para explicar como é possível que proposições contenham um significado, isto é, um valor semântico, e possam ter um escopo de compreensão mediante uma apreensão do sentido expreso.

Wittgenstein nos apresenta o mundo e seus componentes, denominados de fatos, i. e., o que ocorre. Além disso, mostra que os fatos, por sua vez, são constituídos de objetos conectados, não separados em si e nem isolados um do outro. Todavia são os

fatos que constroem a realidade desse mundo, não os objetos que são ligados pela existência dessa conexão (os fatos). Esses elementos determinantes (fatos) que formam o mundo e permitem um acesso de comunicação a ele, são componentes estruturais complexos, diferentemente dos objetos que são componentes estruturais simples; ou seja, o mundo somente torna-se expresso e pensado por meio dos fatos, contudo a existência dele não quer dizer de um fato único e particular, mas o mundo é um conjunto de fatos particulares. Quer dizer: o fato, a possibilidade do estado de coisas, a conexão entre os objetos (coisas), são uma e única conceituação teórica elementar. Tais objetos compõem esse estados de coisas, e também determinam as ligações possíveis entre eles e os objetos, daí que “sem estados de coisas uma proposição poderia não ter sentido, ou seja, poderia não apresentar como as coisas estão na realidade caso fosse verdadeira” (CARMO, 2009, p. 25), e como bem assevera Moreira: “se na linguagem o que faz uma proposição ter ou não sentido é a concatenação de seus nomes, na ontologia o que faz um estado de coisas ser ou não ser um fato é a maneira como ele é constituído” (MOREIRA, 2009, p. 42). Essas são reflexões acerca do que está contido nos primeiras frases, que à primeira vista parecem um tanto místicas e enigmáticas, constituindo seus princípios para uma tese ontológica.

Como afirma Marques (2005), há outros princípios, ligados ao âmbito semântico ou da significação, que caminham em paralelo com os princípios ontológicos. Um deles assevera que nomes só possuem referência, i.e., denotação, quando ligados às proposições. Ou seja, como no mundo os objetos só possuem existência ligando-se a outros objetos por meio de outros elementos (nos fatos), também somente nomes ligados a outros nomes numa relação sintática no interior de um signo proposicional podem fazer referência às coisas. Ou seja, se nome e objeto compartilham um caráter lógico e funcional, poderá aqueles quando em coerência aos fundamentos sintáticos, os quais organizam sua forma, também garantir o sentido no interior do signo proposicional, pois “postular a possibilidade de signos simples é postular a determinabilidade do sentido”. Ou seja, o que confere a uma proposição ser constituída de significado, independente do fato correspondente ocorrer ou não, é a existência de elementos simples constitutivos de sentido.

Ao delimitarmos os traços limítrofes do discurso da significação / significado, paralelamente delimitamos os traços limítrofes do pensamento, tendo em mente que estes não são mais que discursos que contém elementos proposicionais significativos,

isto é, a própria linguagem é o instrumento de delimitação do pensamento. Constitui-se então o objetivo central do *TLP*.

O cerne do discurso tractariano consiste em determinar as pressuposições de possibilidade de constituição dessas proposições, que nos permita reconhecer o que há de comum entre elas. Se tal fato acontecer, pode-se afirmar que, em última instância pode-se conhecer a essência que constitui essas proposições, em outras palavras, determina-se os limites da linguagem, ou seja, daquilo que pode ser dito. E caso se possa alcançar os pressupostos que condicionam nosso conhecimento aos limites referentes ao fenômeno da linguagem bem como a essência das proposições internas a ela, assim também poderemos tornar explícito os traços limítrofes do significado dessa mesma linguagem no mundo. Daí que o sentido de uma frase não é conferido pela associação de sentido contido nos próprios termos linguísticos que a estruturam formalmente. Nome e palavra no *TLP* são uma coisa só, nomes formam enunciados proposicionais, palavras formam frases. Embora os nomes (palavras) não possam ter sentido, eles contém denotação. Vejamos o que afirma Wittgenstein: “Só a proposição tem sentido, é só no contexto da proposição que um nome tem significado”. (§ 3.3).

Segundo Wittgenstein, a realidade é figurada pela proposição, isto é, a proposição contém em si mesma um paradigma da realidade (ou o mundo). Por isso é que elas são dotadas de sentido, porque representam e/ ou apresentam algo transcendente<sup>8</sup>, e quando compreendidas, torna-se claro sua possibilidade de delimitar e identificar aquilo a que se referem. Em outras palavras, ela projeta funcionalmente por meio de símbolos uma coisa referente qualquer, denotando-a com precisão, e divergindo umas de outras (proposições), em poucas palavras: uma proposição que contém significado não somente denota algo, como também define com rigor linguístico os objetos da realidade no mundo.

Para o filósofo vienense a proposição deve se restringir a uma afirmação positiva ou uma afirmação negativa, caso queira projetar uma realidade substancial no mundo, descrevendo-a e delimitando-a em seu contexto linguístico. E ao alcance de ser entendida pode-se de antemão saber o caso de sua verdade. Dessa maneira o sentido se tornará compreendido quando essa mesma proposição significativa, quando dotada de valor de verdade (seja ela verdadeira ou falsa), é uma apresentação ou figuração de uma configuração possível do mundo, ou seja, “sabemos que a situação existe, se a proposição for verdadeira”(MARQUES, 2005, p. 18). Embora seja apreendido o sentido

---

<sup>8</sup> Distinto de transcendental.

de uma proposição, não significa isto que é preciso determinar seu valor de verdade para que haja compreensão dela, mas sim em primeira instância deve-se haver compreensão da proposição, para posteriormente se poder verificar o valor de verdade (verdadeiro ou falso).

As figurações de proposições são constituídas de partes elementares que se conectam de algum modo, e essas mesmas partes figuram a realidade, sendo esta de alguma situação possível. O filósofo vai dizer que existem entre essas partes elementares coordenações, denominadas de afiguradoras, que as ligam aos objetos denotados, podendo dessa forma tocar a realidade. Contudo as situações não precisam ter estatuto de existência real para poderem descrever o mundo, oferecendo um sentido daquilo que denotam por meio de figurações. Quanto à função semântica da figuração, basta que esta mesma possua a mesma forma da realidade, por isso ele afirma que há possibilidade desta afigurá-la por que a possui em sua forma.

Para fixar semanticamente a relação das (a)figurações com os seus objetos denotados na realidade do mundo, Wittgenstein exige teoricamente que se pressuponha a existência de proposições elementares constituídas apenas de signos simples, não tendo elas dependência de outras proposições (complexas), sem paralelo com valor de verdade destas.

Para Wittgenstein, o sentido é determinado com a postulação do caráter de possibilidade dos signos simples. Ou seja, admiti-los é asseverar a existência de elementos linguísticos que funcionam única e exclusivamente como símbolos ou representantes no fenômeno linguístico, i. e., na linguagem das coisas reais no mundo. Enquanto os signos simples (ou nomes) tem função de designar as coisas da realidade, as proposições, através de configurações propositivas, descrevem os fatos, embora se saiba que Wittgenstein afirma uma forma lógica que dá condição ao sentido. O que é essa forma lógica, senão aquilo que abarca, portanto, as precondições mais gerais para a possibilidade da representação simbólica e, particularmente, a da representação linguística. Daí se entender que a lógica é uma condição do sentido. As proposições produzidas pela forma lógica retratam determinados fatos do mundo e a condição para que possam fazer é possuírem a mesma forma dos fatos que retratam, isto é, que a forma lógica seja a forma idêntica da realidade. Ora, por meio da linguagem, compreendemos o mundo; por meio da estrutura lógica da linguagem, podemos compreender a estrutura lógica do mundo; ou seja, a lógica, através da forma lógica, constitui-se no elo que liga a linguagem e o elemento externo da realidade: o mundo.

Semântica filosófica: diálogo entre Frege e Wittgenstein,  
a partir das obras *Sobre o sentido e a referência* e *Tractatus*

No entanto é preciso atentar que, ao modo de Frege, Wittgenstein diferencia *sentido* e *significado*, enquanto o primeiro conecta-se à proposição, este se relaciona com o signo simples. Dessa forma é garantida a existência dos objetos para que se possa então assegurar a função semântica dos nomes. E como bem diz Marques (2005): “dessa distinção das funções semânticas exercidas por nomes e pelos signos proposicionais depende toda a teoria tractariana da significação linguística”.

### Considerações Finais

Nota-se que Frege admitia a subsistência de entidades intermediárias às palavras e os objetos, que são explicitadas linguisticamente por expressões denotativas, para explicar o valor informativo de proposições de identidade. Para evitar o problema que se levanta com o diferente caráter informativo de duas afirmações de identidade que contenham termos coreferenciais, Frege distingue o referente (*Bedeutung*) de um nome do seu sentido (*Sinn*). O sentido de um termo contém o modo de apresentação da sua referência. E o terceiro elemento dessa distinção teórica seria a ideia ou representação que seria a particularidade subjetiva do sujeito em relação ao sentido de um objeto, i. e., o objeto terá variadas representações ao seu sentido conforme a mentalidade significativa do sujeito. Já Wittgenstein mostrou na sua teoria no *TLP* que a relação entre a sentença e o estado de coisas é uma função tanto do que no mundo pode ser fato, como do que na proposição pode ser formulado como descrição ou asserção de tal fato. Daí há uma correspondência entre linguagem e realidade como condição para a compreensão do significado.

### Referências bibliográficas

CARMO, Juliano S. do. *Linguagem e realidade no Tractatus Logico-philosophicus*, Porto Alegre, 2009. (Dissertação extraída da biblioteca virtual da PUCRS)

COSTA, C. F. *Wittgenstein: a semântica implícita*. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, Nº 5, Novembro, 1991.

FILHO, Abílio Rodrigues. *Frege e a filosofia da linguagem*. 2008. Disponível em <[http://www.ufsj.edu.br/portal2repositorio/File/vertentes/Vertentes\\_33/abilio\\_rodrigues.pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2repositorio/File/vertentes/Vertentes_33/abilio_rodrigues.pdf)> acesso em: 01.03.2016

FILHO, Raul F. Landim; *Sentido e Verdade no Tractatus de L. Wittgenstein*. Conferência realizada na UNICAMP no Encontro de Filosofia das Ciências em novembro, 1979. Disponível em <file:///C:/Users/francisco%20jos%C3%A9/Downloads/2156-7916-1-PB.pdf> acesso em: 01.03.2016

FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução: Paulo Alcoforado. São Paulo: editora da USP, 2009.

GIAROLO, Kariel Antonio; *Frege, Grice e o conceito de significado*. Disponível em [http://www.academia.edu/3669467/Frege\\_Grice\\_e\\_o\\_Conceito\\_de\\_Significado](http://www.academia.edu/3669467/Frege_Grice_e_o_Conceito_de_Significado) acesso em: 01.03.2016

MARQUES, Edgar; *Wittgenstein & o Tractatus*. Rio de Janeiro: editora Zahar, 2005.

MIGUENS, Sofia. *Filosofia da linguagem: uma introdução*. Editora: FLUP, Porto, 2007

MOREIRA, Jorge Henrique Lima. *Sentido nas perspectivas de Frege e de Wittgenstein*. Revista Entre-palavras, v. 1, p. 117-128, 2011

MORENO, Arley R.; *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. São Paulo: editora da Universidade de Campinas, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo A. de; *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: editora Loyola, 1996.

PEARS, David; *As ideias de Wittgenstein*. Tradução: Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: editora Cultrix, 1973.

PINTO, Paulo Roberto Margutti; *O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação*, Minas Gerais: revista Filosofia Unisinos, vol. 5, nº 8, 2004, p. 81-104.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.

## O HOMEM E O MUNDO: UMA BREVE INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA SARTREANA

Emanuel Lucas de Sousa Nobre<sup>9</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo apresentar, em linhas gerais, a maneira que o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) reflete a condição existencial do homem e do mundo, bem como a relação entre estas duas dimensões, pensadas pelo autor como antinômicas. Para tanto, utilizarei como referência nodal a obra *O Ser e o Nada* (1943), onde Sartre apresenta esta condição em termos ontológicos: o homem aparece por meio da categoria *para – si*, a negação absoluta das predicções do Ser e, paradoxalmente, uma busca perpétua dos mesmos predicados (fuga do Ser ao Ser); e o mundo como *em-si*, estático, onde Ser e existir coincidem.

**Palavras-Chave:** Ontologia. Homem. Mundo. Liberdade. Consciência.

## MAN AND THE WORLD: A BRIEF INTRODUCTION TO SARTREAN ONTOLOGY

**Abstract:** The present work aims to present, in general terms, the way in which the French philosopher Jean - Paul Sartre (1905 - 1980) reflects the existential condition of man and the world, as well as the relation between these two dimensions, thought by the author as antinomies. To do so, I will use as a nodal reference the work *Being and Nothingness* (1943), where Sartre presents this condition in ontological terms: man appears by means of the *para* category, the absolute denial of the predications of Being and, paradoxically, a Perpetual search for the same predicates (escape from Being to Being); And the world as in-itself, static, where Being and existing coincide.

**Keywords:** Ontology. Man. World. Freedom. Consciousness.

---

<sup>9</sup> Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pesquisador e coordenador do Grupo de Estudos em Biopolítica e Estado Penal (UECE). E-mail: [emanuel-lucas@live.com](mailto:emanuel-lucas@live.com).

O homem e o mundo:  
uma breve introdução à ontologia sartreana

### Breve consideração inicial

Segundo Cox<sup>10</sup>, o ponto crucial de toda a filosofia de Sartre e, portanto, imprescindível a qualquer estudo acerca do autor é o seu relato sobre a relação entre o ser e o não-ser exposto na obra *OSer e o Nada* (1943). A importância dessa relação se dá pelo fato dela expressar, a nível ontológico, os modos de existência do mundo e do homem; categorias basilares no pensamento sartreano.

Examinando o relacionamento entre o ser e o não ser fica explícito o status da negação como foi concebido por Sartre. Tornar explícita a visão de Sartre sobre a negação é importante para o objetivo maior de deixar explícita sua visão da consciência, pois a consciência, concebida por ele, é fundamentalmente um não-ser em relação ao ser que existe como uma negação do ser.<sup>11</sup>

Portanto, intentamos aqui fazer uma exposição concisa não de toda ontologia sartreana – que implica categorias que não são tão significativas ao referido trabalho, tais como Corpo, Temporalidade, etc. – mas exatamente desta relação entre ser e não-ser que é, fundamentalmente, a expressão do ser do mundo e do ser da consciência humana<sup>12</sup>, respectivamente, e que fomenta o argumento de Sartre acerca da liberdade. “É uma lei ontológica a de que não há senão dois tipos de existência: a existência como coisa do mundo e a existência como consciência”<sup>13</sup>

### 1 Modos de existência: em-si e para-si

A base da ontologia sartreana, ou seja, a relação entre ser e não-ser, é uma oposição direta a esta mesma relação concebida pelo filósofo alemão G.W.F Hegel

---

<sup>10</sup> Gary Cox, professor de filosofia e pesquisador em Sartre associado à universidade de Stanford, Inglaterra.

<sup>11</sup> COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2010, p. 18.

<sup>12</sup> Sobre esta afirmação é necessário adiantar que Sartre recusou, veementemente, que a sua descrição do ser da consciência humana fosse interpretada como uma essência metafísica. Tal termo indica apenas a estrutura comum a toda consciência humana, estrutura que possibilita ao humano traçar sua trajetória de maneira singular e livre, sem pressupor ou implicar qualquer determinismo universal.

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Traduções de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto, Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 90.

(1770 – 1831) na sua obra *A Ciência da Lógica*: influenciado pelo physikoi Heráclito<sup>14</sup>, Hegel é categórico ao afirmar que o puro Ser e o puro Não-Ser não passam de abstrações do entendimento, ausentes de determinação e conteúdo; o verdadeiro princípio de realidade (princípio lógico) é o devir, unidade sintética entre ser e não-ser. Segundo Hegel:

[...] o ser e o nada são abstrações sem verdade, o primeiro elemento verdadeiro é o devir. O entendimento separa a ambos como verdadeiros e de valor; a razão, pelo contrário, reconhece um no outro, que num está contido o seu outro – e assim o todo, o absoluto deve ser determinado como o devir<sup>15</sup>.

Sartre argumenta que o equívoco lógico de Hegel foi considerar o ser e o não-ser contemporâneos e interdependentes, quando na verdade o ser possui uma precedência lógica em relação ao não-ser: “[...] logicamente, o nada é subsequente ao ser, pois é primeiramente posicionado, e depois negado”<sup>16</sup>. O não-ser, deste modo, tem que ser a negação de um ser que está logicamente posicionado antes da negação. “[...] Quando Hegel escreve, ‘(O Ser e o Nada) são abstrações vazias, uma é tão vazia quanto a outra’, ele se esquece de que o nada é nada de alguma coisa”<sup>17</sup>. Portanto, o nada possui uma dependência ontológica em relação ao ser – por ser, fundamentalmente, a sua negação – porém, o mesmo não ocorre com o ser, que não pode depender do que lhe é subsequente (o nada), neste caso devemos pensar o ser, segundo Sartre, como fundamentado em-si mesmo: “O ser é. O ser é em-si mesmo. O ser é o que é”<sup>18</sup>; o ser é *em-si*. O em-si é a expressão ontológica do “mundo”<sup>19</sup> e a sua característica fundamental é a autoidentidade, “[...] é uma positividade total. Não conhece nenhuma outra identidade; nunca se posiciona [como é o caso da negação] como *outro-além-de-outro-ser*”<sup>20</sup>. Em suma, a única coisa que realmente pode ser dita sobre o em-si, de acordo com Sartre, é que ele é.

Um relato mais extenso é dado por Sartre sobre o não-ser que, segundo o autor, é fundamentalmente o ser da consciência humana. Diferente do em-si que possui o

<sup>14</sup> “Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética [...]. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se dá a unidade dos opostos.” – HEGEL apud *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 65-66.

<sup>15</sup> idem.

<sup>16</sup> SARTRE apud COX, Gary, op.cit., p. 20.

<sup>17</sup> SARTRE apud COX, Gary, ibidem, p. 21, 22.

<sup>18</sup> idem.

<sup>19</sup> O termo genérico “mundo” comporta todos os entes não humanos, como animais, objetos, etc.

<sup>20</sup> idem.

princípio da autoidentidade e, portanto, é aquilo que é e não aquilo que não é, o não-ser, enquanto negação do ser e ausência de autoidentidade, tem que ser: o não-ser precisa, por si só, culminar em seu ser; Sartre nomeia esta estrutura ontológica de *para-si*. O para-si ao passo que nega o ser – se caracterizando nesse estágio como fuga do ser – busca atingir, paradoxalmente, o seu ser/autoidentidade, se definindo aqui como *fuga do ser ao ser*, almejando alcançar o estágio irrealizável chamado por Sartre de *para-si-em-si*, a “[...] síntese impossível do ser-para-si e o ser-em-si”<sup>21</sup>. É através desta condição contraditória da consciência - de ser uma afirmação negada (negação perpétua de toda autoidentidade, impedindo que ela se autoaniquile deixando de ser consciência ao transformar-se em ser) e uma negação afirmada (através da negação a consciência tenta, inutilmente, transpor a sua “fissura” para tornar-se uma plenitude<sup>22</sup>) – que Sartre percebe a realidade humana como indeterminada e ambígua e, neste tom cria as personagens de seus romances e teatros. Esta carência existencial, marca indelével da condição humana, é, talvez, mais sentida e vivenciada no ato de desejar, atitude pela qual expressamos a nossa vontade comum e humana de ser Deus<sup>23</sup>: a intenção fundamental de todo indivíduo que deseja é fundir-se com o seu objeto de desejo e conseqüentemente atingir um estágio de realização plena onde não haverão mais desejos, porém, o para-si não pode atingir identidade consigo e isso faz com que o desejo seja realizado e instantaneamente superado por outros, ao invés de fixado. Segundo Cox “A carência que o para-si tem de ser é revelada pelo desejo e pelo fato de que o desejo per si, nunca pode ser satisfeito. [...] qualquer satisfação específica é imediatamente superada em relação aos próximos desejos”<sup>24</sup>.

É por meio desta argumentação ontológica que Sartre fomenta o seu discurso acerca da liberdade humana: o homem é fundamentalmente liberdade por não possuir – diferentemente do em-si – uma essência que o determine de maneira absoluta, se caracterizando, deste modo, como ausência de autoidentidade e, por conseguinte, livre para escolher de maneira autônoma e singular sua própria subjetividade. De acordo com Donnizete:

<sup>21</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>22</sup> Sobre o esforço da consciência de transpor a sua “fissura” intransponível Gary Cox comenta: “[...] é uma tentativa extra por parte do para-si para deixar de ser aquilo que não é, e não aquilo que é, e transformar-se naquilo que é”. – ibidem, p. 61.

<sup>23</sup> De Anselmo a Descartes é mantido que Deus existe como uma consciência em-si e para-si/unidade entre essência e existência (a entidade mais perfeita concebida deve ser dotada do atributo da existência); estágio perpetuamente desejado pela consciência humana, segundo Sartre, mas irrealizável por conta da “carência ontológica” já mencionada no trabalho.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 46.

O homem e o mundo:  
uma breve introdução à ontologia sartreana

[...] a absoluta liberdade ontológica advém justamente dessa distância ínfima e insuperável (nada) que não permite ao para-si coincidir consigo. Diferentemente do em-si, que é o que é, o homem precisa escolher-se para ser, e uma vez que nenhuma escolha o fará coincidir consigo (é impossível superar o nada que o separa de si), ele permanece absolutamente livre perante todas as coisas.<sup>25</sup>

Contudo, a argumentação ontológica de Sartre sobre a liberdade foi alvo de diversas críticas, dentre as quais destaco afeita por Merleau-Ponty. Segundo o autor da *Fenomenologia da Percepção* (1945), a liberdade concebida por Sartre a partir da relação entre ser e nada não consegue superar o campo da universalidade abstrata, se configurando como uma *liberdade de sobrevoos*, ou seja, que não se relaciona com as situações concretas do mundo, como a natureza, a história, etc., reduzindo a liberdade do para-si a uma liberdade solipsista que se encerra nas frágeis escolhas individuais dos sujeitos.

Independente da minha decisão de escalá-las, estas montanhas me parecem bastante altas, porque excedem a capacidade do meu corpo para escalá-las... Fundamentando-me como um objeto que pensa... existe, portanto, por assim dizer, um si natural que não se move de sua situação terrestre e que pressagia constantemente avaliações absolutas... Na medida em que tenho mãos, pés, um corpo, mantenho ao meu redor intenções que não são dependentes das minhas decisões e que afetam meu meio de uma forma que eu não escolho<sup>26</sup>.

É a partir das críticas desta natureza – e também das vivências nos principais conflitos do século XX, como a ocupação alemã na França e a instauração da República de Vichy - que Sartre irá alargar o conceito de *liberdade situada* nos seus romances e peças posteriores ao *Ser e o Nada*. A liberdade passa a ser pensada no existencialismo sartreano como indissociável de um pano de fundo histórico, social, político, econômico, etc., e as escolhas livres do para-si são escolhas a partir de uma situação concreta e não de uma condição abstrata; “[...] a liberdade não é não sei qual poder abstrato de sobrevoar a condição humana: é o engajamento mais absurdo e mais inexorável”<sup>27</sup>. Entretanto, já no seu ensaio de ontologia fenomenológica Sartre percebeu a necessidade de evitar que a sua teoria sobre a liberdade se reduzisse a uma teoria solipsista e, em função disso, adota uma categoria da fenomenologia husserliana –

<sup>25</sup>DONNIZETI, Luciano. *Filosofia, literatura e dramaturgia: liberdade e situação em Sartre*. Curitiba: Revista dois pontos, vol. 3, n. 2, 2006, p. 84.

