

# Kairos

**Revista Acadêmica da Prainha**

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XXI  
Vol. 21, n.º 1, Janeiro/junho de 2025

# Kairós

## Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XX  
Vol. 21, n.º 1, Janeiro/junho de 2025



## **Faculdade Católica de Fortaleza**

**Chanceler:** Dom Gregório Ben Lâmed Paixão OSB

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de  
Fortaleza

**Diretor Geral:** Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

**Diretor Acadêmico:** Prof. Me. Pe. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

**Diretor Administrativo-Financeiro:** Prof. Me. Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

### **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**

Vol. 21, n. 1, 2025.1

**Publicação:** Faculdade Católica de Fortaleza

**Editor-chefe:** Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

**Coordenação Editorial:** Profa. Dra. Lara Rocha

### **Conselho Científico**

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

## **Conselho Editorial**

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)  
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)  
Prof. Dr. Ralph Leal Heck (UFC)  
Profa. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)  
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)  
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)  
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)  
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)  
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)  
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)  
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)  
Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)  
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)  
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)  
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)  
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)  
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)  
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

## **Edição**

**Diagramação edição eletrônica:** Dra. Lara Rocha

**Projeto gráfico da capa:** Adriana Nobre, Stephane Petrola e Wendell Gabriel

**Diagramação edição impressa:** Evaldo Amaro

**Endereço para correspondência:** Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

**Site:** <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>

**E-mail:** [periodicos@catolicadefortaleza.edu.br](mailto:periodicos@catolicadefortaleza.edu.br)

Solicita-se permuta

**Periodicidade:** Semestral



KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. v.1, n.1  
 (jan./dez. 2004)- . - Fortaleza: FCF, 2004-

Semestral  
 ISSN: 1807-5096 Impresso ISSN: 2357-9420 On-line Disponível também em:  
 <<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>>

1. Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.  
CDD 100  
 150  
 200

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 21	n. 1	2025
--------------------------------------	-----------	-------	------	------

## Sumário

<b>Editorial .....</b>	<b>7</b>
<b>Artigos</b>	
<b>A competência lógica da argumentação: abordagens interdisciplinares para o Ensino Médio .....</b>	<b>9</b>
Clarice Rosa Machado, Diego Carlos Zanella	
<b>A dinâmica dos papéis sociais e a ironia .....</b>	<b>32</b>
Milena Martin Bravo, Graziella Alcântara Mazzei	
<b>A ética de Aristóteles em comparação a Epicuro e Sêneca: moderação e erradicação das emoções na filosofia antiga...</b>	<b>53</b>
Rafael Batista Dias	
<b>A relação do poder constituinte no pensamento de Antonio Negri .....</b>	<b>68</b>
Antonio Justino de Arruda Neto	
<b>A filosofia emancipadora de Manfredo de Oliveira na América Latina: crítica radical à dominação .....</b>	<b>84</b>
Ana Karoliny da Costa, José Valdir Teixeira	
<b>Apreendendo a divindade: a possibilidade da Teologia Revelada no Prólogo da <i>Ordinatio</i> de Duns Scotus .....</b>	<b>93</b>
Samuel Santos de Souza	
<b>Do fenômeno à função reguladora: Deus como ideal da razão pura em Kant .....</b>	<b>112</b>
Wellington Santos Pires, Messias Nunes Correia	

<b>Explorando a responsabilidade doxástica .....</b>	<b>129</b>
José Pablo Rodrigues Francisco do Nascimento	
<b>Indicadores do impacto da ciência: conceitos e problematizações do ponto de vista latino-americano .....</b>	<b>148</b>
Mariana Aparecida Vicentini, Adolfo Ramos Lamar, Adriana Fischer	
<b>Merleau-Ponty e o problema mente-corpo .....</b>	<b>171</b>
Sâmara Araújo Costa	
<b>O ofício de julgar do bispo e seu reflexo histórico no novo processo breve às sentenças de nulidade matrimonial .....</b>	<b>182</b>
Isac Antonio Pereira Parente	
<b>Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal .....</b>	<b>204</b>
Aline Maria Ribeiro-Cantu	
<b>Resenhas</b>	
<b>A manipulação invisível .....</b>	<b>220</b>
Josimar de Souza Rodrigues Junior	
<b>Papa Francisco. Dilexit Nos .....</b>	<b>226</b>
Paulo Afonso Tavares	

## Editorial

A Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) anuncia com alegria a publicação do primeiro número do vigésimo primeiro volume da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*, revista científica fundada em 2004 e que abriga mais de 450 textos científicos publicados, entre artigos, resenhas, traduções e entrevistas.

Os catorze textos científicos que integram a edição (doze artigos e duas resenhas) primam pela qualidade argumentativa, pela democraticidade das discussões e pela variedade institucional e geográfica que demonstra o crescimento do periódico. Nesse sentido, o artigo “A competência lógica da argumentação: abordagens interdisciplinares para o Ensino Médio”, de Clarice Rosa Machado (Universidade Franciscana) e Diego Carlos Zanella (PUCRS; Universidade Franciscana), analisa como a competência lógica da argumentação pode ser ensinada para alunos do Ensino Médio, enquanto “A dinâmica dos papéis sociais e a ironia”, de Milena Martin Bravo (UFRGS) e Graziella Alcântara Mazzei (UFRGS, Instituto Federal Sul-Rio-Grandense), examina o tema dos papéis sociais no pensamento hegeliano mediante as obras *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito*. Já em “A ética de Aristóteles em comparação a Epicuro e Sêneca: moderação e erradicação das emoções na filosofia antiga”, Rafael Batista Dias (UFSC) discorre sobre a ética aristotélica da moderação, o hedonismo racional de Epicuro e o estoicismo radical de Sêneca. Enquanto isso, a proposta de “A relação do poder constituinte no pensamento de Antonio Negri”, de autoria de Antonio Justino de Arruda Neto (UFPE; PUCRS), é compreender o conceito de poder constituinte a partir do pensamento do autor supracitado, explorando suas relações com a noção de potência.

Também compondo a presente edição, “A filosofia emancipadora de Manfredo de Oliveira na América Latina: crítica radical à dominação”, de Ana Karoliny da Costa (UECE) e José Valdir Teixeira (USP), destaca possíveis sinais de decolonialidade e crítica à dominação nas obras do filósofo cearense, ao passo em que “Apreendendo a divindade: a possibilidade da Teologia Revelada no Prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus”, de Samuel Santos de Souza (UFRJ), se dedica a compreender como o Doutor Sutil defende que a graça da revelação possibilita ao homem transcender os limites naturais do seu conhecimento. Complementarmente, em “Do fenômeno à

função reguladora: Deus como ideal da razão pura em Kant”, Wellington Santos Pires (Institut Catholique de Paris, Université de Poitiers) e Messias Nunes Correia (UFS) descrevem como o pensamento kantiano permite refletir teoricamente sobre o lugar de Deus no interior da própria razão. Por outro lado, “Merleau-Ponty e o problema mente-corpo”, de Sâmara Araújo Costa (UP – Portugal), examina como o filósofo contemporâneo perscruta a relação entre os dois polos constituintes da existência humana.

Em “Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal”, Aline Maria Ribeiro-Cantu (UEL) relaciona os conceitos supracitados, destacando sua importância para o *corpus* arendtiano. Em seguida, “Indicadores do impacto da ciência: conceitos e problematizações do ponto de vista latino-americano”, de Mariana Aparecida Vicentini, Adolfo Ramos Lamar e Adriana Fischer (FURB), problematiza o uso de indicadores para quantificar o impacto da ciência a partir do ponto de vista latino-americano. Ademais, “Explorando a responsabilidade doxástica”, de José Pablo Rodrigues Francisco do Nascimento (UFPB), examina a responsabilidade que temos sobre nossas ações e crenças.