<sup>26</sup>MERLEAU-PONTY, Maurice apud DONNIZETI, Luciano. *ibidem*, p. 88.

<sup>27</sup>CONTAT, M. e RYBALKA, M apud DONNIZETI, Luciano. *ibidem*, p. 87

categoria esta imprescindível para o desenvolvimento da noção de liberdade situada – a saber, a *intencionalidade*; a “[...] estrutura essencial de toda consciência”<sup>28</sup>.

## **2 A Intencionalidade: da superação do Solipsismo à Liberdade Situada**

O argumento ontológico acerca da consciência usado por Sartre no *Ser e o Nada* afirma, entre outras coisas, a absoluta liberdade humana: detentor de uma carência existencial insuperável, o homem precisa, constantemente, criar sua identidade livremente, processo de criação este que não envolve nenhuma determinação que preceda a sua existência (a característica fundamental do para-si é a sua incapacidade de fazer coincidir essência e existência, diferentemente do em-si). Todavia, o risco desse argumento cair em um solipsismo (impossibilidade de explicar a relação do Eu com a objetividade, pondo em xeque a própria existência do mundo para salvaguardar a existência do sujeito) era iminente aos contemporâneos do Sartre que achavam absurda a pretensão do existencialista de explicar a liberdade partindo da consciência, e não da história, das relações materiais de vida, etc., contudo, esse risco também emergiu no horizonte de Sartre ainda na elaboração dos seus primeiros escritos filosóficos (*A Imaginação* – 1936, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl* – 1939 etc.), demonstrando que não era de seu interesse passar ao largo da relação que a consciência deveria ter, dentro de sua filosofia, com as situações existências concretas e, conseqüentemente, não ignorar a possibilidade de sua teoria ontológica sobre a consciência desaguar em um solipsismo; para tanto, Sartre adota o conceito de *intencionalidade*<sup>29</sup>.

A proposição fundamental da teoria da intencionalidade consiste na afirmação de que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Isso significa dizer que a consciência não é nada, além de um vazio em si mesma, considerada fora da sua relação com o mundo, sem intencionar os infindáveis entes que a cercam, afinal, já que a consciência existe como um para-si (negação do em-si; nada em si mesma) ela precisa ser consciência de \_\_\_\_\_. Ou seja, a consciência só existe enquanto se posiciona como consciência de alguma coisa externa a si - “Como o nada-em-si, a consciência precisa ser a consciência de um mundo adjacente para ser”<sup>30</sup>. Neste sentido, é inviável

<sup>28</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Traduções de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto, Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 99.

<sup>29</sup> Na obra *Meditações Cartesianas* (1931), Edmund Husserl credita ao seu professor Franz Brentano a descoberta da *intencionalidade*.

<sup>30</sup> GARY, Cox, op. cit., p. 33.

conferir ao argumento sartreano acerca da liberdade a aporia do solipsismo, haja vista que já no *Ser e o Nada* a consciência/liberdade surge de maneira indissociável do mundo que a cerca, tratando-se aqui não de uma liberdade abstrata, mas de uma liberdade situada em um pano de fundo histórico, social, familiar etc.<sup>31</sup>; assim sendo, “não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”<sup>32</sup>. O homem se configura como liberdade plena, portanto, na medida em que, diferentemente dos outros entes que compõem o mundo, o seu ser se constitui como uma total ausência de constituição, privando-o de qualquer autoidentidade, sem, contudo, o distanciar das situações existenciais concretas.

É necessário que eu seja no mundo: eu não sou uma pura alma desencarnada que sobrevoa o mundo e o contempla de um ponto qualquer fora desse mundo. Não; eu sou esse sujeito encarnado, situado, que ocupa um lugar e um ponto de vista... No entanto, se é necessário que eu seja no mundo, se é necessário que eu esteja situado, nem por isso eu sou passivo em relação ao mundo. Ao contrário: como vimos, eu ultrapasso aquilo que me é presentemente dado... A situação, portanto, não é um constrangimento que eu padeço, pois eu a ultrapasso livremente... em vista de fins livremente escolhidos...<sup>33</sup>

Vale salientar, contra qualquer interpretação apressada, que esse “ultrapassar” mencionado por Moutinho não significa que a liberdade coincida com a plena efetivação das vontades e desejos de um sujeito em relação a uma situação, mas que eu sou livre para estabelecer os fins que possam possibilitar a superação desta situação: quando o meu país é ocupado por um exército fascista, por exemplo, eu posso escolher me aliar à resistência ou me juntar aos colaboracionistas; a tônica dessa escolha não perpassa nenhuma instância, além da minha própria liberdade.

É necessário [...] sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)”. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade [...]. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> “[...] Da mesma forma o Para-si não pode ser uma pessoa – isto é, escolher seu destino – sem ser um homem ou uma mulher, um membro de uma coletividade nacional, de uma classe, de uma família etc.” – SARTRE, Jean-Paul apud COX, Gary, *ibidem*, p. 25.

<sup>32</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações I. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naif, 2006.

<sup>33</sup> MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: a liberdade sem desculpas. Seis filósofos na sala de aula*. Organização e prefácio Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Berleandis & Vertecchia, 2006, p. 207, 208.

<sup>34</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 595.

O homem e o mundo:  
uma breve introdução à ontologia sartreana

É inegável que as situações nas quais estão inseridas as personagens dos primeiros romances e textos filosóficos de Sartre se limitam a representar vivências privadas do cotidiano, pouco dialogando com os conflitos políticos da época, contudo, é também inegável que a preocupação em conceber uma roupagem política – por exemplo, em pensar um Antoine Roquentin, que havia constatado a absoluta e nauseante contingência da vida por meio de um diálogo interno na praça de Bouville, em situações mais extremas e universalizantes, tais como uma revolução, o partido, a guerrilha, entre outros símbolos políticos do séc. XX – não tardou a surgir no horizonte teórico de Sartre<sup>35</sup>.

[...] trata-se do mesmo homem absolutamente livre, frente a objetos que podem não ser mais um cinzeiro ou uma folha em branca, mas uma metralhadora ou uma granada; a mesma liberdade que não está em situação no mundo dos cafés ou quartos solitários, mas no mundo da ocupação, da resistência, do pós-guerra. A situação se amplia, toma ares de história real<sup>36</sup>.

A teoria da intencionalidade é importante não só para entendermos como Sartre pensou a relação do homem com o mundo, mas, sobretudo, para entendermos – pelo menos de maneira um pouco superficial - em quais termos Sartre pensou este mundo no qual o homem “sem conteúdo” está inserido e que dele extrai suas mais variadas percepções: no desdobramento teórico da ideia de *consciência intencional* surge o conceito de *objetos intencionais*<sup>37</sup>, que são todas as coisas que minha consciência pode aferir seja através da imaginação, da emoção, da percepção, etc., ou seja, é tudo o que é a consciência dele. A característica nodal de um objeto intencional é que ele é autoindicativo, isto é, não existe nada relativo a ele para além das suas aparências (fenômenos), as atuais e possíveis<sup>38</sup>; e é exatamente a soma das aparências do ente – e não algo que se mantém velado, uma essência oculta – que constitui sua identidade.

---

<sup>35</sup> A diferença cronológica que separa a publicação da obra “A Náusea” da publicação da coletânea de contos “O Muro” é de apenas um ano (1938-1939): enquanto a primeira obra não ultrapassa as situações particulares do cotidiano de Roquentin, a segunda, por meio do conto homônimo, retrata o relacionamento entre política e liberdade, situação e contingência, por meio do personagem anarquista Pablo Ibbieta que, mesmo no mais profundo encarceramento, tem a mesma constatação de Roquentin: “[...] a existência não é necessidade.” – SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 175.

<sup>36</sup> DONIZETTI, Luciano, op cit., p. 92.

<sup>37</sup> Ao me referir à ideia de objeto intencional não intento me alongar nas questões acerca da percepção presentes no *Ser e o Nada* e obras precedentes, mas apontar uma característica da realidade que esta ideia comporta em si, a saber, a noção que a realidade não possui nenhum fundamento – oculto – metafísico.

<sup>38</sup> Tomemos como exemplo uma moeda: é impossível na nossa experiência cotidiana apreendermos, de uma vez só, a totalidade de moeda. Ao invés disso, percebemos uma face da moeda enquanto ignoramos a outra; esta se mantém como fenômeno possível.

As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. A força, por exemplo, não é um conatus metafísico e de espécie desconhecida que se disfarçasse detrás de seus efeitos (acelerações, desvios, etc): é o conjunto desses efeitos... Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser [...], o ser de um existente é exatamente o que o existente aparecer<sup>39</sup>.

Somente após perceber a opacidade da realidade<sup>40</sup> que Roquentin pôde constatar – em consonância com o seu próprio vazio existencial – a ausência de determinações de ordem metafísica no mundo, constatação esta que não emergiu sem um profundo sentimento de desconforto<sup>41</sup>. Homem e mundo são, destarte, realidades antitéticas no que se referem aos seus modos de existência ontológicos: enquanto a ausência de autoidentidade possibilita dizermos que o homem é absoluta liberdade, o contrário – a presença de autoidentidade, o fato de essência e existência coincidirem – acerca do mundo nos é fornecido pela filosofia sartreana; este é absoluta inércia, facticidade. Entretanto, há um ponto de solidariedade entre estas duas dimensões: o fastígio de ambas é o absurdo, isto é, total ausência de significação metafísica.

### Referências bibliográficas

DONNIZETE, Luciano. *Filosofia, literatura e dramaturgia: liberdade e situação em Sartre*. Curitiba: Revista dois pontos, vol. 3, n. 2, 2006.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2010.

<sup>39</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdígão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 15.

<sup>40</sup> “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem e por trás delas... não existe nada.” – SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 131.

<sup>41</sup> “O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é simplesmente *estar aqui*... Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhando, e tudo se põe a flutuar... é isso a Náusea...” – *ibidem*, p. 175.

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

MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: a liberdade sem desculpas. Seis filósofos na sala de aula*. Organização e prefácio Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2006.

*Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários / seleção de textos e supervisão José Cavalcante de Souza; dados biográficos Remberto Francisco Kuhnen; traduções José Cavalcante de Souza*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

\_\_\_\_\_. *A imaginação*. Traduções de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto, Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In. Situações I. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naif, 2006.

## ALEXANDER BAUMGARTEN E O VISLUMBRAR DA CIÊNCIA ESTÉTICA EM LEIBNIZ

Francisco Rogelio dos Santos<sup>42</sup>

Evandro Pereira da Silva<sup>43</sup>

**Resumo:** Nesse artigo, com Alexander Gottlieb Baumgarten, buscamos o escopo de compreender sobre qual é o estatuto da Estética [*Ästhetik*], sobre a perfeição do conhecimento sensível, das representações sensíveis, bem como ao que configura para os elementos que compõe uma Ciência Estética. Ademais, exploramos que esta temática nos remete a uma aproximação, ou mesmo de um sobrevoo a G. W. Leibniz. Contudo, a arguição sobre a Estética de Leibniz está unida às relações entre a criação do mundo e, principalmente, a atividade dos indivíduos em expressar a sua arte, à concepção de *bela alma*, que busca a ordem, a proporção, a harmonia.

**Palavras-chave:** Estética. Ciência Estética. Representações Sensíveis. Alma. Harmonia.

## ALEXANDER BAUMGARTEN AND THE VISION OF AESTHETIC SCIENCE IN LEIBNIZ

**Abstract:** In this article, with Alexander Gottlieb Baumgarten, we seek the scope of understanding about the status of Aesthetics [*Ästhetik*], about the perfection of sensitive knowledge, about sensitive representations, and about what constitutes the elements that make up an Aesthetic Science. In addition, we explore that this thematic brings us to an approximation, or even of an overfly to G. W. Leibniz. However, the argument about Leibniz's Aesthetics is linked to the relations between the creation of the world and, above all, the activity of individuals in expressing their art, to the conception of the beautiful soul, which seeks order, proportion, harmony.

**Keywords:** Aesthetics. Aesthetic Science. Sensitive representations. Soul. Harmony.

## INTRODUÇÃO

O que deduzir no horizonte da Estética como elemento lógico, ontológico, hermenêutico; no sentido tradicional, ou mesmo não no sentido da Filosofia? Neste aspecto, qual a necessidade de uma Ciência Estética? O que segue, sob uma orientação retórica hermenêutica, há que indagar se o discurso já pressupõe uma ordem lógica. Há um certo grau de representação sensível na obra produzida. O que cabe indagar sobre o

---

<sup>42</sup> Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará - UECE. E-mail: rogellyo@hotmail.com.

<sup>43</sup> Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC – Brasil. Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará - UECE. E-mail: infinitoepssilva@gmail.com

Aleksander Baumgarten e o vislumbrar da ciência estética  
em Leibniz

que é espírito estético? E, ainda, sobre uma disposição inata do espírito. O que é a lógica da sensibilidade? O que é posto para o auxílio da identificação da abstração. Pelo menos dentro de certa tradição como ordem do conhecimento justificando racionalmente. Neste aspecto, damos ênfase ao século XVII e destacamos a importância de Leibniz, sobretudo, ao que podemos encontrar na filosofia deste filósofo, não obstante, e não menos dispersos os elementos que constitui uma Ciência Estética. A nossa argumentação sobre a estética de Leibniz está, sobretudo, unida às relações entre a criação do mundo e a atividade dos indivíduos em expressar a sua arte, à concepção de *bela alma*, que busca a ordem, a proporção, a harmonia.<sup>44</sup> Tendo em vista que a alma é adequada a dar ordem ao *caos perceptivo*, pois ela se aprimora fixamente na direção do melhor e da perfeição. Todavia, não basta a diferenciação do fenômeno artístico, contudo é preciso atentar a noção de indivíduo e sua efetivação no mundo.

Em conformidade a esse nosso pensamento, podemos observar no Livro *Estética como ciencia de la expresión y Lingüística general* de Benedetto Croce, precisamente no prólogo de Adelchi Attisani (La estética moderna y la formación de la Estética de Croce), a seguinte passagem:

En la disputa acerca de si la Estética, como disciplina filosófica, es una ciencia antigua o moderna – ya sea que su origen se remonte a la antigüedad grecorromana o deba situarse en los tiempos modernos –, Croce siempre se pronunció en favor del segundo criterio. Fundaba su actitud en la razonable tesis de que si constitución de una disciplina filosófica está condicionada al reconocimiento de la especificidad y autonomía que posee cierta esfera del quehacer espiritual, tal reconocimiento con respecto al hecho artístico se produjo indudablemente en los siglos XVII y XVIII.<sup>45</sup>

No que segue nesta passagem acima como abertura de nossa justificativa para entender a importância de Leibniz nesse âmbito e, que em certa particularidade,

---

<sup>44</sup>Bernstein verifica algumas analogias entre a atividade artística e a criação do mundo, tem-se aqui elementos numa relação de semelhança entre Leibniz e Shaftesbury: “Isto é verdadeiro mesmo de sua continuação do hábito de velhice, compartilhada por seu contemporâneo otimista Leibniz, de empregar analogias artísticas para o cosmos. Na verdade, seus escritos revelam, mais claramente do que muitos outros, a função básica dessas analogias. Elas parecem ter sido uma tentativa de apelar diretamente à capacidade do leitor para a intuição quase mística da beleza em matérias em que a argumentação racional dificilmente poderia saber como começar (ou, como no caso de Leibniz, uma tentativa de popularizar uma posição metafísica elaborada). Shaftesbury reconheceu a dificuldade de racionalmente demonstrar a beleza do cosmos por causa da grande quantidade de relações ordenadas que ele contém, a qual não pode ser inteiramente apreendida pela mente finita em sua concretude”. » BERNSTEIN, J. A. “Shaftesbury’s Identification of the Good with the Beautiful”; In: *Eighteenth-Century Studies*, v. 10, n. 3 (Spring, 1977), p. 309 - 10.

<sup>45</sup> Prólogo de Adelchi Attisani, p. 7. Cf. em a *Estética como ciencia de la expresión y Lingüística general* de Benedetto Croce, 1962.

encontra-se nestes séculos um ambiente próprio de uma geração estética. Em conformidade a esse nosso pensamento, Yvon Belaval escreve a seguinte passagem que registra o ambiente e, não obstante, o desígnio que se encontra o filósofo alemão; ademais, no que seguem as novas correntes filosóficas que envolvem a questão do sensível na sua amplitude – Metafísica, Ética, Estética.

Su propósito metodológico es hacer la filosofía inteligible para todo el mundo, evitar las abstracciones de la lógica y de la metafísica, emplear argumentos *in concreto* apoyados en la experiencia diaria y en la evidencia inmediata; es un empirismo *sui generis*, emparentado con la filosofía inglesa del sentido común. Su estilo será, pues, más literario que filosófico: es el de una conversación impregnada de lirismo unas veces, de ironía otras; la poesía filosófica gana en importancia, la novela filosófica y el drama ideológico entran en su edad de oro. Así se forma la «generación estética», con su culto a los buenos modales, a la elegancia y a la finura mudanas, con su «sentimentalismo» [...].<sup>46</sup>

Contudo, nosso intento aqui é buscar compreender sobre o horizonte propriamente da Estética. Na abordagem da temática implica-se uma leitura inicial dos seguintes autores: Alexander Gottlieb Baumgarten, Charles Batteux<sup>47</sup> e Pierre Lévy<sup>48</sup>. Isto, no intuito de obter uma aproximação entre os autores.

Na história da filosofia, constitui um cuidado metodológico abalizado afirmar que não há possibilidade de uma estética antes da primeira metade do século XVIII, a não ser que se incorra em patente anacronismo. Como se sabe, essa disciplina só surgirá em 1750 pelas mãos do metafísico Alexander Gottlieb Baumgarten, que cunhou o nome *aesthetica* e a definiu como “ciência do conhecimento sensível (teoria das artes liberais, gnosiologia das faculdades inferiores, arte do belo pensamento e arte do análogo da razão)”. [BAUMGARTEN, A. *Aesthetica*, § 1]. A partir deste momento, a filosofia passará a considerar o fenômeno artístico como objeto privilegiado de investigação, e em coerência com esse ponto de partida, as diversas filosofias da arte do Idealismo Alemão podem ser consideradas como o ápice do desenvolvimento desta ciência.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Yvon Belaval, p. 119. Cf. *Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. V. 7. 2002.

<sup>47</sup> Charles Batteux (1713 - 1780); foi um filósofo humanista e retórico francês, dedicado ao estudo da Poética e Teoria da Literatura.

<sup>48</sup> Pierre Lévy (Tunísia, 1956) é filósofo, sociólogo e pesquisador em ciência da informação e da comunicação e estuda o impacto da Internet na sociedade, as humanidades digitais e o virtual.

<sup>49</sup> TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV. n. 9 (jul-dez/2010), [pp. 1-11], p. 4.

Nesse contexto, buscamos o escopo de compreender sobre qual é o estatuto da estética, sobre a perfeição do conhecimento sensível, bem como ao que configura para os elementos que compõe uma Ciência Estética. Daí empreendermos que esta temática nos remete a uma aproximação, não menos complexa, de um sobrevoo a G. W. Leibniz.

Y éste, a su vez, al reconocer en su gnoseología con valor propio y positivo – junto a los conocimientos diferentes y a aquellos anteriores – una zona de conocimientos que son entre confusos y claros, entre los se halla incluída la poesía, reconocerá de tal manera la autonomía que ésta posee, abriendo así la senda a Baumgarten (1714-1762), quien elaboró y sistematizó tales conceptos en una disciplina específica, a la que dio diversos nombres, ya sea *Sciencia cognitionis sensitivas*, ya gnoseología inferior o, por último, el que aún hoy conserva: *Aesthetica*.<sup>50</sup>

Não obstante, porque um dos elementos mais adequado à abertura da relação entre Leibniz e a estética do século XVIII se deve a aceção do conhecimento sensível implicado da teoria da harmonia preestabelecida em sua filosofia; daí podemos assegurar a verdade desse conhecimento sensível, efetivamente com as reivindicações de clareza e distinção da metafísica moderna. É, portanto, no horizonte da filosofia de Leibniz que Baumgarten vislumbra certos princípios que regem o conhecimento sensível com tão afinidade com as regras que compõe a expressão do belo, propriamente, na efetividade em que eles podem ser derivados das verdades metafísicas.<sup>51</sup>

A estética como uma ciência ainda é algo novo; sem dúvida já procurou-se fornecer regras para o belo pensamento, mas em épocas passadas ainda não se conduziu, na forma de uma ciência, todo o conjunto de regras a uma ordem sistemática, por esse motivo o nome ‘estética’ ainda pode ser desconhecido para muitos.<sup>52</sup>

Assim, no decorrer do início do século XVIII podemos dizer que Baumgarten retoma ao centro da discussão filosófica as dificuldades que envolvem a compreensão

<sup>50</sup> Prólogo de Adelchi Attisani, p. 11. Cf. em a Estética como ciencia de la expresión y Ligüística general de Benedetto Croce, 1962.

<sup>51</sup> Ver: TOLLE, Oliver. Luz estética: a ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação. 2008.

<sup>52</sup> Cf. Kollegium über Ästhetik. In: Texte zur Grundlegung der Ästhetik. Conforme traduzido e editado por Hans Rudolf Schweizer, p. 80.

Aleksander Baumgarten e o vislumbrar da ciência estética  
em Leibniz

da arte e do belo. De modo que é mencionado logo no início das *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735)<sup>53</sup>:

[...] não passei um único dia sem me dedicar à poesia. À medida que avançava pouco a pouco em anos, embora tivesse sido forçado, desde o tempo da escola, a voltar cada vez mais meus pensamentos mais austeros, e a vida acadêmica no final parecesse exigir outros trabalhos e outras preocupações, dediquei-me não obstante às belas letras, que me eram necessárias; assim nunca pude me obrigar realmente a renunciar à poesia, que considerava inteiramente recomendável, tanto por sua pura beleza, quanto por sua evidente utilidade. Entretanto, pela vontade divina, que venero, ocorreu que me fosse conferido o encargo de ensinar a poética, justamente com a assim chamada filosofia racional, à juventude que devia se formar para as universidades. O que haveria de mais propícioneste momento, exceto pôr em prática os preceitos da filosofia quando a primeira ocasião se oferecia?<sup>54</sup>

Em resumo, Baumgarten busca demonstrar a partir do conceito único de poema que a Filosofia e a Ciência da composição do poema são totalmente amigáveis. Mas é preciso desenvolver a noção de poema e dos termos para ele associados e, no entanto, é preciso formar alguma imagem dos pensamentos poéticos. De modo a desvendar o método lúcido do poema e, assim, considerar os termos poéticos e articulá-los sob uma avaliação cuidadosa. De outro modo, Batteux busca estabelecer um nexos entre a poética e a estética clássica. Onde ao mesmo tempo está situado um momento de transição entre o discurso tradicional e ao racionalismo do século XVII; onde aborda o conceito de imitação da bela natureza com uma aproximação à poética, sobretudo, na valorização dos modelos da retórica em conformidade a uma unidade.<sup>55</sup>

Parece-nos que esse conceito de unidade implica, com ressalvas as divergências, na identidade com a estética de Baumgarten, pois Charles Batteux insiste na ideia de um princípio único articulado com o conceito de imitação da *belle nature*, onde aparece na base de toda produção artística e poética. Ademais, temos como prenunciado uma passagem de uma objetividade racional para uma subjetividade intimista.

<sup>53</sup> Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle: Grunert, 1735. Citado doravante somente como *Meditações*.

<sup>54</sup> Cf. a introdução, *Meditações*. Ver também Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Estética – A Lógica da Arte do Poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 9.

<sup>55</sup> Para Batteux: « Se na natureza tudo está ligado, porque nela tudo está ordenado, da mesma maneira tudo deve também ocorrer nas artes, pois elas são imitadoras da natureza. Deve haver um ponto de união em que as partes mais distantes se remetam umas às outras, de modo que uma única parte, uma vez conhecida, deve nos fazer ao menos entrever as outras ». BATTEUX, Charles. *As belas artes reduzidas a um mesmo princípio*. Tradução de Natalia Maruyama, Adriano Ribeiro; apresentação e notas de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 47.

Baumgarten nos diz que ao perceber algo de modo a poder reconhecê-lo facilmente no futuro há um impregno na memória; isto quando as percepções se reproduzem com frequência e clareza. Pois, de modo que quando detenho a atenção nas identidades, nas diferenças existentes, então, “estas percepções impregnam profundamente minha memória” (§ 581).<sup>56</sup> Ou seja, o que eu percebo e impregno minha memória é determinado a ser reconhecido no futuro. Mas, em complemento, temos que o reconhecimento confuso de determinada representação deve-se para a memória sensível. Ademais, aqui todo este contexto, nos aproxima do conceito leibniziano de percepção e apercepção, no qual retomaremos mais adiante.

Considerando os pressupostos que envolvem a clareza intensiva e a clareza extensiva e para distinção no que se atribui ao exemplo da “rosa”, temos que nos articular com a natureza das representações. O que nos implica pensar nas representações claras, confusas e distintas. Todavia, tal exemplo é admissível proferir uma semelhança com o *tropus*; na concepção em que “cada tropo que define aqui como tal é uma figura, mas uma figura oculta, cuja forma autêntica não aparece simultaneamente no fenômeno, porque ela é uma figura abreviada pela substituição” (*Estética*, § 784).<sup>57</sup> É possível destacar que uma representação é intencional quando possui um maior grau de clareza. Então, ao que se destaca pela clareza extensiva está na ordem da concretude; de outro modo, temos a clareza intensiva que corresponde ao mediato mais oblíquo em relação às coisas. Deste modo, o termo “rosa” pode nos apresentar ordens distintas no sentido epistemológico, pois existem mais elementos que contribuem para a perfeição daquilo que o toma como representação.

Assim, não é tanto a caracterização do fenômeno artístico que está em jogo aqui, mas sim o indivíduo e sua realização no mundo. Nesse sentido, Leibniz tem um lugar assegurado na história da estética não só porque as suas preocupações convergem com esses problemas mas

---

<sup>56</sup>Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Estética – A Lógica da Arte do Poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 80. Ver também os §§ 549, 557, 558, 559, 561, 568.

<sup>57</sup> Cf. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ästhetik*. (Band 2: §§ 614 - 904) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007.

também porque ele, ao lado de Shaftesbury<sup>58</sup>, fornece os parâmetros para discussões mais específicas dos teóricos da estética até a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant em 1781.<sup>59</sup>

Leibniz, nos escritos em *De la verdadera teología mística* (1697-1698) nos diz que “cada perfección emana inmediatamente de Dios (por ejemplo, esencia, fuerza, actualidad, espíritu, saber, querer)”<sup>60</sup>, no entanto, as insuficiências decorrentes dos exemplos acima citados advêm da própria limitação das criaturas, mas também, não podemos suprimir aqui o caráter do mal metafísico visto na Teodiceia; uma vez que – o mal tem suas limitações. Conforme em Leibniz haver na estrutura de sua visão filosófica o que é da ordem da perfeição e derivação.

Então, Deus, pela criação de muitos espíritos, desejou produzir com respeito ao universo aquilo que é desejado por um pintor ao representar uma cidade, que deseja exibir descrições de seus vários aspectos ou projeções. O pintor executa na tela aquilo que Deus realiza no espírito.<sup>61</sup>

Assim, o saber, a essência e outros exemplos citados e não citados ilustram uma derivação do que é perfeito. É neste contexto que podemos articular que o espírito belo busca a melhor erudição. E isso, segue como uma regra, pois é necessário um método, um princípio que não deve ser ferido, sem ferir a ideia de fundamento: a harmonia. Ademais, conforme Tolle:

A beleza exige não só uma predisposição para o bem, mas também o empenho em alcançá-lo. Não é novo na história do pensamento o vínculo entre o bem e o belo. A diferença aqui é que Leibniz o submete à ideia de que o homem se realiza na medida em que progride no conhecimento. A grandeza consiste justamente nesta constante progressão, que não tem um fim último, a não ser o alargamento do conhecimento.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Anthony Ashley Cooper, o terceiro conde de Shaftesbury, viveu de 1671 a 1713. Político, escritor e filósofo da Inglaterra. Foi um dos mais importantes filósofos de sua época e exerceu uma enorme influência no pensamento europeu ao longo dos séculos XVIII e XIX. Shaftesbury recebeu menos atenção no século XX, mas no século XXI teria havido um aumento significativo na erudição em seu trabalho. Shaftesbury acreditava que os seres humanos foram projetados para apreciar a ordem e a harmonia, e que a apropriada apreciação da ordem e harmonia é a base de julgamentos corretos sobre moralidade, beleza e religião. Ele estava na vanguarda de desenvolver a ideia de um sentido moral, de explicar a experiência estética, de defender a liberdade política e a tolerância, e de defender a crença religiosa baseada na razão e na observação, em vez de revelação ou escritura. Shaftesbury pensou que o propósito da filosofia era ajudar a permitir que as pessoas vivessem vidas melhores. Com esse objetivo, ele procurou escrever com persuasão e para a população educada como um todo, implantando uma grande variedade de estilos e formas literárias.

<sup>59</sup> TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 4.

<sup>60</sup> Cf. G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*. 2003, p. 449.

<sup>61</sup> LEIBNIZ, G. *Sobre a plenitude do mundo*. § 1.

<sup>62</sup> TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p.8.

Aleksander Baumgarten e o vislumar da ciência estética  
em Leibniz

Neste aspecto, evidencia que o problema não é o gosto do belo; há outros elementos envolvidos.<sup>63</sup> Um exemplo, no compreender a essência da poesia; é possível indagar sobre quais os elementos do poema; além dos signos artificiais em relação à coisa. Entende-se que as palavras são signos artificiais em relação à coisa designada; signo natural que se articula com a relação sob a coexistência de causa e efeito. Todavia, “o signo é uma fonte de conhecimento para existência do designado”<sup>64</sup>. Assim, o signo artificial que envolve o discurso poético, as palavras, todavia, está no âmbito da *characteristica universallis*<sup>65</sup>; o que propriamente constitui a *ciência dos signos* ou *semiótica*. Enquanto signos naturais são coisas ou entes que reenviam de imediato a outras coisas, a outros entes; no que envolve o passado, presente e futuro. Portanto, por meio da aprendizagem é associado aquele signo, “o meio pelo qual se conhece a realidade de outra coisa” (*Metafísica*, § 347). As palavras são signos na medida em que significam representações que são aquilo que é designado, portanto, infere ao signo o meio de conhecer aquilo que é designado. As letras têm uma importância para um universo de uma ciência de forma que o discurso infere séries de signos como meio de conhecer as representações. O que ocorre, todavia, percorremos a relação das faculdades inferiores do conhecimento.

A luz da novidade ilumina as representações de um modo incomum. O conhecimento intuitivo da novidade, a admiração, desperta a curiosidade, a curiosidade a atenção, e a atenção uma nova luz fornece à coisa que deve ser configurada pictoricamente. Disso se segue que as coisas que serão pensadas belamente, quando precisam ser esclarecidas, devem ser postas de tal modo que por meio de sua

---

<sup>63</sup> Segundo José Expedito Passos Lima: « Ademais, contribui também para o advento da Estética uma retomada da “ontopsicologia aristotélica” com a mediação do debate empreendido por Descartes e Leibniz de um lado, e com o empirismo, de outro. Por isso, a Estética assume uma importância que ultrapassa algo “setorial”, pois o seu advento é decisivo até para uma “completa autocompreensão filosófica”: se aqui se consideram, ainda, as objeções decorrentes da pretensão de se reconhecer uma “ciência do conhecimento sensitivo” que tem liames com o saber retórico e poético. Ora, a Estética, em sua próxima extensão enciclopédica, conta com a vitalidade de “doutrinas extrafilosóficas”, a Retórica, a Poética e a Crítica, como ocorre em Baumgarten, as quais já dominam, desde sempre, o objeto da nova disciplina em questão. Isto não significa, entretanto, abandonar as características do conhecimento racional como estranhas a Estética. ». LIMA, José Expedito Passos. *A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico*. São Paulo, FAPESP, 2012, p. 71 - 72. Em relação às “doutrinas extrafilosóficas”, ver a obra de KOBAL, Pietro. “*Giustificare l'estetica, giustificarel'estetizzazione*”. In: VATTIMO, G. (org). *Filosofia '95*. Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1996, p. 82.

<sup>64</sup> Cf. Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*. Halle, Hemmerde, 1739. [ Ver também a tradução: Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysik*. [nach der Übersetzung von Georg Friedrich Meier]. Halle im Magdeburgischen, verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1766. Nachgedruckt nach der 7. Ausgabe Halle von 1779 (3. Nachdruckauflage), Hildesheim/ New York: Olms, 2005.]. Citado doravante apenas como *Metafísica*.

<sup>65</sup> No que constitui “a suma das expressões que podem ser encontradas em todas as línguas particulares” (*Metafísica*, § 251).

novidade nasce a admiração, por meio da admiração, o interesse de conhecer claramente e, por fim, por meio do interesse, a atenção.<sup>66</sup>

No entender de Baumgarten, as representações sensíveis compõem junto a elementos do discurso sensível, um discurso que é perfeito à medida que os seus elementos contribuem para conhecimentos das representações da ordem do sensível. Assim, podemos observar que para o discurso perfeito, temos o que exprime a clareza extensiva, onde o sensível está na ordem do inteligível. Assim, indo ao § 549 da *Metafísica* verifica que:

pelo mesmo motivo com que uma percepção mais forte e diferente obscurece uma mais fraca, representações diferentes e mais fracas esclarecem [*illustrant*] a mais forte. Disso se segue que uma percepção clara, mais forte e diversa, que se segue a uma percepção mais fraca e diversa, é esclarecida pela novidade [*novitatem*].<sup>67</sup>

Ademais, Baumgarten nos infere que a representação confusa daquilo em que prestamos *attentio*<sup>68</sup> (atenção) contém “mais clareza extensiva do que a representação daquilo em que não prestamos atenção” (ver § 16). Assim, é possível destacar no horizonte da ideia de “riqueza” estética, que os objetos das representações são ou possíveis ou impossíveis no mundo; isto é, denominado por Baumgarten de invenções (o que se aplica as impossíveis) e as representações possíveis – invenções verdadeiras. Todavia, para o que insere a percepção como “a totalidade das representações na alma” (*Metafísica*, § 514).

Não obstante, aquilo que se apresenta como objetos das invenções são impossíveis no único mundo que existe, bem como, são impossíveis em todos os mundos possíveis. Indo a Leibniz, não são compostíveis. Isto é, seguindo o conceito que nos revela uma unidade lógica mais restrita que a possibilidade lógica, ou seja, para que algo venha a existir não é tão somente suficiente que seja possível, é preciso que seja compatível com outras coisas que constituem o mundo, sob a condição do melhor. O existir torna-se a realidade possível positiva em decorrência da perfeição.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Cf. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ästhetik*. (Band 2: §§ 614 - 904) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007. [*Estética*, § 808].

<sup>67</sup> Cf. *Metafísica*, § 549.

<sup>68</sup> Em relação à *attentio* ver o § 529 e § 625 da *Metafísica*.

<sup>69</sup> E aqui Baumgarten se aproxima de Leibniz, nesta concepção veja o § 94 da *Metafísica* sobre a condição ontológica em que gira o consenso das coisas quando há perfeição, e, sobretudo, em conformidade a *bonum methaphysicum*, a bondade como uma característica das coisas perfeitas. [Ver *Metafísica*, § 147].

### A arte da virtualização: uma nova sensibilidade estética.

A perfeição implica que o algo existente seja uma essência que se iguala a quantidade de realidade positiva. O existir é um finito em meio ao infinito. Então, as projeções de um dado fenômeno no tempo nos revelam o existir fundamentalmente atual. Assim, temos a expressão do fenômeno na ideia,<sup>70</sup> e com esta, temos as condições de possibilitar as associações de fenômenos; garantido por uma ação dinâmica<sup>71</sup> do ato perceptivo para o aperceptivo. E aqui, encontramos elementos fundamentais de articulação com Pierre Lévy, a saber, – existir/atual/virtual.

Onde cabe, nesse contexto, justificarmos que Lévy nos direciona a pensar sobre *uma arte da virtualização*, ou, bem como sob os desígnios de *uma nova sensibilidade estética*. Segundo Lévy, “cabe introduzir uma distinção capital entre possível e virtual que Gilles Deleuze trouxe à luz em *Différence et répétition*.”<sup>72</sup>

Então, seguimos com um exemplo, Baumgarten ao evidenciar a imagem de dois círculos que se cruzam, nos conduz para a interpretação que a imagem lógica apresenta a “riqueza” da relação entre Estética e lógica. No entanto, nos serve para ilustrar nessa relação epistêmica, aquilo que é real ou mesmo aquilo que é imaginário, para o que se apresenta como conceito universal na ordem da distinção. Para Lévy, “o possível já está todo constituído, mas permanece no limbo.”<sup>73</sup> Nesse contexto, coloca o possível exatamente como o real, mas com certo limite: a existência.

As orientações que se seguem em Lévy da conta que a virtualização constitui justamente a essência. O virtual, no seu rigor, apresenta uma pequena cognação com o falso, o ilusório ou o imaginário. Nessa temática, o autor nos aproxima, no livro *Qu'est-ce que le virtuel?*<sup>74</sup> (O que é o virtual?), “[...] a *virtualização que retorna do real ou do atual em direção ao virtual*.”<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Diz-nos Leibniz: “o conhecimento detém o detalhe das ideias.”

<sup>71</sup> Para essa ação dinâmica, incluso na percepção, temos uma ordem que atualiza o virtual no ato finito do perceptivo fenômeno. Evidentemente podemos ter sonhos bem organizados e nossa mente pode concebê-los como verdadeiros. Então, é pela razão que podemos inferir uma distinção entre um sonho, aparência ou realidade? Para o filósofo alemão, o real constitui um campo de formas substanciais como também de forças que expressam a vida como uma unidade. Nesses termos, podemos inferir que não há linguagem sem unidade. Uma unidade que preconiza a organização do conhecimento para o progresso da ciência. Em outras palavras, para Leibniz, a linguagem torna-se um papel essencial para o desenvolvimento do conhecimento científico.

<sup>72</sup> Cf. Lévy, Pierre. *O que é o virtual?*, 2009, p. 15. [Ver também Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, 1968. (Cf. principalmente as páginas 169 a 176)].

<sup>73</sup> Lévy, Pierre. *O que é o virtual?*, 2009, p. 15.

<sup>74</sup> Cf. Lévy, Pierre. *Qu'est-ce que le virtuel?*. Éditions La Découverte, Paris, 1995.

<sup>75</sup> Lévy, Pierre. *O que é o virtual?*, 2009, p. 12.

## Aleksander Baumgarten e o vislumbra da ciência estética em Leibniz

Lévy menciona que muitos filósofos trabalharam sobre a noção de virtual e destaca pensadores contemporâneos como Gilles Deleuze e Michel Serres<sup>76</sup>. Ademais, há uma proeminência na tradição filosófica de uma análise da *passagem do possível ao real ou do virtual ao atual*.<sup>77</sup> Para Lévy, o desafio abordado é filosófico enquanto conceito de virtualização; é antropológico enquanto relação entre processo de hominização e a virtualização; e, é sócio/político onde compreende «a mutação contemporânea para poder atuar nela»<sup>78</sup>.

E mais uma vez, recorrendo a Leibniz, buscar uma distinção entre fenômenos reais e imaginários, nos coloca no exercício de compreender a harmonia entre linguagem e pensamento. Neste aspecto, a exemplo, para as imagens das esferas é preciso indagar sobre o julgamento dos sentidos; para o que se apresenta de modo confuso, para o que se apresenta de modo distinto, e ainda ao que se aplica a perfeição dos objetos sensíveis. *Tudo que é real inclina pelo princípio da razão*, nos diz Leibniz; em consequência, um dado fenômeno constituído é evidente pela razão<sup>79</sup> e pela possibilidade de inferências. De modo que os sentidos o tornam formalmente evidente? Leibniz, em *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, evidência:

---

<sup>76</sup> «O livro de Michel Serres, *Atlas*, ilustra o tema do virtual como “não-presença”. A imaginação, a memória, o conhecimento, a religião são vetores de virtualização que nos vizeram abandonar a presença muito antes da informatização e das redes digitais. Ao desenvolver esse tema, o autor de *Atlas* leva adiante, indiretamente, uma polêmica com a filosofia heideggeriana do “*ser-ai*”. “*Ser-ai*” é a tradução literária do alemão *Dasein* que significa, em particular, *existência* no alemão filosófico clássico e existência propriamente humana – ser um ser humano – em Heidegger. Mas, precisamente, o fato de não pertencer a nenhum lugar, de frequentar um espaço não designável (onde ocorre a conversação telefônica?), de ocorrer apenas entre coisas claramente situadas, ou de não estar *somente* “presente” (como todo ser pensante), nada disso impede a existência. Embora uma etimologia não prove nada, assinalemos que a palavra existir vem precisamente do latim *sistere*, está colocado, e do prefixo *ex*, fora de. Existir é estar presente ou abandonar uma presença? *Dasein* ou existência? Tudo se passa como se o alemão sublinhasse a atualização e o latim a virtualização». Cf. Lévy, *Pierre. O que é o virtual?*, 2009, p. 20.

<sup>77</sup> «A virtualização pode ser definida como o movimento inverso da atualização. Consiste em uma passagem do atual ao virtual, em uma “elevação à potência” da entidade considerada. A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma “solução”), a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se realciona, em fazer mutar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular». Lévy, *Pierre. O que é o virtual?*, 2009, p. 17 – 18.

<sup>78</sup> Lévy, *Pierre. O que é o virtual?*, 2009, p. 12.

<sup>79</sup> Em aproximação de Baumgarten a Leibniz veja no que se segue ao *principium rationis* em *Metafísica*, § 20, cominado pelo *principium rationis sufficientis* no § 22 (*Metafísica*) e, ainda ver *principium utrinque connexorum* (a parte ante, et a parte post), trata-se do princípio de conexão dupla, na relação que é conhecida ora a *posteriori*, ora a *priori* - § 24 (*Metafísica*).

parece que os sentidos não poderiam convencer-nos da existência das coisas sensíveis sem a ajuda da razão. Assim, eu julgaria que a consideração da existência vem da reflexão. A da potência e da unidade vêm igualmente da mesma fonte e são de uma natureza completamente diferente das percepções do prazer e da dor.<sup>80</sup>

Podemos argumentar que nas *Meditações Lógicas* temos um esforço para obter o conhecimento distinto e intelectual do reconhecimento de onde se origina cada coisa e, mesmo da sua causa, através do princípio de razão suficiente. Mas, é notório ressaltar o ensaio de 1684, *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, onde Leibniz apresenta que “um conhecimento é ou obscuro ou *claro*; o conhecimento claro, por sua vez, é confuso ou *distinto*; o distinto é ou inadequado ou *adequado* e igualmente ou simbólico ou *intuitivo*. O conhecimento mais completo é aquele que ao mesmo tempo é adequado e intuitivo.”<sup>81</sup> Nas *Meditações Estéticas* temos o mesmo horizonte, mas com certo caminho através dos sentidos e do *análogon* da razão. Agora, temos uma verdade lógica *stricto sensu*, concebida pelo intelecto onde situar-se acima do horizonte estético. Por outro lado, a Estética como arte de pensar de modo belo constitui a ciência do conhecimento sensitivo que, por sua vez, trata-se do saber a respeito dos objetos que devam ser pensados de modo belo.

### **A compatibilização do mal existente no mundo com a bondade divina: a harmonia como elemento da Ciência Estética.**

Em sua *Metafísica* especificamente na segunda edição, Baumgarten se refere ao problema do mal, mas precisamente, o problema do mal metafísico para o qual considera a finitude, mas não se trata de considerar efetivamente um mal. Pois, é notória em sua metafísica uma aceção das doutrinas de Leibniz e Wolff.<sup>82</sup> Por conseguinte, Baumgarten considera a Estética como ciência e seu objeto são as coisas percebidas, no entanto, traz uma oposição às coisas conhecidas, o que infere uma lógica da faculdade cognoscitiva inferior e, é justamente aqui que devemos atentar para a concepção

<sup>80</sup> Cf. Leibniz. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2004, II, vii, §1, p. 86.

<sup>81</sup> Cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. In: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Tradução e editado por Herbert Herring. Reclam, Stuttgart, 1987.

<sup>82</sup> Sobre a estética de Baumgarten em aproximação a Filosofia leibniziano-wolffiana ver a obra: FERRY, L.; *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris, Bernard Grasset, 1990, p. 8 – 103.

leibniziana de harmonia. Pois, cabe assinalar a importância de justificar o mal no mundo.

No que segue nessa busca a descrição do conhecimento sensível, ademais, a efetivação de uma ordem, a perfeição – uma harmonia universal. É precisamente na obra *Teodiceia* que Leibniz buscará justificar o mal no mundo. Tratar-se, portanto, de compatibilizar o mal existente no mundo com a bondade divina. Nesta obra Leibniz nos diz que a pintura, a música, ou qualquer coisa bela que podemos encontrar no mundo, é apenas um reflexo da beleza e bondade divina.<sup>83</sup> Nesses termos, o filósofo alemão descreve que “a ordem, a proporção, a harmonia – tudo isso nos encanta e disso são prova a pintura e a música, mas Deus é a ordem em sua plenitude, ele observa sempre a exatidão das proporções; constitui a harmonia universal e toda a beleza é uma expansão de suas irradiações.”<sup>84</sup> Então, a justificação do mal no mundo, já preconiza a existência de um bem maior, de uma superioridade. E como tal é infinita enquanto divina, portanto, sem limites. Mas, ainda no tocante ao mal, este é limitado devido ao um bem maior; ou seja, diante de um bem geral superior – um bem universal. Nesse caminho, o estético e o ético se articulam?

Para o idealismo de Leibniz, a virtude não é um sol estático e indiferente que ilumina as regiões do conhecimento e do mundo. Ela é decorrente da lide diária do filósofo com um universo perceptivo caracterizado pela infinita singularidade. Trabalho sem fim, mas nem por isso melancólico. Cabe ao indivíduo a tarefa de iluminar progressivamente as regiões de obscuridade que invadem constantemente o seu campo perceptivo. Em outras palavras, é necessário passar constantemente das trevas para luz, porque é a única maneira de evitar o mal: ‘o mal não é senão uma privação, assim como as trevas são privação de luz’<sup>85, 86</sup>.