Por fim, discussões teológicas e jurídicas podem ser lidas em “O ofício de julgar do bispo e seu reflexo histórico no novo processo breve às sentenças de nulidade matrimonial”, quando Isac Antonio Pereira Parente (FASBAM) analisa alguns predicados do poder judicante dos bispos.

A edição é concluída com duas resenhas: “Abuso espiritual: a manipulação invisível”, de Josimar de Souza Rodrigues Junior (UFES), que apresenta o livro homônimo, e “Papa Francisco. Dilexit Nos”, de Paulo Afonso Tavares (UFG), que disserta sobre a Encíclica publicada em 2024.

O presente número é fruto da colaboração de autores, editores e leitores que fazem da revista uma companhia frequente em suas pesquisas. A todo esse público, crescente como são o impacto e a circulação da revista, o atual número é dedicado.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



## RESUMO

O presente texto propõe-se a indicar como a competência lógica da argumentação pode ser utilizada, estabelecendo as relações entre os componentes curriculares da Filosofia, da Língua Portuguesa e da Matemática a fim de aprofundar a interdisciplinaridade através do componente curricular da lógica. A pretensão não é introduzir conteúdos novos, mas sugerir como a argumentação pode ser abordada quando almeja-se ensiná-los aos estudantes do Ensino Médio. A partir disso, apresenta-se alguns critérios para o ensino de competências, bem como argumenta-se que o ensino de competências lógicas está ancorado nesses critérios, nomeadamente, relevância, complexidade e caráter procedimental, baseando a análise em exemplos da práxis dos seres humanos.

**Palavras-chave:** Competências. Ensino de lógica. Educação Básica.

## The logical competence of argumentation: interdisciplinary approaches for secondary schools

## ABSTRACT

This text aims to show how the logical competence of argumentation can be used, establishing relationships between the curricular components of Philosophy, Portuguese Language and Mathematics in order to deepen interdisciplinarity through the curricular component of logic. The aim is not to introduce new content, but to suggest how argumentation can be approached when teaching it to high school students. It presents some criteria for teaching competences and argues that the teaching of logical competences is anchored in these criteria, namely relevance, complexity and procedural character, basing the analysis on examples of human praxis.

**Keywords:** Competences. Logic Teaching. Basic Education.

O presente trabalho é parte da dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico em Ensino de Humanidades e Linguagens, realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

\* Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM (2006/2-2008/1). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2008/2-2012/1), com período de estágio de doutoramento na Eberhard Karls Universität Tübingen - Alemanha - sob a orientação do Prof. Dr. Otfried Höffe (Janeiro/2010-Novembro/2011) na Forschungsstelle Politische Philosophie. Também realizou estudos de aperfeiçoamento (2015-2016), especialização (2017-2018) e mestrado (2019-2020) em Bioética pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO, Buenos Aires, Argentina. Desde 2012, é docente da Universidade Franciscana (UFN), Santa Maria, atuando no ensino de ética e bioética no curso de filosofia e demais graduações, e no ensino de humanidades no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Humanidades e Linguagens (PPGEHL), do qual é o atual coordenador; é membro do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP), desde setembro de 2018, e ex-coordenador da Comissão de Ética no Uso de Animais (CEUA) (2020-2025). Desde 2013, é membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB). É membro relator da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (2024-2027). E-mail: diego.zanella@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1020784920637607>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2180-4011>.

\*\* Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens (2021) pela Universidade Franciscana com Bolsa PROSUC/CAPES. É especialista em Coordenação Pedagógica e em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pela União Brasileira de Faculdades (2021). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: clarice.r.machado@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/169518154548413>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9402-8909>.