O conceito de perfeição estar diretamente ligado à noção de existência dentro da metafísica leibniziana. Assim, tomado a existência como perfeição, temos uma vinculação ao argumento ontológico, ou seja, o conceito de perfeição identificado como Deus, como ser necessário. Para Leibniz o bem metafísico e o perfeito são o mesmo. O que nos vincula para esta relação metafísico/perfeito, a ascendência metafísica do

<sup>83</sup> Ver *Teodiceia*, Ed. Gerhardt – GP-, vol. VI, p. 27.

<sup>84</sup> LEIBNIZ, G. *Teodiceia*.

<sup>85</sup> LEIBNIZ, G. “*Discours sur les beaux sentiments*” [Discurso sobre os belos sentimentos]. In: BARUZI, J. *Leibniz – Avec de nombreux textes inédits*. Paris: Librairie Bloud et Cia., p. 366.

<sup>86</sup> TOLLE, O. “*Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal*”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 8.

## Aleksander Baumgarten e o vislumbrar da ciência estética em Leibniz

projeto de Baumgarten da Estética como *nova scientia*. No entanto, é preciso considerar que o bem supremo e, como também podemos dizer, a perfeição infinita não ocorre no mundo limitado; pois ao sujeito como ser finito, contingente, está incluído em si mesmo o sentimento do belo (disposição inata do espírito); e aqui se admite o sentimento do mal lado a lado com a experiência estética. Destarte, porque podemos inferir que os conhecimentos claros e confusos incidem na atividade humana para o que se produz a experiência estética. O homem como ser finito está presente em Baumgarten, bem como, a sua concepção da razão humana como razão finita. Mas, ao *analogon rationis*, sob essa perspectiva, temos o reconhecimento que o homem não é apenas razão. Assim, conforme Tolle,

Quando apresenta a sua *Estética*, mais de trinta anos após a morte de Leibniz, Baumgarten ainda a considera amplamente, não apenas como ciência das belas-artes, mas também como *teoria das artes liberais* ou mesmo como *arte do belo pensamento*. A articulação entre os gêneros artísticos – que, por exemplo, fomentará um grande debate a partir da obra de Lessing – ainda não é um problema. O princípio horaciano do *ut pictura poesis* governa absoluto. Aliás, é ele que permite passar diretamente de imagens para signos porque são apenas representações diferentes que dependem da relação com o todo. A diferença entre os conhecimentos reside apenas em se eles podem ser plenamente demonstrados ou não. A estética se dedica a essa última espécie de conhecimentos e, por isso, o seu objeto é muito mais amplo do que o das “obras de arte”, as quais, como vimos, tem o seu lugar como exemplos da perfeição divina.<sup>87</sup>

Há elementos metafísicos distintos da realidade e das faculdades da alma, que possibilita uma exposição do domínio da Estética. Ou seja, ao estatuto da Ciência Estética é preciso uma distinção entre as sensações claras, sensações externas, sensações internas. Isto, para produzir um reconhecimento da percepção de certo grau da representação sensível. Sob o desígnio do que é posto para o auxílio da identificação do abstrato, isto em conformidade com a distinção e, mesmo pela harmonia da disposição inata do espírito. Quanto a isto, podemos visualizar, a exemplo, conforme descreve Tolle:

A pintura é, portanto, uma prática representativa. Ela representa uma parte do mundo de uma determinada perspectiva. Qual é, todavia, a diferença entre a cidade pintada por um pintor e a visão atual de uma

---

<sup>87</sup>TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 9.

cidade? Essa distinção parece ser essencial. É preciso entender que a admiração singular que a pintura produz no espectador não está tanto na obtenção de semelhança entre representado e representação, mas principalmente na harmonia que o artista introduz em sua obra.<sup>88</sup>

Podemos pensar como fundamentação da estética, sendo em certo modo, a própria existência da alma; pois sendo esta uma força<sup>89</sup> representativa deste mundo, temos a possibilidade de “estar consciente de alguma coisa”. Uma possibilidade, porque a alma “parcialmente” a si mesma pode representar o mundo, devido ao pensar de modo distinto. O que nos infere para o *principium identitatis*<sup>90</sup>(princípio de identidade) – para aquilo que é realmente verdade. Uma vez que na alma temos percepções obscuras, cabe então discernir determinadas coisas de modo claro e outras de modo confuso. E isto a partir da posição do corpo no mundo. O que segue da *Metafísica* que “da posição do meu corpo neste mundo pode se conhecer porque me represento alguns corpos mais obscuramente, alguns mais claramente e ainda outros mais distintamente.”<sup>91</sup>

O corpo e a alma são uma unidade. Essa posição do corpo no mundo, podemos considerar como o próprio ato de ter consciência da percepção. E, recorrendo a Leibniz, temos o conceito apercepção como consciência perceptiva da própria percepção. Portanto, as representações na alma é uma percepção que contém no campo de sua totalidade o obscuro – o fundo da alma; e, as percepções claras – campo da claridade. Ademais, a obscuridade é um grau menor do conhecimento, sendo a clareza um grau mais elevado. O que nos permite atentar para a faculdade de conhecer de modo obscuro e confuso, ou de modo indistinto, como sendo a faculdade do conhecimento inferior inserido na alma. Agora, Baumgarten nos diz que a representação indistinta é a representação sensível.

### **A alma e harmonia das representações.**

A alma humana é “uma força que representa o universo segundo a posição de seu corpo.” (*Metafísica*, § 513). E, a alma sob sua força ou mesmo tendência –

<sup>88</sup>TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 6-7.

<sup>89</sup> Vale ressaltar o § 210 da *Metafísica* : “A força, que é a causa suficiente da efetividade de uma modificação ou, em geral, de um acidente, é ou o aspecto substancial que é modificado ou, em geral, o aspecto substancial em que o acidente é eficiente.”

<sup>90</sup> Veja também *Metafísica*, § 11.

<sup>91</sup> Cf. *Metafísica*, § 375.

inclinação, busca a representação sensível, isto é, – graças à faculdade inferior, graças à representação das percepções sensíveis. Por outro lado, sob as representações temos as marcas distintivas, que Baumgarten as classifica em: distintivas claras e distintivas obscuras; por sua vez, são negativas ou reais. Enquanto real, a percepção é positiva. Neste aspecto, o conhecimento verdadeiro é realidade, e, sendo compreendido pelo maior número de verdades é exato.

Assim, o que se apresenta com maior perfeição sob a ordem no conhecimento, constitui o método. O conhecimento e as representações que inserem a perfeição na alma adquirem força para medida que são razões suficientes à perfeição. Não obstante, articulando com Tolle: “são os grandes sentimentos que conduzem a alma para a perfeição.”<sup>92</sup> Isto, conforme Leibniz “os grandes sentimentos são aqueles referentes a algo de grande. E a alma é grande quando ela é tomada por esses sentimentos”.<sup>93</sup> Neste aspecto se articula para a verdade estética, o que se preconiza a relação dos assuntos que devem ser pensados de modo belo, é justamente a verdade conhecida sensitivamente tomada por grandes sentimentos. Mas, organizada sob o método, pelo aquilo que se produz ao perfeito. Para Tolle abordando Leibniz diz

Não é possível se contentar tão-somente com as forças que a natureza nos forneceu. É preciso aprimorá-las por meio da arte: ‘As forças internas ou forças da alma são de dois tipos. Elas são naturais ou adquiridas. A natureza nos forma, a arte nos completa’.<sup>94</sup> Mas o que importa mesmo são as forças internas, os ‘talentos’, pois a alma é grande não porque ela possui ou desfruta de possibilidades no exterior: alguém pode ter uma alma grande, quando as forças internas são grandes, embora os bens externos não sejam correspondentes.<sup>95</sup>

Destarte, ao que concerne para a fundamentação e ao estatuto da estética como *nova scientia* é a perfeição que se articula ao método para o encontro de uma harmonia. Por sua vez, a verdade metafísica dos objetos constituindo a harmonia dos mesmos com os princípios universais e, a luz de Leibniz, a harmonia das representações com os objetos se realizam na alma de determinado sujeito.

---

<sup>92</sup>TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 8.

<sup>93</sup> Cf. LEIBNIZ, G. “Discours sur les beaux sentiments” [Discurso sobre os belos sentimentos]. In: BARUZI, J. *Leibniz – Avec de nombreux textes inédits*. Paris: Librairie Bloud et Cia., p. 365.

<sup>94</sup> Cf. LEIBNIZ, G. “Discours sur les beaux sentiments” [Discurso sobre os belos sentimentos]. In: BARUZI, J. *Leibniz – Avec de nombreux textes inédits*. Paris: Librairie Bloud et Cia., p. 367.

<sup>95</sup>TOLLE, O. “Perfeição e beleza como atributos da sabedoria universal”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IV, n. 9 (jul-dez/2010), p. 8.

## Aleksander Baumgarten e o vislumbrar da ciência estética em Leibniz

A verdade metafísica dos objetos é-nos conhecida como a coincidência deles com os princípios mais universais do conhecimento. Entendemos assim o que Leibniz diz na Teodiceia: *‘pode-se afirmar de certo modo que os princípios de contradição e de razão suficiente estão contidos na definição do verdadeiro e do falso’*. Pois a representação da verdade metafísica em um objeto, na medida que ela se realiza na alma de um determinado sujeito, é aquela coincidência entre as representações e os objetos, que se denominam na maioria das vezes como a lógica; outros ainda a denominam de mental, isto é, do ser afetado, da correspondência e da conformidade, na medida em que se denomina a verdade metafísica de material.<sup>96</sup>

Observa-se o que é da ordem do distinto, e mesmo o que preconiza o melhor a ser pensado de modo belo, isto envolve para via do domínio está inserido a própria sensibilidade ao alcance da verdade. O que significa não limitar o pensar de modo belo, apenas pela via da sensibilidade. Nesse aspecto, há outros elementos para compor a ciência do conhecimento sensível perfeito. Ora o que é perfeito não pode está exposto ao erro, sobretudo, conter elementos distintos difusos que alteram em certo horizonte (lógico ou estético) a sua naturalidade. Nesta alteração temos a possibilidade do erro e um prejuízo também da verdade.

Então, é preciso muito mais que uma via mediana comuns aos dois horizontes que articule em sua distinção, os objetos que podem ser pensados de modo belo. Outrossim, é preciso que na distinção dos dois horizontes tenhamos sob o desígnio do pensamento belo, a ordem da perfeição. Nesses termos, não obstante, deve-se obter não apenas em um horizonte, mas nos dois horizontes, o que se apresenta como unidade na ordem do perfeito. E mesmo o que se apresenta a razão e ao entendimento a claridade não obstruída pelo erro, indo assim, ao alcance da verdade – a perfeição, unificada aos belos pensamentos.

O bem natural, uma educação escolhida e o contato com pessoas piedosas e virtuosas podem contribuir muito para colocar as almas nesta posição preciosa; mas os bons princípios contribuem mais para isso. Já disse que é preciso unir a luz com o ardor; é necessário que as perfeições do entendimento completem as perfeições da vontade. As práticas da virtude, assim com as do vício, podem ser resultado de um simples hábito, tendo lugar para a complacência com elas; contudo, quando a virtude é racional, quando se refere a Deus, que é a suprema razão das coisas, então ela está fundada no convencimento.<sup>97</sup>

<sup>96</sup>Cf. BAUMGARTEN, A. G. *Ästhetik*. (Band 1: §§ 1 - 613) Lateinisch-deutsch.Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg.von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007. [ *Estética*, § 423 ].

<sup>97</sup>LEIBNIZ, G. *Teodiceia*, op. cit., Prefácio.

Ao expor um tema de modo belo as orientações estéticas que se seguem conduzem para a constituição do aprimoramento do pensamento. No âmbito em que une boa mente e bom coração. Temos em evidencia, e mesmo devemos observar o método para o bem conduzir o espírito, ou seja, aprimorar o espírito para uma não mera construção abstrata. E sim, para a sua unidade que envolve passado presente e futuro, onde o presente é seu ponto de viragem e, mesmo articulando uma concordância entre faculdade inferior e faculdade superior para obter o espírito belo.

E assim, saber conduzir sob o horizonte estético e lógico, o belo pensamento; que na ordem da distinção, busca-se o equilíbrio da própria distinção e do sensível. Pois, como já mencionamos, ao estatuto da estética como ciência do conhecimento sensível há outros elementos que não são propriamente da ordem do sensível; ou seja, há outros elementos da ordem do distinto que estabelecem conceitos fundamentais que permitem transitar no confuso e no distinto.

As leis da disciplina estética se separam – por assim dizer, enquanto estrelas-guia para as específicas – em todas as artes liberais, e elas abrangem um âmbito ainda mais amplo; elas se aplicam sempre que for melhor conhecer algo de modo belo que feio, algo para que não é necessário nenhum conhecimento científico. Por isso, essas leis podem mais do que qualquer outra lei específica reivindicar serem conduzidas à forma de uma disciplina estética. Pois elas são capazes, com o tempo, de oferecer um sistema mais completo para o conhecimento que ganha expressão [exhibitura] do que as artes específicas que dele se deduzem. Não se deve esperar, portanto, em virtude da variedade infinita, uma completude nas leis específicas, a não ser que se desça para a fonte da beleza e do conhecimento, isto é, para a essência natural de ambos, e se investigue as divisões iniciais de ambos os conceitos, na medida em que se obtém a divisão segundo o princípio do terceiro excluído a partir de uma oposição contraditória. Com isso, todavia, a disciplina estética assume a forma de uma ciência.<sup>98</sup>

E nesse particular, abstrair do horizonte lógico e estético, as representações confusas que possibilitem chegar às representações claras. O natural é uma disposição tanto para o lógico, tanto para o estético. No aspecto, em que devemos pensar de modo distinto e, devemos pensar de modo belo.

<sup>98</sup>Cf. BAUMGARTEN, A. G. *Ästhetik*. (Band 1: §§ 1 - 613) Lateinisch-deutsch.Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg.von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007. [ *Estética*, § 71 ].

Ao que segue, podemos observar que uma articulação entre os parágrafos 28, 29, e 40 (pertencentes às Lições de Estéticas (1738-1747)) se evidencia pelo que é característico de um espírito belo advindos da Estética natural. O que, propriamente, a Estética como arte de pensar de modo belo, é a ciência do conhecimento sensitivo.

Observa-se também que como grau de naturalidade o espírito belo deve ter sentidos perspicazes e sensações vividas e claras. Duas possibilidades advêm dessa naturalidade que envolve o espírito belo, a saber, o conhecimento adquirido através do ensino e, mesmo adquirido através da prática; em outra possibilidade, temos o belo talento inato. Contudo, em conformidade ao pensamento de Herder, pois instituído da concepção leibniziana de unidade, apresenta que:

Cognição e sensação são em nós seres intimamente imbricados; temos cognição apenas mediante a sensação, e toda sensação é sempre acompanhada de um tipo de cognição. A partir do momento em que a filosofia abandonou a obscuridade fragmentária e inútil dos escolásticos e passou a tentar encontrar unidade em todas as ciências, também foram feitos grandes avanços na ciência da alma.<sup>99</sup>

Em ambas as possibilidades, em resumo, temos a estética natural. Indo a Leibniz nos escritos *De la verdadera teología mística* (1697-1698), este nos infere que “la mayor parte del saber y la invención pertenece a la vía de la sombra: historias, idiomas, costumbres humanas, usos de la naturaleza. También hay algo de luz en esta sombra, pero pocos pueden participar de ella.”<sup>100</sup> O que leva a compreender aqui a clareza na ordem das coisas, sobretudo, na distinção de quem as percebe em grau maior ou em grau menor. Uma herança a Baumgarten adquirida de Leibniz, reside nos elementos que compõe a razão e a sensibilidade em uma mesma unidade.

### Referências Bibliográficas:

BAUMGARTEN, A. G. *Ästhetik*. (Band 1: §§ 1 - 613) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ästhetik*. (Band 2: §§ 614 - 904) Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Dagmar Mirbach. Meiner Verlag, Frankfurt, 2007.

<sup>99</sup> Cf. em Herder, J. G. *Übers Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (Vorrede). In *Sturm und Drang – Weltanschauliche und ästhetische Schriften* (Band 1). Berlin und Weimar, 1978, p. 58.

<sup>100</sup> Cf. G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid. A. Machado Libros, 2003, p. 450.

Aleksander Baumgarten e o vislumbrar da ciência estética  
em Leibniz

\_\_\_\_\_. *Estética – A Lógica da Arte e do Poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis, Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_.: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle: Grunert 1735.

\_\_\_\_\_. *Metaphysica*. Halle, Hemmerde, 1739.

\_\_\_\_\_. *Metaphysik*. [nach der Übersetzung von Georg Friedrich Meier]. Halle im Magdeburgischen, verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1766. Nachgedruckt nach der 7. Ausgabe Halle von 1779 (3. Nachdruckauflage), Hildesheim/ New York: Olms, 2005.

\_\_\_\_\_. *Métaphysique* [1735]. Tradução fr. J. – Y. Pranchère. Paris, L’Herne, 1988.

\_\_\_\_\_. *Metafísica* [1735]. Tradução brasileira de Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis, Vozes, 1993.

BELAVAL, Yvon. *Leibniz Initiation à sa Philosophie*. Ed. 6. Paris: Vrin, 2005.

\_\_\_\_\_. *Leibniz Critique de Descartes*. France: Gallimard, 2003.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002.

BATTEUX, Charles. *As belas artes reduzidas a um mesmo princípio*. Tradução de Natalia Maruyama, Adriano Ribeiro; apresentação e notas de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Humanitas, 2009.

COUTURAT, Louis. *La Logique de Leibniz*. d’après des documents inédits, Paris, Georg Olms, 1969 (1<sup>a</sup> ed. Paris, 1901).

CROCE, Benedetto. *Estética como ciencia de la expresión y Lingüística general*. Buenos Aires, Nueva Visión. 1962.

DELEUZE, Gilles. *A dobra Leibniz e o barroco*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 5<sup>a</sup> Edição. Campinas, SP: Papiros, 2009.

\_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. PUF, Paris, 1968.

\_\_\_\_\_. – *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

FERRY, L. *Homo Aestheticus. L’invention du goût à l’âge démocratique*. Paris, Bernard Grasset, 1990.

HERDER, J. G. *Übers Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (Vorrede)*. In *Sturm und Drang – Weltanschauliche und ästhetische Schriften* (Band 1). Berlin und Weimar, 1978.

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

KOBAL, Pietro. “*Giustificare l’estetica, giustificare l’estetizzazione*”. In: VATTIMO, G. (org). *Filosofia ’95*. Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1996.

LÉVY, Pierre. *Qu’est-ce que le virtuel?*. Éditions La Découverte, Paris, 1995.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2009.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia e outros textos*. (organização e tradução: Fernando Luiz Barreto Galas e Souza) – São Paulo: Hedra, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de Metafísica*. Tradução: Gil Pinheiro. São Paulo: Ícone, 2004.

LEIBNIZ, G. W. – [GP] *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. por C.J. Gerhardt, 7 vols, Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1978.

\_\_\_\_\_. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid. A. Machado Libros, 2003.

\_\_\_\_\_. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução e Introdução por Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

\_\_\_\_\_. *Novos ensaios sobre o entendimento humano; Correspondência com Clarke*. V. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. In: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Tradução e editado por Herbert Herring. Reclam, Stuttgart, 1987.

\_\_\_\_\_. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Seleção e tradução: Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

LIMA, José Expedito Passos. *A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico*. São Paulo, FAPESP, 2012.

TOLLE, Oliver. *Luz estética: a ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.8.2008.tde-03062008-203027. Acesso em: 2015-03-24.

## DO ROMANTISMO À ÓPERA: SCHOPENHAUER PRECUSSOR DE WAGNER

Luiz Diego Barbosa Nunes<sup>101</sup>

**Resumo:** O presente trabalho argumenta sobre a importância filosófica da música do período erudito ao romântico e a transição dada pela ópera para o drama na linguagem do compositor Alemão Richard Wagner (1813-1883). Que por sua vez, dentro da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788–1860) se constituiu na obra *O Mundo como Vontade e como Representação* (1819), onde foi à fonte de inspiração imediata para Wagner. Em Schopenhauer, é na ausência de interesse que se encontra a noção pessimista do mundo, e na arte que se torna possível um conhecimento nítido e livre do sofrimento até então.

**Palavras-chave:** Música. Vontade. Drama. Ópera. Wagner.

## FROM ROMANTICS TO OPERA: SCHOPENHAUER PRECURSOR OF WAGNER

**Abstract:** The present work argues about the philosophical importance of the music of the erudite period to the romantic one and the transition given by the opera to the drama in the language of the German composer Richard Wagner (1813-1883). Which in turn, within the philosophy of Arthur Schopenhauer (1788-1860) was constituted in the work *The World as Will and Representation* (1819), where it was the source of immediate inspiration for Wagner. In Schopenhauer, it is in the absence of interest that one finds the pessimistic notion of the world and in art that a clear and free knowledge of suffering until then becomes possible.

**Keywords:** Music. Will. Drama. Opera. Wagner.

## INTRODUÇÃO

Wagner buscou em suas composições transmitir algo para além das sinfonias que eram presentes no século XIX, nesse sentido, o seu projeto de vida se adentra na

---

<sup>101</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: diegoevernight@gmail.com.

## Do romantismo à ópera: Schopenhauer precursor de Wagner

visão de arte como uma tentativa idealizadora do *Gesamtkunstwerk*<sup>102</sup>, nela, tinha como tema principal a antiga tragédia grega e elementos propostos de junção. Com essa idealização, Wagner passará então a uma tentativa de transição musical da música clássica romântica para o drama<sup>103</sup>, com idealizações do modelo de arte mencionadas anteriormente. Nessa perspectiva, pode se dizer que as dores schopenhauerianas de *O mundo* ganham um papel fundamental na criação da arte dramática wagneriana, pois, essa envolve elementos tais como: paixão, saudade, nostalgia e angústia.

Por estas características dadas em *O mundo*, que serviram de inspiração na música wagneriana, temos aqui o caráter individual do compositor, assim como Schopenhauer, pois ele eleva a música ao mais alto grau do sentimento essencialmente ligado à paixão. Sendo assim, podemos pensar que a filosofia de Schopenhauer foi aplicada na sua música nessa perspectiva, e também na sua própria orquestração de *Lohengrin*<sup>104</sup> (ópera), *Prelúdio do Ato I*<sup>105</sup>, onde é trabalhada em uma quantidade muito grande de instrumentos de metais, trazendo um espiritualismo que, segundo Wagner, é possível sentir a vibração do espírito na sensação que há contida em frases melódicas nas durações de notas longas, traduzindo assim, um belo diálogo entre os instrumentos.

---

<sup>102</sup> Gesamtkunstwerk, ou obra de arte total, é um termo da língua alemã atribuído ao compositor alemão Richard Wagner, e refere-se ao ideal wagneriano de junção das artes: música, teatro, canto, dança e artes plásticas. É tradicionalmente traduzido para o português em certa medida, insuficiente, uma vez que deixa de lado a própria ideia de união que no original o termo propõe, agregando em só uma palavra o adjetivo *gesamt* (inteiro, completo, global) com os substantivos *Kunst* (arte) e *Werk* (obra). Em comparativa à estética de Schopenhauer, obra de arte total se assemelha (quase) que por total, já que a mesma serviu de base para os escritos de Wagner.

<sup>103</sup> O drama wagneriano, assim como ficou conhecido, é o aprofundamento dos sentimentos das artes como um todo, com isso, Wagner vai introduzir nas suas concepções, novas ideias em harmonia, e processos melódicos (motivo condutor), e também a estrutura operística. Diante, ele explorou os limites do sistema tonal tradicional, que deu as chaves e os acordes de sua identidade, apontando o caminho para a atonalidade no século XX.

<sup>104</sup> É uma ópera romântica dividida em três atos de Richard Wagner, que também foi responsável pelo libreto. Sua estreia aconteceu em Weimar, Alemanha em 28 de agosto de 1850 sobre a direção de Franz Liszt, amigo próximo de Wagner. A história do protagonista foi retirada de uma novela germânica medieval, a história de Perceval e seu filho Lohengrin.

<sup>105</sup> O Prelúdio do ato I começa com a chegada do rei Henrique I da Germânia à região após anúncio de seu arauto para convocar as tribos alemãs para expulsar os húngaros de suas terras. O conde Friederich de Telramund age como regente, uma vez que o duque Gottfried de Brabante, herdeiro do trono de Brabante, ainda era menor de idade. Gottfried desaparecera misteriosamente, e Telramund, coagido por sua esposa, Ortrud, acusa Elsa de ter matado o irmão e exige o título do ducado para si. Rodeada de suas damas de honra surge Elsa, que, sabendo ser inocente, declara estar disposta a se submeter ao julgamento de Deus através do combate. Ela então invoca o protetor com o qual sonhou uma noite, e eis que surge no julgamento um cavaleiro num barco puxado por um cisne. A chegada havia acontecido somente após a segunda requisição do arauto. Ele aceita lutar por ela desde que ela nunca pergunte seu nome ou sua origem, proposta essa prontamente aceita. Telramund também aceita o desafio do julgamento pelo combate para provar a palavra de sua acusação. O cavaleiro derrota Telramund em um duelo, provando assim sua proteção divina e a inocência da princesa. Entretanto, poupa a vida do perdedor, declara Elsa inocente e a pede em casamento.

Portanto, dentre esses instrumentos, temos as cordas<sup>106</sup> e os metais<sup>107</sup>, caracterizando uma habilidade digna de um maestro de grande destreza de sentimentalismo.

De fato, a música é uma tão imediata objetivação e cópia de toda a vontade, como o mundo mesmo o é, assim como as ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia das ideias, mas cópia da Vontade mesma, cuja objetividade também é ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que das outras artes, já que estas falam apenas das sombras, enquanto aquela fala da essência.<sup>108</sup>

Nesse sentido, Wagner com seu ideal tem a tentativa ousada de se tornar o maior representante da ópera alemã ao criar o drama musical com uma nova proposta de ópera dada àquele século. Assim, temos aqui o pensamento da *Gesamtkunstwerk*, que é entendido como ponto máximo do desenvolvimento da música e arte na visão wagneriana, que vai a fim de nutrir um molde único e de junção em toda proposta da ópera que possa ser compreendido naquele século, e nisso, resume com eficácia a multiplicidade para além do que foi o aspecto do pensamento romântico musical. O próprio aspecto da concepção do drama musical, que é identificado na criação de Wagner, e que se tornou baseada no modelo de arte da Grécia antiga, é entendido como um excedente no conceito romântico da estética daquele século.

## 1 Uma tragada musical: Schopenhauer e Wagner

É bem notável que Wagner buscou organizar musicalmente a estrutura dramática de suas composições dentro da base feita nas leituras schopenhauerianas, veremos aqui, a preocupação de Wagner em direcionar a forma melódica da formação dos instrumentos de orquestra para conseguir uma organização transcendental do indivíduo. O baixo, o mais grave dessa linha, é à base de toda harmonia, tanto na orquestra como no coro, dele saem os substratos que irão sustentar a 1ª voz na formação da melodia.

<sup>106</sup> As cordas são instrumentos musicais cuja sua fonte primária de som, é a vibração de uma corda tensionada quando beliscada, percutida ou friccionada. Ex: alaúde, baixo, bandola, balalaica, bandolim, banjo, berimbau, cavaquinho, charango, cistre, cítara, dobro, guitarra, guitarra baiana, guitarra elétrica, ukulele, viola caipira, viola de doze cordas, violão, violão de sete cordas, violão de 12 cordas. Estes instrumentos representam assim à classe dos cordofones.

<sup>107</sup> Metais é o nome dado aos instrumentos musicais de sopro, cujo método de ativação é a vibração com os lábios. Na orquestra ficam dispostos atrás dos instrumentos de Madeira, assim, possuem um timbre mais suave pelo que devem estar à frente para não serem abafados pela intensidade do som dos metais. A "Família" ou "Naípe" dos metais é essencialmente composto por trompas, trompetes, trombones, tubas e eufônios (bombardino).

<sup>108</sup> Schopenhauer, A. O mundo como Vontade e como Representação, p.338-339.

Logo, se pensarmos ainda que em comparação às ideias schopenhauerianas, notaremos que também há um reconhecimento da organização musical dividida por vozes, e que a partir daí vemos que nos tons mais graves da harmonia há uma analogia na objetivação da Vontade, a natureza inorgânica, a massa do planeta, ou seja, a massa bruta dentre a qual tudo se assenta, se eleva e desenvolve. Já nas vozes agudas temos movimentos de fáceis reconhecimentos, pois, para esse determinante de tom grave, existe um conjunto de notas agudas que é um derivado da capacidade de se relacionarem em perfeita harmonia<sup>109</sup>. Essa massa bruta do baixo é bastante difícil de movimentar velozmente, fazendo com que o movimento lento lhe seja essencial, já que o *trinado*<sup>110</sup> seria de difícil execução nessa região grave harmônica. Já a melodia vai se desvelar no profundo sentimento humano, esses movimentos da música trazem alegria, tristeza e tédio, no pensamento de Wagner. E, no entanto, se tratando de andamento, o *allegro*<sup>111</sup> é marcado pela rapidez e vivacidade, traduzindo a felicidade interior do homem e da natureza. O *adágio*<sup>112</sup> revela introspecção e angústia, justamente por ser um movimento lento e que leva à reflexão da vida, com os movimentos lentos é notável que sejamos conduzidos a um sentimento nostálgico, e por assim, são superados pelo *allegro* e *prestos*, andamentos mais “rápidos”, e que seja qual for à velocidade, formam-se as sinfonias. A partir disso, é perceptível o quanto a música é rica em linguagem, a começar do momento em que ela é ouvida por várias vezes, conduzindo o ouvinte a uma experiência particular, ao fim de se ter uma apreensão completa do que se está sendo exposto para o expectador. Portanto, o *Gesamtkunstwerk*, como está sendo mostrado, foi fundamentado através das leituras filosóficas schopenhauerianas por partir dessa influência, ou seja, a obra de arte wagneriana nasce de uma filosofia estética (e não somente), e que por assim teve direcionamento para a música. Mas também, como vem sendo apresentado, o compositor teve todo um cuidado especial em criar suas obras, pois é possível observar em seus textos e dramas o desejo em atingir a essência em questão, pois foi a partir da filosofia de Schopenhauer dada a Wagner, que foi idealizada a nova forma de arte

<sup>109</sup> Cf. Schopenhauer, A. O Mundo como Vontade e como Representação, p.339.

<sup>110</sup> O trinado é um ornamento musical que consiste na alteração rápida entre duas notas adjacentes, geralmente distantes um semitom ou um tom entre si. Geralmente um trinado é encerrado tocando a nota abaixo da nota principal.

<sup>111</sup> Trata-se de um andamento musical leve e ligeiro, na maior parte das vezes o termo aparece acompanhado de outras expressões, como em: *allegro ma non troppo* "alegre, mas não muito", *allegro molto* "muito alegre", *allegro maestoso* "alegre majestoso", e vários outros nomes. É também considerado o primeiro e o último movimento de sonatas, sinfonias e concertos costumam ser neste andamento.

<sup>112</sup> É um andamento musical lento, por conseguinte, dentro de composições musicais com esse tempo de 60-80 BPM (batidas por minuto) são conhecidas como adágios. São comumente adágios o segundo movimento de um concerto e o segundo ou terceiro movimento de uma sinfonia.

daquele século. Desta maneira o *Gesamtkunstwerk* não seria somente uma continuação modificada do sistema composicional no cenário operístico, que por sinal, Wagner achava que estava em total decadência, e que seu projeto ajudaria na reeducação popular do mesmo. Esse tinha como modelo o resgate da concepção de arte grega do passado, com uma reflexão e aperfeiçoamento dentro do pensamento moderno, já que esse pensamento de arte era pensado como elemento primordial para o desenvolvimento histórico do homem, ou melhor, na concepção wagneriana, era uma reforma, a fim de levar o homem direto a cultura superior.

Quando Wagner digere *O mundo*, ele se depara com essa metafísica do belo, e assim tem à música e à natureza duas expressões nascentes da Vontade, sendo este, o elemento que Schopenhauer deu para à música, e que Wagner tomou como princípio básico para produção de seu drama musical. Assim, Wagner compreende que a música é o meio que melhor nos faz compreender o mundo, portanto, a metafísica da música daquilo que para Schopenhauer é a verdadeira filosofia, e que nos livra momentaneamente da dor e do sofrimento, é para Wagner a condição de ampliar seu projeto estético e político, que vai se dar através do drama. Nesse sentido, Wagner se auto identifica como o gênio capaz de atingir a essência musical desse mundo estético schopenhaueriano.

Entretanto, nunca se deve esquecer, no discorrer de todas essas analogias, que a música não tem relação direta alguma com elas, mas apenas uma relação indireta. Pois a música nunca expressa o fenômeno, mas unicamente a essência íntima, o em-si de todos eles, a Vontade mesma. A música exprime, portanto, não esta ou aquela alegria singular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou regozijo, ou tranquilidade de ânimo, mas eles MESMOS, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranquilidade de Ânimo, em certa medida *in abstracto*, o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos.<sup>113</sup>

De fato, essa leitura do mundo dada por Schopenhauer, foi à construção do drama wagneriano, tanto em suas composições, como no *leitmotiv*<sup>114</sup>, e também, em seus libretos. O ponto crucial da filosofia schopenhaueriana dada a Wagner, é quando

<sup>113</sup>Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como Representação*, p.343.

<sup>114</sup>Leitmotiv vem do termo alemão, e significa: motivo condutor. Se for pensar em termos musicais, é uma técnica de composição introduzida por Richard Wagner em suas óperas, que consiste no uso de um ou mais temas que se repetem sempre que se encena uma passagem da ópera relacionada a uma personagem ou a um assunto.

descoberto a partir de quanto mais se olha para a vida, mais você enxerga a dor e o sofrimento, e que ao mesmo tempo é no mergulho do extrato mais profundo onde se torna possível gerar a beleza, nesse sentido, é na música que se percebe a essência íntima da vida. E Wagner, ao se deparar com essa percepção, o fez tomando-o para a idealização do seu projeto, pois o desenvolvimento na experiência do êxtase entre a dor e a alegria é notável de maneira clara em seus dramas.

Nessa perspectiva, podemos dizer que a arte (sentido da tragédia) é para o homem, uma maneira defensiva da dor da morte, pois a morte absoluta nos conduz à libertação de todo o sofrimento do mundo. Segundo Schopenhauer, o homem se caracteriza principalmente por uma carência íntima, decorrente da sua eterna incapacidade de conseguir satisfazer todos os desejos e inclinações sensíveis motivados pelo seu querer. Schopenhauer considera que, para cada desejo satisfeito, existe pelo menos dez que permanecem insaciados, o que demonstra que a capacidade de querer é mais poderosa do que a de concretizar esse querer.<sup>115</sup> Nesse sentido, Schopenhauer elabora a compreensão da tragédia buscando solucionar uma carência humana, o próprio estado de sofrimento que assola grande parte da humanidade. A tragédia<sup>116</sup>, na sua concepção, não seria um sentimento originário de júbilo pela vida, servindo então como um recurso moralizante para o espectador, que compreenderia o estado de caos do mundo motivado pela afirmação do egoísmo individual perante os demais homens, assim como a impossibilidade deste mundo injusto ser modificado pela virtude do herói que se rebela contra essa situação miserável.<sup>117</sup>

Ao descrever, dramaticamente, a paixão intensa entre Tristão e Isolda e o modo como os amantes só conseguiram realizar-se no amor através da morte, Wagner nos faz entender a sua própria versão para o pensamento abnegativo de Schopenhauer. Em sua visão, o envolvimento amoroso não se opõe necessariamente ao apaziguamento da vontade de viver. Não sendo puramente físico, o amor seria uma forma de ir além da existência sensível, além da vontade de viver. Pelo o amor e pela morte da existência individual, Tristão e Isolda encontrariam a pacificação da vontade. Eles negam um mundo em que o amor que sente pelo o outro não pode ser realizado, negam as condições de um mundo que inviabiliza a paixão entre os dois. Emancipando-se desse mundo, eles dão um passo além da vida, superam a própria vida e se unem, com a dispersão de suas

<sup>115</sup> Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como Representação*, p.266.

<sup>116</sup> Com relação ao sentido ou noção da concepção de tragédia na obra de Schopenhauer, remeto o leitor a: Philonenko, A. *Schopenhauer, uma filosofia de la tragédia*, Editora Editorial Anthropos. Trad. Espanhol de Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona, 1989.

<sup>117</sup> Cf. Machado, R. *O Nascimento do Trágico – De Schiller a Nietzsche*, p. 186.

identidades, em uma realidade metafísica superior. Na versão de Wagner para o pensamento de Schopenhauer, o amor que se realiza através da morte ou a morte que se realiza através do amor é o caminho para o estado de nirvana. Está claro que existe um amor físico em Tristão e Isolda, no entanto, não haveria efetivamente uma oposição excludente entre sensualidade e espiritualidade.

Tristão e Isolda não se libertam dos sentidos de uma forma castradora, o que acontece é uma forma de transfiguração do amor, uma espécie de sublime da sensualidade.<sup>118</sup>

## 2 A proposta de transição do Ideal de música na concepção de Wagner e a influência de Schopenhauer

Se confrontarmos as obras de Wagner, vemos que em *Tristão e Isolda*<sup>119</sup>, nota-se um papel filosófico relevante, isto é, o jogo de amor que está presente ali, no amor e morte. Esta é a interpretação que Wagner faz de um aspecto “oriental” de Schopenhauer: “(...) o amor que se realiza através da morte ou a morte que se realiza através do amor é o caminho para o estado do Nirvana<sup>120</sup>”. Nirvana que para Wagner é possível alcançar através do drama, e, a função do seu drama é capaz de envolver os presentes para dentro do teatro, aproxima-os a ponto de fazer com que o expectador se sinta parte do drama. Assim, Wagner cria as mais belas melodias, com picos de extensões altas de vozes, onde podemos ver aí a herança no âmbito schopenhaueriano, pois a Vontade possui tanto a dor quanto a alegria do desejo. Assim como a Vontade, a música é algo inconcebível, pois ela não aceita conceitos universais, pois é anterior ao mundo enquanto expressão da própria Vontade. Dentro da sua essência é algo de profundo mistério, pois pela criação do gênio, a música eleva o sujeito à eliminação do sofrimento, mesmo que momentaneamente, e também o acesso à essência íntima do mundo. Para Wagner, a ideia do que seu drama propunha vinha de movimento contrário à ópera, pois as partes que compõe à ópera seriam organizadas em uma hierarquia pela qual a música seria algo secundário em relação às palavras, e o drama, sobretudo, era algo inseparável, já que para Wagner essa possibilidade de separação estava descartada, tendo em vista o mesmo grau de importância em ambos. Nesse sentido, a música e o texto cênico fazem parte de um todo, formando assim os dramas, da qual poderíamos

<sup>118</sup> Macedo, I. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*, p.100.

<sup>119</sup> A história de Tristão e Isolda é uma interpretação literária de antiga lenda celta do século IX. Ela narra, basicamente, as aventuras e desventuras de um jovem casal apaixonado, o qual necessita vencer complexas adversidades político-sociais para se unir definitivamente. E Richard Wagner criou a célebre ópera em três atos *Tristão e Isolda*, baseado nos contos celtas.

<sup>120</sup> Macedo, I. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*, p. 100.

associar ao projeto wagneriano, o *Gesamtkunstwerk*. Dentro da hierarquia das artes de Schopenhauer o pensamento de “junção” seria inviável, pois em sua filosofia, a arte é tratada de maneira singular, para cada qual é dada sua importância, e a música é elevada à magna arte.

Essa distinção entre a música e a palavra parece ser um dos poucos pontos aparentemente inconciliáveis entre a estética de Wagner e a de Schopenhauer, pois Wagner eleva a poesia a um patamar de semelhança (mas não idêntico) à música dentro do seu drama, enquanto Schopenhauer percebe a autossuficiência que dentro de sua filosofia foi dada à música. Nesse sentido, Schopenhauer defende uma natureza dessemelhante e independente que a música, no caso, a magna arte, tem de superioridade em comparativo à palavra. Portanto, essa filosofia da música é compreendida como aquela que apreende o mundo como Vontade, e a música é a essência intuitiva do mundo. Neste sentido, pode-se dizer: “O fato de buscar uma fundamentação filosófica para sua arte faz de Wagner uma figura singular. Ele não é nem puro pensador nem puro artista, mas uma junção dessas duas forças<sup>121</sup>”

A superioridade da música vocal em comparação com a instrumental era o impasse de relação dos autores citados acima, já que cada um pensava em formas homogêneas (Wagner) e heterogêneas (Schopenhauer) dessas artes. Esse discurso musical pairava em algumas outras conversas e discursos intelectuais da época, mas que por essa vez atingiu uma relevância maior, a partir do impacto que Wagner recebeu a partir das leituras schopenhauerianas que o fez idealizar seu projeto de arte naquele século. Nisso, a música (como se pode dizer no caso a música vocal), assemelha-se a arte grega,<sup>122</sup> que era capaz de imitar os sentimentos, enquanto a música instrumental era desprezada, ou pouco explorada naquele tempo, no que diz respeito da arte. Sendo assim, indo ao século XIX, o olhar de Wagner dado a essa falta, teremos, segundo ele, uma arte incompleta e incapaz de cumprir a função da música instrumental completa. E Wagner, com o *Gesamtkunstwerk* resgata essa maneira de absorver a arte em questão, pois é impossível não pensar no cenário do próprio drama wagneriano em que a música é, em muitos momentos, posta de lado, em função do enredo envolvente que é peculiar

<sup>121</sup> Macedo, I. Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos, p. 25.

<sup>122</sup> É bom lembrar que a proposta de retomada da subordinação da música em relação à palavra, é um dos motivos principais da ópera, desde seu nascimento. Mas que em todo caso, encontrou pouca efetivação prática, criando assim, uma crise no século para saber se de fato, esse resgate era válido. Portanto, o virtuosismo vocal só é valorizado a partir da segunda metade do século XVII, de maneira ainda bem devagar, mais uma vez com a música em carência com relação à introdução do texto.

com seus mitos, deuses e reis. E o mais curioso é pensar que Wagner rompe com essa “tradição” da música instrumental, a ópera, pois o mesmo está em um período de (declínio alemão). Portanto, o seu drama musical significa a própria afirmação da música e poesia sobre as demais formas de expressões, fazendo acreditar que sua obra está contra os espetáculos que desviam nossa atenção da essência dos sons, no caso, a ópera. E apesar desse vínculo estreito que é dado a recepção de Schopenhauer por Wagner, percebe-se que tal relação e influência não é imune de discordâncias. Pois há um confronto da música com a poesia, Schopenhauer permite observar que havia laços que os aproximavam com muita estreiteza, mas que também os distanciavam claramente de Wagner, já que é percebido pelo o seu ideal que o compositor tinha a oferecer um resgate da importância vocal e poética em seus dramas, igualando assim à magna arte, a música schopenhaueriana. Sendo assim, essa identidade teórica musical está longe de ser um ponto pacífico nos comentários. Deste modo, é válido citar aqui o comentário de Barboza, o qual corrobora a Tese schopenhaueriana:

Ademais, mediante essa união da linguagem como ficção, portanto das palavras com a música, àquelas têm de permanecer completamente *subordinadas* a esta, como ocorre no canto. Pois a música é incomparavelmente mais poderosa do que a linguagem, possui uma eficácia infinitamente mais concentrada e instantânea do que as palavras, que, por conseguinte, têm de ser anexadas a ela, têm de ser dissolvidas na música e ocupar por inteiro uma posição subordinada a esta, seguindo-a. O contrário ocorre no melodrama, ao qual também pertence qualquer declamação palavrosa, tão frequente e atualmente em voga: aí, a palavra quer lutar com a música, soando de maneira completamente estranha. Trata-se, em verdade, da mais pura falta de gosto, sim, do maior atentado contra o gosto que é tolerado hoje em dia nas artes. A consciência do ouvinte é dividida: se ele quer ouvir as palavras, a música lhe é um barulho perturbador; ao contrário, se ele quer se entregar à música, as palavras lhe são apenas uma interrupção inconveniente da mesma. Quem encontra prazer em algo assim não deve ter nem pensamentos para a poesia nem sentimentos para a música<sup>123</sup>

### **Considerações finais**

Desta maneira, o Drama wagneriano pode ser visto como a consequência operística de uma autonomia estética dada por Wagner a partir das leituras schopenhauerianas, e não como um acontecimento isolado do século XIX. Partindo

---

<sup>123</sup>Cf. Barboza, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, p. 237.

dessa ideia de objeto de estudo, no ensaio intitulado *Beethoven*, Wagner irá fazer o reconhecimento da manifestação última do conceito de Vontade, que é definido por Schopenhauer em sua obra magna, *O mundo*. Dessa maneira a metafísica da música se insere por dentro do discurso em que Wagner tentava expor, com seu novo conceito de arte alemã, o *Gesamtkunstwerk*. Nesse sentido, lembraremos aqui que Wagner antes de conhecer a filosofia de *O mundo*, já tinha um grau de aproximação de grande relação na percepção do sofrimento desse mundo, que segundo Wagner, se aproximava muito do que o filósofo Schopenhauer já expunha em sua obra magna, esses tais escritos wagnerianos antes dessas leituras eram: *Arte e Revolução* (1849), *A Obra de Arte do Futuro* (1849), *Ópera e Drama* (1851). E somente depois que Wagner se depara com os escritos de Schopenhauer, é que fica mais notória a percepção da influência que teve dos escritos do mesmo, as obras após essas leituras são: *Beethoven*(1870) e *Musikdrama*(1872), essas obras é onde a presença de Schopenhauer aparece indiscutivelmente. Além disso, Schopenhauer viveu em uma época de transição do período clássico ao romântico, que por sua vez foi marcado pelo o cultivo da dor nas óperas (e literaturas), e é o momento em que a música, no caso o drama, aparece como aprofundamento desse “sofrimento” que foi dado em *O mundo*, e que também, é um alívio momentâneo por meio dessa proposta de Wagner colocando-o em seus dramas, pois o *Gesamtkunstwerk* é a obra de arte que alivia essa dor, mesmo que seja algo momentâneo, pois nesse sentido, Wagner fez um aprofundamento da velha ópera, de onde teve uma influência última, além de Schopenhauer, que foi dada por Beethoven nas suas sinfonias.

### Referências bibliográficas:

BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer: A decifração do Enigma do mundo*. Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 1997.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipomena I, II e III Escritos Filosóficos Menores*. Málaga: Ágora, 1997.

MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico de Shiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *As Dores do Mundo*. Tradução: José Souza de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Brasil Editora, 1960.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.