## Introdução

Dada a dificuldade de encontrar um conceito de lógica que abranja todas as suas variantes (Haack, 2002; Machado, 2022), serão apresentados dois sentidos em que ela pode ser compreendida no cotidiano. Em sentido amplo “todos nós, supostamente, seres racionais, empregamos a lógica quando raciocinamos, assimilamos ou processamos a informação que recebemos”<sup>1</sup> (Manzano, 2004, p. 4). Nesse sentido, a lógica está atrelada a espécie humana, então parece certo pensar que todos os seres humanos nascem com a capacidade de relacionar, de realizar inferência, de assimilar e processar informações por meio de raciocínios. Nota-se que, em sentido amplo, a lógica possui relação com os usos da linguagem<sup>2</sup>, de modo especial, ela se ocupa do uso proposicional da linguagem, na qual é possível atribuir um valor de verdade para uma proposição. Tome como exemplo as seguintes enunciações: “a erva do chimarrão é verde” e “os triângulos têm três lados”, proposições em que se pode dizer se são verdadeiras ou falsas.

Em sentido estrito, a lógica é o estudo das inferências ou dos raciocínios válidos e corretos, de crenças coerentes e consistentes, ou seja, ela investiga as relações de consequência entre as partes de inferências, de raciocínios e as relações de consistência ou de satisfação de um conjunto de crenças (Manzano, 2004). Em outras palavras, se partindo de algumas informações tomadas como verdadeiras nas premissas do raciocínio, elas vão garantir que a conclusão seja necessariamente verdadeira, desse modo, a lógica se ocupa das relações formais entre as proposições, e então, das relações entre os pensamentos.

A partir dessas observações, pode-se compreender a lógica como uma prática diária que desenvolve competências necessárias à autonomia do pensar, essenciais para ações conscientes e pensamentos consistentes, portanto, o seu ensino é fundamental aos estudantes. Dentre as competências necessárias à autonomia do pensar, no presente texto, será abordada a competência da argumentação.

---

<sup>1</sup> Texto na versão original: “Todos nosotros, supuestos seres racionales, empleamos la lógica cuando razonamos, asimilamos o procesamos la información que recibimos del entorno, cualquier tipo de información (Somos lógicos porque somos seres humanos)” (2004, p. 4).

<sup>2</sup> É importante que se tenha noção de que ao falar que a lógica se ocupa com o uso da linguagem, se trata de um recorte, de uma parte específica desse mecanismo que é a linguagem humana (Machado, 2021, p. 58-59).

Este estudo teve como base a vertente teórico-metodológica da Análise Crítica do Discurso de Norman Fairclough (2001) e da Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (2010), concebendo o texto verbal como a materialidade discursiva que abrange e constitui as práticas sociais. Para isso, foram selecionadas as Diretrizes Curriculares para os Cursos de Graduação em Filosofia e Letras, as Diretrizes Curriculares para os Cursos de Graduação em Matemática, as Orientações Curriculares para o Ensino Médio, o Referencial Curricular Gaúcho e a Base Nacional Comum Curricular, sendo a última o *corpus* empírico da pesquisa. O critério de inclusão do *corpus* foram competências que estão presentes na BNCC que possuem um teor lógico, consideradas a partir das leituras relativas ao ensino de lógica e que estão presentes nos componentes curriculares de Filosofia, Matemática e da Língua Portuguesa para o Ensino Médio.

A análise dos dados coletados nos materiais selecionados para o estudo mostrou que havia uma ocorrência de termos que são comuns a esses documentos. Assim, com o aporte teórico dos manuais de Lógica (Copi, 1978, Mortari, 2001; Murcho, 2019), foi possível estabelecer algumas habilidades que constituem a competência lógica da argumentação.

O estudo é justificado por estar atrelado a uma discussão que emerge nos últimos cinco anos no âmbito da educação no país, com relação a implementação da BNCC, em razão de ser o documento que regulamenta a Educação Básica. Dentro de muitas informações do documento, ele se organiza e se fundamenta em direitos de aprendizagem e desenvolvimento materializadas por dez competências gerais, na esfera pedagógica (Brasil, 2018). Essa introdução de competências no âmbito educacional justifica-se pela necessidade da educação se adaptar e formar cidadãos que estejam preparados para as novas demandas que o desenvolvimento tecnológico e a globalização produzem.