## A RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO LEGÍTIMA DA ESSÊNCIA HUMANA EM LUDWIG FEUERBACH

João Batista Mulato Santos<sup>124</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetiva demonstrar como o cristianismo expressa a essência humana através de seus símbolos sagrados. Serão destacados dois momentos distintos em *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) (1841) de Ludwig Feuerbach (1804-1872). O primeiro é marcado com o que há de positivo na religião e o segundo com o que há de negativo. Inicialmente será exposto o que a religião cristã expressa de verdadeiro, isto é, o desvelamento antropológico. Em seguida será demonstrado como o cristianismo aliena o homem de sua própria essência. Assim, concluir-se-á com a proposta ética esboçada por Feuerbach a partir da negação da religião.

**Palavras-chave:** Feuerbach. Religião Cristã. Homem. Essência Genérica. Indivíduo.

## RELIGION AS A LEGITIMATE EXPRESSION OF HUMAN ESSENCE IN LUDWIG FEUERBACH

**Abstract:** The present work aims to demonstrate how Christianity expresses the human essence through its sacred symbols. Two different moments will be highlighted in *The Essence of Christianity* (*Das Wesen des Christentums*) (1841) by Ludwig Feuerbach (1804-1872). The first is marked with what is positive in religion and the second with what is negative. Initially will be exposed what the Christian religion expresses as true, that is, the anthropological unveiling. It will then be shown how Christianity alienates man from his own essence. Thus, we will conclude with the ethical proposal outlined by Feuerbach from the negation of religion.

**Keywords:** Feuerbach. Christian Religion. Man. Generic Essence. Individual.

### 1. Introdução

Ludwig Andreas Feuerbach (1804–1872) é um filósofo de grande relevância para a história da filosofia. Seu mérito não consiste apenas em ter sido um pensador crítico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e uma influência direta a Karl

---

<sup>124</sup> Graduado em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE e mestre em filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Membro do Grupo de Estudos em Feuerbach – GELF coordenado pelo prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas. E – mail: m.i.n.joao.batista@gmail.com.

## A religião como expressão legítima da essência humana em Ludwig Feuerbach

Marx (1818-1883), reduzi-lo a isso seria uma grande injustiça. Adriana Veríssimo Serrão<sup>125</sup> esclarece que está ultrapassada essa imagem de Feuerbach como um simples pensador de transição entre Hegel e Marx limitando-o a uma função secundária na filosofia moderna e pontua de modo incisivo a inovação do pensamento feuerbachiano, portador de grande coragem principalmente por se entregar como nenhum outro ao seu precioso objeto de estudo, isto é, a religião.

Feuerbach é categórico ao afirmar que teologia é antropologia e todo pensamento do homem a respeito de Deus é um pensamento sobre ele mesmo, embora de maneira indireta. Para o filósofo, a religião cristã, em especial, se configura como a legítima expressão de tudo aquilo que o homem sente, pensa e deseja. Desta forma, esta análise, em um primeiro momento, concentrar-se-á na religião cristã destacando tudo o que ela revela de mais positivo sobre o homem. Serão articulados os primeiros conceitos sobre os quais Feuerbach se detém a desvelar a essência humana e como a religião expressa de modo indireto e inconsciente, através de seus objetos sagrados de adoração, essa essência.

### **2. A essência verdadeira da religião cristã: a antropológica**

A grande meta de Feuerbach ao longo de *A Essência do Cristianismo* (1841) é desvelar os segredos da essência da religião cristã encobertos pelo manto do sobrenatural e, a partir de então, decodificar os símbolos sagrados da cristandade, mostrando que aquilo que a religião expõe como algo do além se refere a algo do aquém, sem em momento algum deixar de dar a devida importância que os assuntos religiosos merecem. Sua filosofia se concentra ao mesmo tempo em que elabora um “modelo humano da razão”, como salienta Adriana Serrão, também indica uma reconciliação do homem consigo mesmo, ou melhor, com sua própria essência.

[...] o pensamento de Feuerbach é mobilizado por uma intuição central, que deve mesmo ser considerada com seu problema único: a instauração simultânea de um *modelo humano da razão* e de uma concepção integral do ser humano. (SERRÃO, 1999, p. 20, grifo do autor).

Para tanto, o autor busca através de vários artifícios históricos explicar e fundamentar filosoficamente como a religião cristã expressa verdadeiramente a referida

---

<sup>125</sup> Presidenta do Conselho Científico da Sociedade Feuerbach e tradutora das maiores obras deste filósofo para a língua portuguesa.

essência humana. Tal procedimento ele denomina de histórico-filosófico porque vai além de uma mera preocupação sobre a veracidade dos acontecimentos sobrenaturais relatados nos livros religiosos e se concentra em entender os motivos que levaram os homens a registrar tais acontecimentos como eventos fantásticos e o que eles significam a partir de um ponto de vista mais reflexivo, filosófico.

[...] meu livro nada mais é que uma análise fiel, que se atém da maneira mais rigorosa a seu objeto, uma análise histórica e filosófica, a “autodesilusão”, a “autoconsciência” da religião. Uma análise histórico-filosófica, em contraste com as análises somente históricas do cristianismo. O historiador mostra, como p. ex. Daumer, que a ceia é um ritual oriundo do antigo sacrifício humano, que, em tempos remotos, ao invés de pão e vinho era digerida carne humana real e sangue. Eu, porém, tomo por objeto da minha análise e redução apenas o significado cristão da mesma ou sancionado pelo cristianismo e sigo aí o princípio de que somente o significado que tem um dogma ou instituição para o cristianismo [...]. Não pergunto se este ou aquele, mas se o milagre em geral pode ou não acontecer; mostro apenas o que é o milagre e não o *a priori*, mas através dos exemplos dos milagres que são narrados na Bíblia como fatos reais e com isto soluciono exatamente a questão da possibilidade, realidade ou necessidade do milagre de uma forma que anula até mesmo a possibilidade destas questões. (FEUERBACH. 2007, p. 26-27).

Em *A Essência do Cristianismo* Feuerbach objetiva expor os elementos fundamentais que alicerçam a religião cristã, de forma minuciosa e precisa, como só um apaixonado pelo assunto poderia fazer. Nesta obra ele detalha os pontos principais para compreendermos em que se baseia o Cristianismo, sem considerar nenhum princípio abstrato, mas em momento algum tenta simplesmente destruí-la ou silenciar sua voz sentenciando-a como uma mera ilusão ou uma quimera, algo já feito por outros filósofos.

[...] não digo absolutamente (e quão fácil seria para mim!) – Deus não é nada, a Trindade não é nada, a palavra de Deus não é nada etc., mostro apenas que tais coisas não são o que são na ilusão da teologia, que não são mistérios estranhos, mas íntimos, os mistérios da natureza humana; mostro apenas que a religião toma a essência aparente e superficial da natureza e da humanidade por sua essência verdadeira e interior e por isso imagina a essência verdadeira esotérica da mesma como uma essência estranha e especial.[...]. (FEUERBACH. 2007, p. 24).

Mas, contrário a isso, o filósofo ateu pretende redescobri-la e, desta forma, redescobrir também o homem. Entendendo a religião cristã podemos melhor entender o homem cristão, pois a religião expressa aquilo que o homem é, aquilo que deseja, seus

maiores anseios, amores, temores e sentimentos mais elevados e profundos, uma vez que teologia é, para Feuerbach, o mesmo que antropologia.

Na busca da compreensão do homem cristão e, conseqüentemente, da religião cristã, Feuerbach se depara com um tipo de homem religioso distinto dos demais. O cristão se desprende das peculiaridades de espécie, ou seja, as crenças que só fazem sentido para determinado povo, e eleva-se a pretensões universais, uma vez que seu Deus faz sentido para qualquer ser humano. Independentemente de sua nacionalidade ou etnia, qualquer homem pode se tornar cristão sem grandes exigências, assim, o Cristianismo atinge qualquer um, pois tem como base aquilo que todo e qualquer indivíduo possui, isto é, uma essência.

A essência genérica do homem é o que lhe há de mais íntimo, o define e o fundamenta. Essa essência é constituída por três elementos comuns a todos, isto é, são essências que definem aquilo que um homem é por completo. Vontade, razão e coração são elementos absolutos e perfeitos por serem finalidades em si mesmas. Neste sentido:

Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. (FEUERBACH. 2005, p. 36).

Feuerbach é categórico ao afirmar que a essência genérica do homem e a essência do Cristianismo são a mesma. O Deus do Cristianismo e o homem compartilham da mesma essência e por isso mesmo ele pode atingir qualquer povo, nação ou espécie. É importante frisar que a essência genérica do homem são as determinações constitutivas daquilo que ele é enquanto gênero e não apenas propriedades que ele possui ou meras características<sup>126</sup>. No Cristianismo essa essência é objetivada em Deus, ou seja, a religião cristã concentra as qualidades de todo o gênero humano em sua divindade e, desta forma, como Feuerbach destaca, o Cristianismo se eleva em relação às demais religiões porque seu Deus atinge todo o gênero humano, e não apenas determinados povos como, por exemplo, aconteceu com os pagãos:

---

<sup>126</sup>Como bem explana Aquino em seu artigo *Feuerbach e a Fundação Sensível da Filosofia: Imediatidade e Mediação na Relação Eu-Tu*. In: *Kriterion* vol. 55 n° 129, Belo Horizonte Jan/Jun de 2014, p. 02.

O pagão é patriota, o cristão é cosmopolita, logo é também o deus do pagão um deus patriótico, mas o deus do cristão um deus cosmopolita, isto é, o pagão possui um deus nacional, limitado, porque o pagão não ultrapassou a fronteira de sua nacionalidade, para ele a nação estava acima do homem; mas o cristão possui um deus universal, geral, que abrange todo o universo, porque ele próprio ultrapassa o limite da nacionalidade, não restringe a dignidade e a essência humana dentro de uma nação determinada. (FEUERBACH. 1989, p. 24).

Logo, fica evidente a importância que o autor dá para a religião cristã que é a mais próxima ao homem e também a que mais o elevou à condição de divindade. Afirmar que ela é a mais próxima ao homem consiste em considerar que ela consegue afetá-lo de um modo que atinge seu íntimo por completo, como nenhuma outra o fez, revelando assim que ambos compartilham a mesma essência, pois só um deus que é humano pode afetar o homem da maneira como o Deus cristão afeta.

Feuerbach, enquanto filósofo da sensibilidade, destaca na trindade divina da essência do Cristianismo o amor como importante elemento da religião cristã. Deus é amor, isto é, por misericórdia se fez homem ao se comover com a necessidade e a miséria humana e por esta razão sacrificou seu filho, por compaixão ao homem. Mas o filósofo, em *A Essência do Cristianismo*, desfaz a inversão criada pela religião que nos apresenta um Deus que ama, sofre, tem compaixão e morre pelo homem ao nos fazer notar que Deus já era homem antes mesmo de ser Deus.

Por misericórdia tornou-se Deus um homem - ele já era então em si mesmo um Deus humano antes de se tornar realmente homem; [...] A encarnação foi uma lágrima da compaixão divina, logo, apenas um fenômeno de um ser que sente humanamente e que, por isso, é essencialmente humano. (FEUERBACH. 2007, p. 77).

A religião cristã também é a que mais eleva o homem à condição de divindade, pois a encarnação de Deus em homem “antecede necessariamente ao rebaixamento de Deus em homem” (FEUERBACH, 2007, p. 77), visto que o homem já estava em Deus. Os predicados humanos estavam presentes em Deus antes mesmo que este Deus fosse um deus e posteriormente se tornasse homem, do contrário não faria nenhum sentido que ele viesse a se tornar homem. Para exemplificar esse pensamento Feuerbach cria uma passagem ilustrativa e reflexiva:

Um rei que não trás em seu coração o bem estar de seus súditos [...] que em sua intenção não é um “homem comum”, como diz o povo, um tal rei nunca descerá corporalmente do seu trono para alegrar o seu povo com a sua presença pessoal. Então já não tinha o súdito se elevado a rei antes do rei se rebaixar ao súdito? E uma vez que o

súdito se sente honrado e feliz com a presença pessoal do seu rei, relaciona-se este sentimento somente com o fato em si, ou antes, não se relaciona com o fato da intenção, da essência humanitária, que é o motivo deste fato. (FEUERBACH. 2007, p. 77-88).

Portanto, a partir da supracitada passagem, presente na obra de 1841, nosso filósofo faz com que notemos que o Deus do Cristianismo só consegue afetar o homem de modo completo porque atinge o seu íntimo, o seu coração, a sua essência, e isso só é possível uma vez que ambos se baseiam em uma evidente constituição comum, isto é, o homem e Deus só fazem sentido um para o outro por compartilharem as mesmas qualidades e características essencialmente. Assim, o rei precisou primeiramente ser possuidor da qualidade de súdito para, posteriormente, ser um rei que se importa com um súdito, pois sabe o que é sê-lo. Logo, o Deus dos cristãos já possuía em sua essência qualidades e características estritamente humanas antes mesmo de ser divino.

Feuerbach, ao longo de suas obras, ocupa-se em analisar o Cristianismo primitivo, clássico, isto é, não aquele de sua época que ele já considerava deturpado e vulgar e que se abalava com a mais tênue brisa que pairava sobre sua estrutura frágil e deteriorada por ilusões refinadas e preconceitos de bruxa velha. No segundo prefácio de *A Essência do Cristianismo*, ele fala de preconceitos oriundos da imaginação dos que se escandalizaram com a publicação de sua obra máxima. Neste sentido o filósofo acrescenta:

Não é então para se espantar que a época do cristianismo aparente, ilusório, famigerado, tenha se escandalizado tanto com *A Essência do Cristianismo*. O cristianismo já está tão deturpado e em desuso que até mesmo os representantes oficiais eruditos do cristianismo, os teólogos, não sabem mais ou pelo menos não querem saber o que é o cristianismo. (FEUERBACH. 2007, p. 19).

As objeções levantadas contra a sua obra são rigorosamente rebatidas a partir de testemunhos presentes em livros, ilustrações e documentos, que são as irrefutáveis provas histórico-empíricas em uma tradução fiel e correta da religião cristã.

Feuerbach, na primeira parte de *A Essência do Cristianismo*, descreve aquilo que há de positivo na religião; já na segunda parte, o que há de negativo. Ele se refere ao que há de afirmativo no Cristianismo clássico (note-se o Cristianismo antes de ser teologizado), ao observar que esta religião é uma expressão de universalidade, de gênero, e que a partir dela seus predicados, que na verdade pertencem ao homem, são

reconhecidos como algo divino, perfeito e infinito, quando o Cristianismo descreve a essência humana da religião.

Por isso divide-se ela em duas partes das quais, conforme a importância, é a primeira afirmativa, a segunda (incluindo o apêndice) negativa, não totalmente, mas em sua maior parte; em ambas porém é demonstrada a mesma coisa, apenas de modo diverso ou mesmo oposto. A primeira é a solução da religião em sua essência, em sua verdade, a segunda a solução da mesma em suas contradições; a primeira desenvolvimento, a segunda polêmica; aquela pela própria natureza do assunto, mais tranquila, esta mais viva. (FEUERBACH. 2007, p. 23).

Há uma essência verdadeira na religião, e esta é a antropológica, isto é, através da religião podemos conhecer aquilo que a humanidade é. Desta forma, através de uma arqueologia religiosa teremos contato com aquilo que um determinado povo é conforme suas crenças, seus desejos, anseios, e como afirma Feuerbach, seus segredos mais íntimos de amor. No que se segue em sua obra máxima nota-se também aquilo que ele considera negativo na religião cristã: a essência falsa que se mostra quando a religião se torna teologia e o homem é alienado de sua essência.

### 3. A essência falsa da religião: a teologia como negação do homem

Após a exposição na qual é demonstrado o lado positivo da religião cristã, que expressa como nenhuma outra a essência humana elevando o Cristianismo à condição de religião do amor universal e incondicional, prossegue este estudo com a parte divergente para mesma questão presente no livro. A partir do capítulo XXI de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach inicia sua minuciosa análise sobre o que ele chamou de a essência falsa da religião, isto é, a essência teológica. Para tanto, o autor faz uso, pelo menos no início, de uma abordagem subjetiva<sup>127</sup> na qual ele distingue a teologia cristã das demais devido ao fato de ela ter como preocupação central a salvação do homem. O homem no Cristianismo só pode ser salvo dos juízos errados<sup>128</sup> provenientes da sensibilidade se agir em consonância com as leis de Deus. Deus é uma necessidade para o homem atingir o bem e a felicidade.

<sup>127</sup>Embora Feuerbach evite a todo custo usar este termo e seu derivado “subjetivismo”, em determinadas passagens admite que seu uso ele se faz necessário.

<sup>128</sup>Agostinho, em suas **Confissões** (400), afirma que são os juízos que fazemos das sensações, e não elas próprias que nos levam ao erro ou ao engano, isto é, quando queremos ver na sensação a expressão de uma verdade externa ao próprio sujeito. Portanto, erramos quando achamos que a verdade está no mundo sensível.

## A religião como expressão legítima da essência humana em Ludwig Feuerbach

Assim, o Cristianismo se estabelece como uma religião que nega o corpo, a materialidade, isto é, a natureza. Ao negar a natureza, a religião cristã tenta negar a finitude, nossas limitações. Do ponto de vista cristão, estamos presos aqui, no tempo e espaço, em meio à corrupção da matéria, todavia a morte representa a liberdade da carne, da matéria, consistindo em uma extensão de nossa existência no reino dos céus, no além.

A vida “celestial”, “assexuada”, absolutamente subjetiva, é para o Cristianismo o caminho direto para uma vida “futura”, ou seja, para a imortalidade pessoal. O Cristianismo diferencia “a vida do além” da vida real, temporal: enquanto a primeira representa a vida ilimitada, corresponde a segunda à vida escura, obscura, isto é, à vida da dor e do tormento, porque ela está presa, de acordo com o Cristianismo, aos “prazeres da carne”. (CHAGAS. 2011, p. 11).

Mas Feuerbach observa que a natureza é exatamente o contraponto de uma existência infinita que só existe no reino da fabulação, onde a imaginação é o cerne criador que fundamenta, através da razão, esse tipo de pensamento.

Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ele é na verdade, não obstante representando este ser, através da imaginação, como um ser diverso da razão, porque como um ser sensorial estás sempre acostumado a distinguir entre o objeto da impressão, o objeto da real, e a imaginação do mesmo, e agora, por meio da imaginação, transfere este hábito também para a razão e com isso colocas, numa inversão, a existência sensorial da qual abstraíste sob a razão, o pensamento. (FEUERBACH. 1988, p.66).

A teologia cristã condena a dimensão natural sensível da natureza humana e em contrapartida eleva o espírito. Ao expressar corporeidade, objetividade, sensibilidade, necessidade, a natureza se torna um contraponto ao sentimento religioso porque através dela se provam os limites da interioridade, da subjetividade do sentimento cristão. A natureza é para a religião cristã uma barreira material que necessariamente se opõe à realidade espiritual, sobrenatural, imposta pela religião.

No Cristianismo o homem se desprende de todas as limitações naturais de espaço e tempo. As necessidades naturais são necessidades mundanas, sob o ponto de vista moral, e devem ser superadas por uma vida virtuosa que aproxima o homem do além e o faz menosprezar o aquém, o aqui e o agora. No Cristianismo o homem idolatra apenas a si mesmo, sua própria essência, ao se desligar de sua conexão com a natureza, fazendo de si uma essência absoluta e sobrenatural, para além da natureza, sendo que esta perde seu devido valor ao se tornar apenas um elo temporário entre o homem e

Deus. Assim sendo, o homem cristão goza apenas de si mesmo ao estabelecer sua própria essência como motivo de idolatria que está acima de qualquer coisa, inclusive da natureza.

Desta forma, a religião aliena o homem de si mesmo quando este cria de modo inconsciente um ente imaginário que congrega sua essência e passa a idolatrá-lo como um ser independente da humanidade. A alienação é, para Feuerbach, uma das principais características de toda religião, mas com o Cristianismo o ente criado pelo sujeito ativo passa para a condição de passivo, dominado. Assim sendo, o destitui de seus atributos de sujeito, e o que antes era sujeito ativo passa a ser predicado. De criador a criatura submissa às "vontades" do objeto criado em sua imaginação, e que é superestimado fantasticamente.

#### **4. O Cristianismo enquanto religião da moral e um contraponto à natureza**

O Cristianismo é a religião da moral, sentencia Feuerbach no capítulo IV de *Essência do Cristianismo*. Com isso ele afirma que na religião cristã a qualidade racional de Deus que se destaca sobre as demais é a perfeição moral. A moral cristã é baseada na razão, isto é, a vontade é perfeita quando está em consonância com a razão, e a partir dessa vontade guiada pela razão é que a consciência moral do sujeito cristão tem condições de se aproximar da perfeição.

Feuerbach não foi o primeiro a notar a consonância entre a razão e a moral cristã, uma vez que Kant nas suas *Preleções sobre a Doutrina Filosófica da Religião* (1783) afirma que Deus é a própria lei moral, mas pensada de modo personificado. O Cristianismo impõe como um dever a ser seguido pela vontade somente aquela lei que tem como fundamento a razão, pois essa lei moral nada mais é do que a essência moral do homem posta como uma essência absoluta derivada da razão. Ela é um objetivo da vontade personificada como um ente moralmente perfeito que se manifesta não somente de modo teórico, mas também e concomitantemente de modo prático.

Não posso pensar a vontade perfeita, a vontade que é idêntica à lei, que é a própria lei, sem pensá-la ao mesmo tempo como objetivo da vontade, como o um dever para mim [...] a idéia de um ente moralmente perfeito não é apenas teórica [...] mas ao mesmo tempo prática [...] (FEUERBACH, 1988, p.74).

Afirmar que ela se manifesta não apenas de modo teórico, mas também e ao mesmo tempo de modo prático significa que o sujeito portador da consciência moral é

livre, não depende da natureza para fazer uso da vontade, sendo que esta deve escolher agir em direção à perfeição moral. Neste sentido, Feuerbach observa que ao conduzir o indivíduo para um tipo de ação, a ideia de um ente moralmente perfeito põe em conflito o indivíduo e sua essência gênero, pois se aquele deveria ser algo que ainda não é ela o divide entre o que não é com aquilo que deveria ser, ou seja, o filósofo identifica uma cisão que é martirizante na medida em que compara o indivíduo com o seu gênero.

Feuerbach acrescenta que essa comparação injusta entre a essência genérica, que é perfeita, e o indivíduo está personificada em Deus, sendo capaz de amaldiçoar aquele que não age de acordo com a lei moral.

Esta cisão é na religião ainda mais martirizante, mais terrível na medida em que ela antepõe ao homem a sua própria essência como um outro ser e, além disso, como um ser pessoal, como um ser que odeia, amaldiçoa e exclui os pecadores de sua graça, a fonte de toda salvação e felicidade (FEUERBACH. 1988, p.75).

Na religião cristã esse conflito entre indivíduo e gênero é evidente. Feuerbach conclui a partir dessa análise que o homem deve ser libertado da cisão entre si e o ser perfeito, e isso só será possível quando ele se tornar consciente do poder do amor que é, de acordo com o filósofo, a verdade mais elevada e absoluta. Assim, a divindade idolatrada pelo indivíduo deverá ser considerada não apenas como uma lei, um ser moral e racional, mas acima de tudo como “um ser que ama, que tem coração e que é ele próprio, subjetivamente, um ser humano” (FEUERBACH, 2007, p. 75).

Portanto, o Cristianismo, enquanto religião do amor, destaca-se das outras religiões por esta peculiar característica que se sustenta na mais elevada verdade da essência humana, que é o laço de união entre o pecador e o puro, isto é, entre o imperfeito e o perfeito. Logo, é “o amor do próprio Deus que fortifica o fraco e enfraquece o forte, humilha o soberbo e enaltece o humilde, idealiza a matéria e materializa o espírito” (FEUERBACH, 2007, p. 75).

Desta forma, a religião acaba por alienar o homem de si mesmo quando este cria de modo inconsciente esse ente imaginário e se distancia de sua essência passando a idolatrá-la como um ser independente da humanidade. A alienação é para Feuerbach uma das principais características de toda religião, mas com o Cristianismo o ente criado pelo sujeito ativo passa para a condição de passivo, dominado. Assim sendo, o destitui de seus atributos de sujeito e o que antes era sujeito ativo passa a ser predicado.

A religião como expressão legítima da essência humana em  
Ludwig Feurbach

De criador a criatura submissa às "vontades" do objeto criado em sua imaginação e que é superestimado fantasticamente.

A alienação, sob determinado aspecto, é tornar alheio, transferir para outro o que é seu. Na religião, como repetidas vezes é salientado por Feuerbach, o homem aliena-se, torna alheio a si aquilo que o faz exatamente o que é, isto é, sua essência genérica humana que nocivamente acaba por se concentrar em uma única ideia que o domina, tornando-o passivo em uma relação na qual ele se submete do modo mais bestial ao objeto idolatrado. Sacrifícios, cultos e exploração são justificados em nome do objeto de adoração, e exatamente por isso o filósofo alemão tenta desvelar os mistérios encobertos pelo manto sagrado da ignorância e do desespero. Feuerbach dedica quase exclusivamente toda a sua filosofia a esse objeto de estudo - o sentimento religioso e tudo o que dele se origina. O mundo da sensibilidade é esquecido e o mundo celestial enaltecido.

[...] a transcendência adquire o estatuto de uma ordem autônoma, separada do mundo terreno, como um céu habitado por seres divinos face aos quais o homem perde parte do seu poder, mas através dos quais impõe, por sua vez, o seu poder sobre a Natureza, desprovida de força imanente própria. (SERRÃO. 1999, p. 265) .

O leitor mais atento às obras feurbachianas notará que sua preocupação sobre o tema religioso nunca foi tão atual como neste momento da nossa história. Quando Feuerbach revela, em suas preleções de 1851, que sua meta é clarear a mente daqueles que são dominados e manipulados por outros homens através da religião, que se estabelece como um eficaz instrumento de domínio, o filósofo parecia estar tentando solucionar um problema atual.

Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem (FEUERBACH, 1989, p. 28).

A preocupação do autor se debruça, principalmente, sobre a religião racionalizada, ou seja, a teologia. Alguns poderiam discordar de Feuerbach neste momento afirmando que não é Deus ou a religião que promovem tais absurdos, mas a conduta questionável de certos homens que são falsos religiosos. No entanto, esse pensamento simples e ingênuo é facilmente desconstruído ao ser analisado pela ótica feurbachiana quando o autor mergulha fundo na essência da religião e do homem.

Existe, de acordo com o filósofo, uma contradição na mais íntima essência da religião: e a fé e o amor, que possibilita um distanciamento de um em relação ao outro sob o mesmo viés.

Presente no capítulo XXVII de *A Essência do Cristianismo* este tema é possivelmente o mais importante elemento que nos leva a uma compreensão indubitável sobre como a teologia nega o homem. Existe uma dicotomia entre fé e amor. Um não pode existir caso o outro já exista sob o mesmo contexto. Essa dicotomia se refere à contradição inevitável que há entre a fé que é pura subjetividade e o amor que é pura objetividade. Desta forma, Feuerbach elabora um argumento que transforma as bases da religião cristã em um conflito entre o objetivo e o subjetivo.

Podemos compreender que o homem em sentido genérico é negado através da fé, uma vez que a fé, exigência de toda e qualquer religião, é o elo do homem com Deus e, conseqüentemente, um ponto de afastamento do homem com outro homem. Assim sendo, a fé, necessidade suprema da teologia, primeiramente aproxima o homem de Deus para em seguida afastá-lo do homem.

Feuerbach explica ao longo do capítulo presente em *A Essência do Cristianismo* que a fé determina a verdade, e oportunamente esta verdade determinada por ela se refere àquilo que ela determinou atribuindo-a arbitrária e oportunamente como verdade a todos: Deus é o verdadeiro e deve ser louvado e adorado.

A fé tem uma verdade determinada, especial, que por isso está necessariamente ligada com a negação, em seu conteúdo. A fé é por natureza exclusiva. Uma só é a verdade, um só é Deus, um só ao qual pertence o monopólio do filho de deus; tudo mais não é nada, é erro, ilusão (FEUERBACH, 1988, p. 246).

A fé não é revelada a todos os homens comuns indistintamente. Ao contrário, o caminho que leva o homem à fé é especial e por isso mesmo o leva também para o seu objeto de adoração, que também é especial, isto é, o seu Deus. Assim sendo, somente os homens distintos que se sacrificam de maneira plena e verdadeira são capazes de atingi-la. Desta forma notamos, necessariamente, que existe sempre uma exigência que conduz o homem por um caminho único, especial, que o distancia da humanidade, do geral, levando-o ao particular. Nega-se assim o próprio gênero em prol de algo particular, estrito e limitado. A valorização do outro, desta maneira, é comprometida, pois a fé toma para si tudo o que é do outro, ou seja, tudo o que é objetivo, a natureza, tudo é

apropriado por ela e concentrado em seu objeto fundamental, Deus, de modo soberano e soberbo.

A fé é orgulhosa, e esse orgulho se torna evidente naquele que faz uso dela, o crente. Ele não é um homem comum, é diferente dos outros, pois é especial. Sua distinção se dá devido ao fato de esse homem particular superar os limites da natureza, negando tudo aquilo que o remete a ela. O crente é um homem diferente dos demais, pois está ligado por intermédio da fé ao objeto máximo de sua adoração, Deus.

A fé dá ao homem um sentimento especial de honra e de si mesmo. O crente se acha excelente perante os outros homens, elevado acima do homem natural; ele só se conhece como uma pessoa de distinção, na posse de direitos especiais; os crentes são aristocratas e os descrentes plebeus. Deus é esta diferença personificada e o privilégio do crente perante o descrente (FEUERBACH, 1988, p. 248).

A partir deste ponto de vista Feuerbach em sua análise minuciosa apresenta o outro lado da fé, o oposto ao que é tradicionalmente passado pela teologia. A fé põe o homem particular acima dos demais, pois ele é especial e cheio de honra. No entanto, essa honra não se refere a esse próprio homem, mas a outro, a um ser também especial em quem ele se espelha. Isso ocorre porque a fé imagina sua essência como sendo pertencente a esse outro ser especial, Deus. Então o homem particular, o crente, coloca sua honra, seu orgulho e tudo aquilo que o eleva acima dos outros para o outro ser, não diretamente para si.

Mesmo fazendo do homem crente um ser especial perante os outros, a fé, ainda assim, possibilita a sua negação. Ela anula até mesmo o homem particular porque o transforma enquanto ser ativo em um homem passivo teologicamente, isto é, ela reduz as forças naturais vitais a todo ser humano, não apenas ao crente, em atividade passiva, atividade apenas de sentimento presa no âmbito da subjetividade.

Em síntese, temos aqui o princípio característico da religião, de que ela é o ativo natural transformando num passivo. O pagão se eleva, o cristão sente-se elevado. O cristão transforma numa questão de sentimento, de sensibilidade, o que para o pagão é uma questão de atividade natural. (FEUERBACH, 1988, p. 248).

O homem crente cristão, até mesmo naquilo que o deveria diferir positivamente do homem comum, contraditoriamente e sem que se dê conta, transforma o cerne da doutrina cristã, isto é, a humildade, em algo negativo. Negativo porque, de forma oculta, a humildade não é aquilo que aparentemente deveria ser. Na verdade é o seu contrário,

A religião como expressão legítima da essência humana em  
Ludwig Feurbach

ela é um orgulho: “A humildade do crente é um orgulho às avessas - um orgulho que não tem aparências, os sinais exteriores do orgulho.” (FEUERBACH, 2007, p. 248).

Esse orgulho que está embutido na humildade não é exteriorizado de forma clara, e por isso mesmo não é facilmente identificado. Nem mesmo o crente se dá conta de que a humildade, o cerne da doutrina cristã, consiste em uma contradição. O próprio crente é vitimado por isso. Ele não tem culpa. A contradição presente na humildade, ou seja, o fato de ela se mostrar exteriormente como uma virtude, mas consistir exatamente naquilo que mais repudia, isto é, o seu contrário, o orgulho, se manifesta necessariamente para fazer daquele que a tem como uma virtude uma pessoa distinta e especial perante os demais. E o crente não tem culpa disso apenas pelo fato de que ele não se dá conta. Assim, “ele não faz de si mesmo em geral o objetivo da sua própria atividade, mas sim o objetivo, o objeto de Deus” (FEUERBACH, 2007, p. 248).

O homem crente age de acordo com aquilo que é determinado pela fé. Ela determina o que é correto e o que deve ser seguido, submetendo, assim, o crente às suas exigências. A fé é o elemento estrutural de tudo o que vem pela religião, é algo que deve ser atingido primeiramente e mantido para que haja a subsistência do objeto adorado, pois caso ela não seja admitida acima de tudo, se não for ela o primeiro elemento a ser acatado pelo homem religioso todos os outros elementos de ordem divina não farão nenhum sentido, a saber, tudo o que está no invólucro da religião. A fé é algo extremamente determinado. A determinação é uma exigência necessária à sua essência, pois se existe fé existe fé em algo que tem de ser determinado e específico:

A fé é essencialmente uma fé determinada. Deus é o verdadeiro Deus somente nesta determinação. Este Jesus é Cristo, o verdadeiro, único profeta, o filho unigênito de Deus. E neste determinado tu deves crer se não quiseres perder tua felicidade (FEUERBACH, 1988, p. 249).

A fé não é só algo determinado, como já foi explicado, mas é também imperativo. Sua imperatividade consiste no fato de ser exigido do homem religioso que ele seja aquilo que ela determina, isto é, se você não acredita na divindade é contra ela, pois a fé não aceita meio termo. Não existe liberdade para contestar aquilo que ela determina através de seu dogma. O estabelecimento deste dogma é o primeiro passo a ser dado, pois é a partir dele que surgem os demais.

O fato de que, bastando que um dogma fundamental seja estabelecido, aí se liguem questões especiais que devem ser depois decididos dogmaticamente, e que daí resulta uma enfadonha multiplicidade de

dogmas é certamente uma fatalidade, mas não anula a necessidade de que a fé se fixe em dogmas para que com isso ela saiba determinadamente o que ela deve crer e como ela pode alcançar a sua felicidade (FEUERBACH, 1988, p. 249).

O dogma é o ponto de partida para outros dogmas que surgem para nortear, orientar, a conduta do crente em diversos aspectos de sua vida. Mas o dogma só expressa o que a fé já previa, isto é, o dogma só existe devido à fé. Ele é uma expressão necessária que irá fundamentar a fé, embora seja um pressuposto a isso.

Feuerbach encontra nas determinações da fé fundamentadas pelos seus dogmas um ponto importante no afastamento dos homens que creem dos que não creem em um mesmo ser divino. Ao determinar algo, a fé impossibilita, como já foi tratado anteriormente, a existência de qualquer meio termo. Não existe liberdade na fé, ou você é cristão ou anticristão. É a partir desta determinação que o filósofo nota a limitação da fé.

Mas a limitação da fé é tratada de maneira conveniente, oportuna, pela religião. A limitação oriunda da determinação e sua consequência imediata, a delimitação, se contrapõe aos textos bíblicos e, através da arbitrariedade da exegese, uma interpretação conveniente consegue “superar” os limites dos dogmas. Isto é, aquilo que era determinado pela fé através de seus dogmas, estes, ao se mostrarem como algo limitado, pobre, que não mais satisfaz ao homem crente, tornam-se diferentes do modo mais conveniente possível.

E somente a falta de caráter, a descrença crente dos últimos tempos que se esconde por detrás da Bíblia e contrapõe os ditos bíblicos às determinações dogmáticas para, através da arbitrariedade da exegese, se liberta dos limites da dogmática. Mas a fé já desapareceu, já se tornou diferente quando as determinações da fé já sentidas como limitações. (FEUERBACH, 1988, p. 249-50).

Desta forma, podemos compreender que a fé não se fixa nem mesmo naquilo com que ela se compromete. Ao contrário disso, ela, sob o pretexto de crer naquilo que lhe é essencial, acaba crendo no que é vago e indefinido. “[...] ao invés do filho de Deus determinado, característico da Igreja, estabelece uma determinação vaga, que como nenhum outro poderia se atribuir o nome de filho de Deus” (FEUERBACH, 2007, p. 249-50).

Crer, destaca Feuerbach, se torna sinônimo de ser bom e, retomando o que foi dito, a fé não deixa liberdade para meio termo. Logo, não crer é o mesmo que ser mau e,

consequentemente, esse argumento cai na mais perversa subjetividade que é representada pela intenção. O descrente, na intenção, é um homem mau por ser inimigo de Cristo, o bem supremo. A fé é seletiva entre os humanos, pois escolhe para si somente aqueles que dela fazem uso, e aos descrentes ela reserva a repulsa e a maldade. A fé isola os homens, negando aqueles que não são a seu favor, julgando-os arbitrariamente como inimigos merecedores das mais terríveis punições: “Abençoado, querido de Deus, participantes da eterna felicidade é o crente, amaldiçoado, expulso de Deus e repudiado pelo o homem é o descrente, pois o que Deus repudia o homem não pode aceitar, não pode poupar.” (FEUERBACH, 1988, p. 251).

O lado cruel da fé também é analisado por Feuerbach, que vê como consequência de tudo que foi exposto uma contradição com aquilo que, no caso da religião cristã, deveria ser sinônimo, mas se apresenta como seu contrário, ou seja, a fé se revela contraditória ao amor.

A fé separa os homens, anula sua essência genérica, enquanto o amor une. O Cristianismo é a religião do amor, mas o amor que nos é apresentado pelo Cristianismo é um amor limitado, ou seja, só existe amor entre aqueles que já são cristãos ou que um dia poderão sê-lo. Neste sentido, faz-se necessário citar a passagem: “O cristão só pode então amar o cristão, ou outro somente como cristão potencial; ele só pode amar o que a fé consagra, abençoa. A fé é o batismo do amor” (FEUERBACH, 2007, p. 251).

Se o amor do Cristianismo só atinge aqueles que através da fé são ou podem se tornar cristãos, então esse tipo peculiar de amor é limitado. Feuerbach desconsidera tal amor como amor, pois, para o filósofo, um amor baseado em um fenômeno especial é uma contradição com a essência do amor, que por sua vez é ilimitada. A essência do amor só pode ser limitada pela razão e supera os limites de qualquer condição que a restrinja a certas especialidades. Feuerbach deixa claro em sua proposta ética que o amor se eleva acima da religião cristã, que ironicamente é considerada a religião do amor, mas não do amor em sentido essencial, genérico, mas particular:

Devemos amar o homem pelo homem. O homem é objeto do amor porque ele é um objeto em si mesmo, porque é um ser racional e apto para o amor. Esta é a lei do gênero, a lei da inteligência. O amor deve ser um amor imediato, sim, ele só é amor enquanto imediato. (FEUERBACH,1988,p.263).

## A religião como expressão legítima da essência humana em Ludwig Feurbach

Portanto, a fé anula o homem, nega-o em nome de um objeto divino que na verdade faz parte dele mesmo. E desta forma o aliena de sua essência, de seu gênero, pois ele não se reconhece como um homem completo, uma vez que essa capacidade de auto-reconhecimento já lhe foi tirada. Na teologia, por intermédio da fé o homem é uma criatura essencialmente dependente e incompleta, metade animal, metade anjo. Feuerbach pegou emprestado da religião esses termos para explicar a meta de sua filosofia, e a partir de tal compreensão podemos concluir que o objetivo da fé na religião não é o que parece ser, mas pelo contrário, ela acaba por transformar o homem em um ser nulo que não existe por si, mas pelo objeto por ele criado.

### **5. Considerações finais**

Ao longo do que foi exposto até este momento procurou-se mostrar o que é a religião cristã e como ela corresponde à essência do próprio homem como nenhuma outra religião o fez. Feuerbach, em sua filosofia reconhece a religião positivamente, mas apenas no sentido de que a religião tem de satisfazer as necessidades do coração e do sujeito sensível, que está no mundo à mercê de suas contingências, afirmando assim a sensibilidade e a certeza imediata.

No entanto, a teologia, através do seu elemento fundamental, isto é, a fé, promove a anulação e a segregação do homem e de suas potencialidades. Ao contestar a fé enquanto virtude e identificá-la como uma contradição com o amor, o filósofo tenta fazer com que o homem apartado de sua essência gênero na religião se volte novamente para aquilo que ele é, reconhecendo a si mesmo como o elemento central de sua existência.

Alguns o criticaram por retirar do homem aquilo que ele tinha de mais precioso, a crença em Deus. O homem se realiza e encontra consolo no pai que a todos protege. Feuerbach explica que a meta de sua filosofia não é negar Deus para simplesmente destruí-lo e retirar a ideia que ele promove o bem dos seus filhos perante a aflição de sua existência, mas ao contrário, nega para afirmar.

O filósofo tenta promover o resgate da essência humana, comprometendo-se com o objetivo que visa ao mesmo tempo traçar um modelo humano da razão e fugir dos paradigmas instaurados na modernidade, da prevalência do pensamento técnico-científico e de uma metafísica abstrata, traçando uma concepção integral do ser humano.

Esse projeto feuerbachiano consiste verdadeiramente em uma mistura cuja medida se estabelece de modo igualitária sem a prevalência de um desses elementos sobre o outro.

Enfim, o homem precisa ser resgatado do céu da infinitude, da eternidade, da abstração, para a concretude onde somente a vida é possível. É necessário que o homem reconheça o poderoso Deus nele mesmo, reconhecendo assim suas virtudes para poder ter uma relação harmônica consigo mesmo, livre dos conflitos morais que a religião idealiza. Pois enquanto o homem reconhecer apenas suas fraquezas presentes no campo da individualidade ele sempre projetará aquilo que é seu em outro. Desta maneira, o homem precisa admitir a vida enquanto algo limitado aceitando sua finitude, pois sabe que um dia irá morrer e deve compreender o quão natural é isso para que possa aproveitar o aqui e o agora da maneira mais completa possível sem a necessidade de dar continuidade a esta vida em outra existência presente apenas no reino da fabulação.

#### **Referências bibliográficas:**

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. In: *Feuerbach e a Fundação Sensível da Filosofia: Imediatidade e Mediação na Relação Eu-Tu*. Kriterion vol. 55 nº 129, Belo Horizonte Jan/Jun de 2014. Disponível em: <<http://www.kriterion.org.br/revista-de-filosofia/feuerbach-e-a-fundacao-sensivel-da-filosofia-imediatidade-e-mediacao-na-relacao-eu-tu.html>> Acesso em 08 agos. 2016.

AGOSTINHO, Santo. *De Magistro*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1998.

CHAGAS, Eduardo F. *A Aversão do Cristianismo à Natureza em Feuerbach*. In: CHAGAS, Eduardo F. *Ludwig Feuerbach: Filosofia, Religião e Natureza*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, p. 11-32.

\_\_\_\_\_. *Ludwig Feuerbach: Filosofia, Religião e Natureza*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, p. 33-49.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. [1841]. Tradução de José da Silva Brandão. Campina-SP: Papirus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. [1843]. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. [1851]. Tradução de José da Silva Brandão. Papyrus editora, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Essência do Cristianismo*. [1841]. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Traduzido por Lourival de Queiroz Henkel. São Paulo-SP: Editora Abril, Coleção Os Pensadores. 1973.

LOPES, Rafael Werner. *Instinto de Felicidade e Autopreservação na Ética de Feuerbach*. In:

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A Humanidade Da Razão - Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

\_\_\_\_\_. In: *Ser e Agir Para Uma Articulação entre Antropologia e Ética em Ludwig Feuerbach*. Revista Dialectus, ano 2, nº 6, Fortaleza, p. 47-59, jan/agos de 2015.

Disponível em: <<http://www.RevistaDialectus./SereAgirporumaArticulaçãotentreAntropologiaeÉticaemLudwigFeuerbach.html>> Acesso em 08 agos. 2016.

## SOBRE A CORRELAÇÃO ENTRE ESPÍRITO E SER: UMA BREVE ANÁLISE DO PENSAMENTO CATEGORIAL E ANTROPOLÓGICO DE LIMA VAZ

Felipe Augusto Ferreira Feijão<sup>129</sup>

**Resumo:** O presente trabalho pretende abordar o tema da negação do espírito e da afirmação do ser encontrado no estudo antropológico de Lima Vaz. Trata-se do repúdio eminente contra espírito evidenciado na contemporaneidade. Tal abordagem se estabelece nas estruturas fundamentais do ser humano, inauguradas pelo filósofo como categorias antropológicas de estrutura, são elas: categoria do corpo próprio, categoria do psiquismo e categoria do espírito, esta última será trabalhada neste texto. Nessa categoria, é apresentado um pressuposto fundamental para a formulação de sua defesa, elaborado, de modo que atesta categoricamente sua necessidade existencial e para, além disso, num plano correlativo à noção de ser, sua concepção estabelecadora de estreitamentos entre a Antropologia Filosófica e a Metafísica. O combate e a denúncia do *protesto* contra o espírito e a generosa conectividade rememorativa da metafísica, nortearão as colocações aqui expressas.

**Palavras-chave:** Lima Vaz. Espírito. Antropologia. Metafísica.

## ON THE CORRELATION BETWEEN SPIRIT AND BEING: A BRIEF ANALYSIS OF THE CATEGORIAL THOUGHT AND ANTHROPOLOGICAL OF LIMA VAZ

**Abstract:** This paper aims to address the issue of denial of spirit and affirmation of being found in the anthropological study of Lima Vaz. This is the eminent repudiating spirit evidenced in contemporary times. Such an approach is established in the fundamental structures of the human being, inaugurated by the philosopher as anthropological categories of structure, they are: category of the body, psyche category and category of the spirit, the latter will be worked in this text. In this category, a fundamental prerequisite for the formulation of their defense is presented, developed, so categorically attests to its existential need and, moreover, a correlative plan to the notion of being, their design of nips between Philosophical Anthropology and Metaphysics.

---

<sup>129</sup>Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. É membro do Grupo de Estudos em Lima - GEVAZ pela Faculdade Católica do Ceará - FCF. E-mail: faffeijao@gmail.com.

Sobre a correlação entre espírito e ser:  
uma breve análise do pensamento categorial e a antropologia de Lima Vaz

The fight and the denunciation of protest against the spirit and generous connectivity reminiscent of metaphysics, will guide the placement expressed herein.

**Keywords:** Lima Vaz. Spirit. Anthropology. Metaphysics.

## Introdução

Ainda faz sentido falar de metafísica? O discurso metafísico não está ultrapassado e não é abstrato o suficiente para dizer algo sobre o mundo hodierno? O advento da modernidade trouxe para o ambiente de reflexividade filosófica uma bagagem de racionalidade empírico-formal, o que significou na interpretação teórica, sobretudo moderna e contemporânea, devido às generosas críticas advindas na novidade racionalista, uma progressiva bancarrota da metafísica. Este texto procura mostrar a desenvoltura adotada pelo filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, no que se refere ao resgate que ele faz da metafísica e da relação que estabelece entre metafísica e antropologia filosófica com foco na representação da categoria do espírito.

Entretanto, não teria a filosofia adquirido, novas perspectivas e novas preocupações mais alinhadas com a atualidade? O idealismo alemão, sobretudo depois de Hegel, com a vertente chamada de esquerda hegelina, não teria submergido o pensamento mais tradicional filosófico? Lima Vaz responde essa questão:

Ora, é justamente na sequência dessa “mundanização” da filosofia que novos problemas fazem sua aparição. A necessidade histórica e teórica do pensamento filosófico na sua acepção tradicional de *theoria* mais uma vez se impõe o que, de resto, é comprovado pela persistência de um intenso labor filosófico em meio aos repetidos prognósticos de um iminente trespasse da filosofia. (LIMA VAZ, 1993, p. 566).

O pressuposto justificativo e, sobretudo motivacional que prepara o terreno para a elaboração da categoria do espírito, é exposto pelo fato de haver “um imenso e clamoroso protesto contra o espírito que ecoa, ensurdecidor, em todos os espaços da reflexão filosófica”. (LIMA VAZ, 2014, p. 204).

Preliminarmente, é oportuno tratar da gênese constitutiva das categorias antropológicas<sup>130</sup> em Lima Vaz. Ao examinar as fontes gregas da filosofia, se encontra em Aristóteles a designação de categoria (*kategoron*), como o conceito mais universal em seu gênero que pode ser atribuído a um sujeito. Lima Vaz utiliza o termo categoria

<sup>130</sup> Lima Vaz constitui as categorias antropológicas e seu sistema.

em seu sentido aristotélico original, significando assim uma determinação fundamental objetual que exprime o ser do sujeito. A pergunta “o que é o homem?” torna a antropologia filosófica, uma antropologia socrática, e isso a condiciona como “um saber *do sujeito*, ou seja, um saber justificado pela intenção de homem de conhecer-se formalmente como *sujeito*”. (LIMA VAZ, 2014, p. 163).

Desse modo, para o melhor entendimento da categoria do espírito, se faz necessário conceber que essa categoria compreende uma das três teorizadas por Lima Vaz. Cada categoria afirma uma dimensão constitutiva e expressiva do ser. Mas a do espírito é posta em contestação: “sabemos que o passo que nos leva da corporalidade e do psiquismo ao *espírito* tem sua legitimidade veementemente contestada pelas correntes mais poderosas e influentes da filosofia pós-hegeliana”. (LIMA VAZ, 2014, p. 204). A categoria do corpo próprio, a categoria do psiquismo e a categoria do espírito, compõem fundamentalmente a proposta inovadora vaziana para a antropologia filosófica que não podem ser compreendidas isoladamente, mas em conjunto, ou seja, a necessidade de gradualmente perpassar os níveis, desde o corpo, passando pela dimensão psíquica até o espírito é de grande importância, para que sejam estabelecidas as devidas relações e dependências de completudes uma da outra, e dessa forma, desde uma primeira apreciação fidedigna às designações essenciais das mesmas, se reconheça o radical desenvolvimento processual e necessário da categoria do espírito.

Antes do aprofundamento debruçado sobre o espírito, vale fazer uma explicação sobre a sistemática metódica<sup>131</sup> utilizada pelo autor para determinar e explanar os planos da compreensão categorial. O plano da *pré-compreensão* é o espaço do contexto histórico-cultural, marcado por uma *imagem do homem*, em que se formula uma *experiência natural* feita pelo homem de si mesmo e é expressão intelectual de marcas socioculturais. O plano da *compreensão explicativa* é o terreno no qual se encontram as *ciências do homem* que propõem dele, uma explicação científica e que obedece às metodologias das respectivas ciências. E o plano da *compreensão filosófica* é o campo do uso do termo transcendental nos sentidos clássico e no sentido *kantiano-moderno*. No primeiro sentido o objeto é entendido enquanto *ser*. E no segundo sentido é entendido enquanto compreensão filosófica de expressão da *condição de possibilidade*.

---

<sup>131</sup> Objeto e método da antropologia filosófica.

Lima Vaz reconhece que “esse protesto ou essa negação do *espírito* no homem parece surgir a essa altura do nosso caminho como advertência sem apelo para que não usemos penetrar nesse território proibido”. (LIMA VAZ, 2014, p. 204). Ciente da eminência hodierna antimetafísica, adverte:

Esse programa de “mundanização” da filosofia... trouxe consigo, conseqüentemente, a motivação e o impulso para a gigantesca tarefa teórica de “desconstrução” da tradição *metafísica* e *ética* que assegurara por mais de dois milênios a identidade espiritual da cultura do Ocidente. O filósofo, cujo itinerário histórico se inicia com a *atopia* socrática, vê-se agora sob a ameaça de perder-se pelos caminhos sem fim do niilismo num mundo onde os sentidos se desfazem ao choque das sucessivas “desconstruções”. (LIMA VAZ, 1993, p. 539).

Dessa forma, Lima Vaz, pensa, desenvolve, demonstra e propõe uma dimensão categórica, responsável por tratar do espírito numa perspectiva metafísica, posto que no cenário antropológico surge a expressividade do *ser*. Manfredo Oliveira, ao fazer referência a Lima Vaz, expõe o ser humano como ser espiritual<sup>132</sup>: “enquanto eu que é possuidor de inteligência, vontade e consciência/autoconsciência, extensiva ao ser e, conseqüentemente, à expressabilidade e inteligibilidade e ao bem”. (OLIVEIRA, 2012, p. 187).

O condicionamento motivacional, elaborado a partir do contexto filosófico no qual seu pensamento emerge, como já explicitado acima, é outro relevo que expressa sua opção preferencial de ir na contramão da contemporaneidade. Tal motivação enquadra na antropologia filosófica, motivos que se respaldam de uma análise observacional e demonstrativa realizada de forma ponderada e que por si só torna os elementos condicionais necessários para a compreensão abrangente dos níveis corporal, psíquico e conseqüentemente espiritual do homem.

### 1. A categoria do Espírito<sup>133</sup>

De início, no plano da pré-compreensão, é importante esclarecer que Lima Vaz designa a categoria do espírito como categoria de nível estrutural noético-pneumático,

<sup>132</sup> “Portanto, inteligível na sua *forma*, o ser é amável na sua *existência*; e enquanto síntese ou composição de forma e existência ou de essência e existência, constitui o horizonte transcendental aberto à atividade do espírito” (LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica I*, p. 220)

<sup>133</sup> “A experiência espiritual, na qual fazemos consistir a pré-compreensão que o homem tem de si mesmo no nível do espírito, ou seja, no nível de sua estrutura noético-pneumática, é, na verdade, a experiência fundamental segundo a qual o homem está presente a si mesmo e está presente ao mundo”. (LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica I*, p. 207).

Sobre a correlação entre espírito e ser:  
uma breve análise do pensamento categorial e a antropologia de Lima Vaz

isto é, estrutura espiritual que alcança a abertura do homem para a inteligência entendida como amplitude transcendental da verdade (*noûs*): “a inteligência espiritual se exerce no domínio da intuição intelectual do ser, caracterizada por um movimento essencial de passagem do relativo ao Absoluto”. (LIMA VAZ, 1994, p. 398). E para a liberdade (*pneûma*) enquanto amplitude transcendental do bem. O espírito é considerado na concepção de Lima Vaz dentro dos parâmetros de adequação da Antropologia Filosófica, porém excede os limites do campo antropológico, porque é a dimensão categorial mais elevada do homem e somente pode ser pensada em correlação ao *ser*. Nas palavras dele

o espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevocavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. (LIMA VAZ, 2014, p. 205).

A relação de conexão intrínseca entre antropologia e metafísica se dá pelo fato de que

A metafísica é a tematização do ser absoluto e da estrutura humana que tematiza o ser em sua totalidade. Essa tematização se dá através da reflexão transcendental, onde o pensamento se volta sobre si mesmo, descendendo às estruturas ontológicas do homem no horizonte do ser, emergindo no pensamento a estrutura ontológica humana como transcendentalmente aberta ao ser em sua absolutividade. Neste sentido, perguntar pelo ser é perguntar pelo perguntante que pergunta pelo ser. Não há metafísica sem uma antropologia transcendental. (VALE, 2016, p. 50).

### 1.1. A correlação<sup>134</sup> entre Espírito e Ser e a participação do homem no Infinito

Há um considerável esforço demonstrado pelo filósofo em querer estabelecer diálogos amplos e complementares entre espírito e *ser*, vale ressaltar que a noção de espírito não é submergida pela conceptualidade antropológica, isto é, ela transcende a antropologia, e nesse grau estruturante do homem repousa sob a égide metafísica, assim sendo:

Mediante uma memória metafísica ele buscou reencontrar o Ser através da densa rede dos objetos científico-técnicos que envolve os humanos nos albores da expansão planetária da civilização científico-tecnológica. Este gesto vaziano de rememoração metafísica, em tempos de desconstrução do inteligível que corre ao longo do

<sup>134</sup> “Sendo correlativa à noção de *ser*, é uma noção analógica que conota, primeiramente, uma perfeição simples, em si mesma absoluta e infinita. É, pois, uma noção *transcendental* no sentido clássico do termo”. (LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica I*, p. 214).

pensamento ocidental, reencontra ou suprassume dialeticamente as raízes gregas e cristãs da modernidade tardia...em seu esforço por decifrar a correspondência equioriginária entre ser e espírito que fundamenta a autoexpressividade do espírito finito, Lima Vaz pensa a teologia, a metafísica, e a filosofia primeira ideonômicas grecocristã mediante exercício hermenêutico feito em chave dialética de inspiração hegeliana. Expõe uma metafísica do espírito em sua dupla face, razão (inteligência) e liberdade (vontade), em que a exigência de racionalidade radical se descobre ao termo de uma intenção necessária presente nas estruturas e nas relações do espírito finito e no delineamento das tarefas históricas concretas do ser humano. (AQUINO, 2016, p. 199).

Nesse nível categórico elevado, posto na cena antropológica graças ao gesto vaziano de estabelecer uma relação intrínseca de rememoração metafísica mesmo em tempos de sua avançada e propositiva bancarrota, reconfigurada e sobrecarregada pelo vasto pensamento ocidental, ocorre na proposta de correlação entre espírito e *ser* o encontro, e numa palavra mais adequada o reconhecimento participativo daquele com este, e emerge a participação humana pelo espírito no Infinito:

Ao elevar-se à infinitude do ser, o homem reconhece a relação com o Absoluto como constitutiva do seu próprio ser. Mas, ao mesmo tempo, reconhece a sua finitude e incapacidade de tomar a iniciativa na relação. Isso significa que o Absoluto não pode ser afirmado pelo sujeito como fruto de mera exigência lógica, nem como o simples resultado de exercício de abstração. Enquanto condição de possibilidade e fundamento da experiência da infinitude da vontade e da infinitude da inteligência humanas, o Absoluto é quem se revela como horizonte último do excesso ontológico característico do espírito humano. (OLIVEIRA, 2014, p. 129).

Aqui é o campo propício para que mediante o espírito aconteça à participação do homem no Infinito: “Se a noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, é claro que sua atribuição ao homem só é possível segundo uma analogia de *atribuição*”. (LIMA VAZ, 2014, p. 205).

Como a razão transcendental não é unívoca, mas análoga... efetiva-se, de fato, uma analogia de atribuição própria da categoria do Espírito, em que só em referência ao Espírito Absoluto como *analogatum princeps* é que nos constituímos pessoas ou somos *analogatum inferiora*. (SOUSA, 2010, p. 27).

## 2. A transcendentalidade categorial

No plano da compreensão filosófica, a categoria do espírito, uma vez que é composta pela correlação essencial entre *espírito* e *ser*, denota em seu sentido conceptivo, a transcendência categorial da limitação antropológica. Ou seja, tal

categoria é marcada fundamentalmente “pela tensão entre o *categorial* e o *transcendental*, entre o nível conceptual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem”. (LIMA VAZ, 2014, p. 214). Uma antropologia que se pretenda transcendental correlativa a metafísica precisa levar em conta que

A finalidade última da metafísica não são os objetos finitos no mundo, mas a totalidade do ser que é tematizada antropologicamente, porque o homem se encontra junto-a-si no ser. A sua experiência de si está fundamentalmente unida a experiência do mundo, no horizonte ilimitado do ser. Aquele que o tematiza parte de uma percepção prévia do próprio ser como condição de possibilidade do conhecimento de todo e qualquer ente no mundo. A metafísica é a explicitação reflexa da totalidade de todo horizonte possível de compreensão... a unidade originária de ambas – metafísica e antropologia – é o ser apercebido em cada conhecimento ordinário e refletido metafisicamente. Metafísica e Antropologia coincidem. (VALE, 2016, p. 53).

Desse modo, o espírito instaurado como correlativo a noção de ser, estabelece a significação atributiva que conduz “para o Espírito absoluto e infinito”. (LIMA VAZ, 2014, p. 214). Esse aspecto que dimensiona o *transcendental* como elemento de passagem e de ascensão da noção categórica ao *ser*, o que constitui consideravelmente uma dificuldade apresentada à elaboração no nível antropológico da categoria do espírito.

## 2.1. Temas fundamentais da noção de Espírito

Nesse mesmo plano da compreensão filosófica, se torna oportuna a consideração de quatro elementos fundamentais que compõem o núcleo conceptual da noção de espírito. Os elementos são os seguintes:

o primeiro elemento constitutivo da noção de espírito é, por conseguinte, aquele que exprime sua relação com o *ser*... a dimensão categorial reside aqui na limitação do espírito finito que se exprime na relação do *mesmo* ao diferente, ou na distinção real do sujeito e do objeto. O segundo aspecto constitutivo da noção de espírito é aquele que exprime sua relação com o *ser* como intuição de sua unidade e como expressão do dom de si a si mesmo... a dimensão transcendental do conceito deve ser buscada aqui na exigência do Uno absoluto... postula o Uno absoluto como princípio (*arché*) do ser e, portanto, postula o Espírito como Uno absoluto do qual procede toda unidade. O terceiro elemento constitutivo da noção de espírito exprime sua relação com o ser como ordenação inteligível dos seres ou como universo das ideias ou lugar inteligível... o espírito finito é *lógos* ou

Sobre a correlação entre espírito e ser:  
uma breve análise do pensamento categorial e a antropologia de Lima Vaz

ordem necessária de inteligibilidade e bondade enquanto participa da ordem arquetipal da Inteligência infinita e da ordem e medida da lei eterna da Liberdade infinita. O quarto elemento da noção constitutiva de espírito diz respeito à sua *reflexividade* ou à *consciência-de-si*. (LIMA VAZ, 2014, p. 216-220).

Esses quatro aspectos são os constituintes estruturantes do núcleo que compõe a concepção da noção de espírito. O filósofo, recorre à tradição aristotélica no primeiro elemento, à tradição tomásica no segundo aspecto, à tradição platônica no terceiro e às três já citadas no quarto elemento. Obviamente, não são circunstâncias fundadas de forma isolada e sem nenhuma representação que as conecte, mas se tornam complementares umas das outras, e os conceitos de *espírito*, *transcendental* e *categorial* em cada referência são os postulados que essencialmente favorecem a devida ligação e compreensão filosófica categorial. O enlace que os torna alicerces basilares da elaboração da noção categórica cumpre, portanto princípio de relevo importante na determinação do espírito enquanto excedente da antropologia e abrangente da concepção afirmativa de ser.

### 3. A vida segundo o Espírito

Depois de elevar-se à demonstração estrutural capaz de gestar na antropologia a categoria do espírito, o gesto vaziano de propor uma *vida segundo o espírito* se impele ao homem como sendo característica intrinsecamente própria: “Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre o *espírito* e o *ser*... o homem existe verdadeiramente enquanto espírito, ou a vida propriamente humana é a *vida segundo o espírito*”. (LIMA VAZ, 2014, p. 239).

Para Lima Vaz a vida segundo o espírito repousa sob dois aspectos enquanto originalidade da qual emana o ser do homem: *presença* e *unidade*. O espírito aqui exerce uma presença em si mesmo e isso é seu reflexo natural, conseqüentemente, a vida segundo o espírito exerce no homem, a função primordial de “vida de *presença a si mesmo*: de conhecimento de si e de autodeterminação, vida racional e livre”. (LIMA VAZ, 2014, p. 240).

Além disso, o autor considera como ato espiritual “o ato pelo qual se exerce e se manifesta no homem a *vida do espírito*. Como tal ele é, por excelência, o *ato humano*, e seu fundamento é a estrutura ontológica total do ser humano”. (LIMA VAZ, 2014, p.

242). Para tanto, no ato espiritual acontece o suprasumo, das outras duas categorias, uma vez que, a do espírito encontra-se já enquadrada pelo ato essencial da vida espiritual-humana.

Nesse estágio, com as categorias pressupostas, a somática e psíquica, se demonstra que, para o exercício espiritual, elas são condicionamentos evidentes. É pelo somático e pelo psíquico que a dimensão do ato espiritual se encontra imersa no espaço-tempo enquanto manifestação da presença do homem ao mundo exterior, e conseqüentemente, ocorre no espaço-tempo psicológico a presença do homem ao mundo interior. Para Lima Vaz, embora tendo o ser humano outras duas dimensões categoriais, a vida não pode ser determinada enquanto “vida segundo o corpo” nem como “vida segundo o psiquismo”, daí porque é “vivendo segundo espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e a vida psíquica.

O ponto mais profundo que demarca estritamente o auge da vida segundo o espírito, se encontra respaldo na *inteligência espiritual*, proposta por Lima Vaz como “sendo o espírito uma abertura transcendental ao ser, é, no ritmo mais profundo de sua vida, inteligência e amor”. Ora, desse modo, uma vida que se pretenda do espírito se manifesta orientada para *atos supremos*, orientação essa considerada pelo autor como um *vetor ontológico* que segue sempre a direção de tal superioridade, embora, por vezes, o espírito se encontre imerso em *atos inferiores* e conseqüentemente transfira seu eixo dinâmico de inteligência e amor para *objetos inferiores*. Inteligência e amor espiritual devem ser entendidos aqui enquanto razão e liberdade (amor desinteressado, dom ao ser, *o dom de si como ordenação do espírito ao bem*) conectadas ao *crescimento da vida segundo o espírito* como *ato de contemplação (acolhimento do ser)* e *ato do dom de si*, respectivamente.

### **Considerações finais**

Diante de toda reflexão filosófica exposta, é nítida a preocupação de Lima Vaz com a questão da negação do espírito e afirmação do ser na cultura contemporânea. Para tanto, ele realiza um generoso e profundo resgate do espírito e retifica de forma justificativa e demonstrativa sua existência, sua necessidade e sua essencialidade na antropologia descambando na metafísica. A vasta proposta explanada dentro de parâmetros que denotam a que ponto a meditação filosófica contemporânea chegou quando nega e protesta contra o espírito, conduz o itinerário vaziano a um patamar de

averiguações da dimensão última constitutiva do ser humano em sua integralidade e coerência com seu corpo físico enquanto presença no mundo e com sua estrutura psíquica.

O forte embasamento alicerçado na tradição rememorativa mediante metodologia sistemática anamnésica, é o fator convincente de que a exposição de Lima Vaz é suficientemente consistente enquanto defesa do espírito e afirmação do ser numa atualidade sedenta e escassa de uma reflexão capaz de nortear e integralizar a constituição do ser humano de forma geral e plena. Tal detrimento ou esquecimento se mostra como ameaça as correntes fundamentais da contemporaneidade e pode levar a reflexão filosófica a uma brutal sufocação de seus elementos mais tradicionais e mais estruturais que permearam todo o percurso do pensar durante milênios.

Ao propor a vida segundo o espírito, fica determinada a precisão que o ser humano, ser espiritual tem da “inteligência espiritual”. O relevo moderno que anuncia aqui o fim da metafísica ou o fim da filosofia oferece espaço para que o homem viva a vida segundo o espírito? A resposta para essa pergunta aguarda respostas compromissadas com o destino da humanidade.

#### **Referência bibliográficas:**

AQUINO, Marcelo F. de. Memória do ser e afirmação de Deus em Lima Vaz. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 43, n. 136, p. 197-225, Mai./Ago., 2016.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Filosofia e cultura na tradição ocidental. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 20, n. 63, 1993.

\_\_\_\_\_. Metafísica: história e problema. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 21 n. 66, pp.395-406, jul-set. 1994.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica I*, volume I. 12 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Metafísica e liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz. *Revista Sapere Aude*. Belo Horizonte, v.5 - n.10, p.123-138 – 2º sem. 2014.

Sobre a correlação entre espírito e ser:  
uma breve análise do pensamento categorial e a antropologia de Lima Vaz

SOUSA, Maria Celeste de. O conceito de comunidade segundo Lima Vaz. *Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia*, Pouso Alegre, v. 5, p. 17-33, 2010.

VALE, Antonio Augusto Menezes do. A metafísica como antropologia ontológico-existencial em Karl Rahner. *Outramargem: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, n. 4, 1º semestre, 2016.

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

# Occursus

**Revista de Filosofia**

Volume 1 - Número 2 - Julho 2016

ISSN: 2526-3676

A Revista **Occursus** tem periodicidade semestral (fluxo contínuo) e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na **Occursus** será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

### **Formatação**

1. Os artigos devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.
2. Devem estar digitados em arquivo .doc ou .rtf, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Charter BT (preferencialmente) ou Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
3. Os artigos devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 20 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto, com as respectivas traduções (francês ou inglês ou espanhol ou italiano) com as mesmas formatações.

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

#### **7.1. Para os autores pré-socráticos**

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

**Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquirito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).**

#### **7.2. Para os textos de Platão**

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

**(4) Rep., 400d-e.**

#### **7.3. Para os textos de Aristóteles**

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

**“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (Retórica, II, 1, 1378 a 19-20).**

**“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (Met. 1027 a 11-12).**

#### **7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza**

Recomenda-se para a Ética indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da Ética, citada em destaque, com a referência logo após entre parenteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. **(E3P40S2)**.

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

### **7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.**

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos Princípios da Filosofia do Direito (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” **(FD, § 24)**.

Para o fragmento dos Pensamentos, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” **(Br 4, La 713)**.

**8.** Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

#### **8.1 Livro**

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. Valência: Tàndem, 2003.

#### **8.2. Artigos em periódicos**

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

#### **8.3. Livros Organizados ou Coletâneas**

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

#### **8.4. Capítulo de livros sem autor específico**

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: \_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5 Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

**8.6. Textos consultados na Internet**

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

**8.7. Prefácio e outras partes com autor específico**

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

# Occursus

**Revista de Filosofia**  
**A/C.: dos Editores**

Adrielle da Costa Silva (UECE - Ceará - Brasil)  
Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC - Ceará - Brasil)  
Erison de Sousa Silva (UECE - Ceará - Brasil)  
Henrique Lima da Silva (UECE - Ceará - Brasil)  
Renê Ivo da Silva Lima (UECE - Ceará - Brasil)  
Samuel Girão Fonteles (UECE - Ceará - Brasil)  
Valterlan Tomaz Correia (UECE - Ceará - Brasil)  
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima  
Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033  
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil  
occursus@uece.br

**Occursus - Revista de Filosofia**