Ao transitar pelo documento, é possível perceber que as competências gerais apresentadas e, que outrora, são subdivididas em competências específicas das áreas, fomentam diferentes tipos de competências, sejam elas, epistemológicas, morais, intelectuais ou lógicas. Neste texto, os esforços serão direcionados às competências lógicas, tendo em vista que a lógica fornece alguns instrumentos (métodos e técnicas) por meio de noções elementares que servem de recurso aos sujeitos para o seu desempenho na construção e análise de argumentos, de

raciocínios que os ajudarão na resolução de problemas cotidianos e a fundamentar suas escolhas com apoio do conhecimento e do senso crítico.

Com base nisso, pretendemos indicar como a competência lógica da argumentação pode ser ensinada aos estudantes da Educação Básica, em especial, no Ensino Médio, estabelecendo relações interdisciplinares entre os componentes curriculares da Filosofia, da Língua Portuguesa e da Matemática. Todavia, não será realizada uma análise exaustiva de todos os aspectos e conceitos da competência da argumentação, tendo em vista que há muitos manuais de lógica que cumprem com excelência esse papel, mas mostrar a aplicação desses conceitos à vida cotidiana.

Para tanto, o texto encontra-se dividido em quatro partes, sendo que a primeira corresponde à introdução. A segunda parte trata de um breve esclarecimento da noção de competência e das características daquilo que é denominado como competência lógica. Na sequência, analisa-se a competência lógica da argumentação e por fim, apresenta-se as considerações finais enfatizando os resultados alcançados na pesquisa, seus limites e as possibilidades de estudos futuros.

### **Condições para o ensino de uma competência**

O conceito de competência<sup>3</sup> possui história recente: ele foi apresentado pela primeira vez em 1973, em um momento de diversas alterações nos modelos organizacionais. Ao longo dos últimos anos, o conceito foi ampliado e emergiram múltiplos significados de acordo com as diferentes instâncias em que foram elaborados. Antoni Zabala e Laia Arnau destacam que este termo surge “para designar uma pessoa capaz de realizar determinada tarefa real de forma eficiente” (2010, p. 17). Ao estudar o conceito de competência surgem alguns questionamentos acerca dos conceitos de competência e habilidade, bem como o modo sob o qual se compreende um conjunto de habilidades formando uma competência, sendo essa compreensão utilizada largamente na Base Nacional Comum Curricular.

Para avançar no estudo apresenta-se algumas definições de habilidades e competências a fim de esclarecer o que se entende por habilidade ou competência quando elas são mencionadas neste texto. Concebe-se “habilidade” como a

---

<sup>3</sup> Para mais informações sobre o conceito de competência, conferir o primeiro capítulo da dissertação, intitulado “Competência: Conceito e Relações” (Machado, 2021).

capacidade que um sujeito adquire para desempenhar uma determinada função, ou seja, ela é aprendida por meio de um treinamento (Zabala; Arnau, 2010). Na BNCC “as habilidades expressam as aprendizagens essenciais que devem ser asseguradas aos alunos nos diferentes contextos escolares” (Brasil, 2018, p. 29). Assim, a habilidade é uma capacidade aprendida através de um esforço, da experiência para obter um resultado desejado, uma aptidão, uma facilidade que a pessoa tem de proceder diante de uma tarefa.

Zabala e Arnau (2010) compreendem competência como a união de todas essas habilidades aprendidas e a mobilização dos conhecimentos para identificar o que qualquer sujeito precisa para solucionar os problemas aos quais será exposto ao longo da vida. A competência envolve raciocínio, processos cognitivos, valores pessoais, julgamento e comunicação, aplicados na resolução de diferentes tipos de problemas. Ou seja, são um conjunto de habilidades e conhecimentos relacionados que permitem a uma pessoa atuar efetivamente em determinado contexto (Zabala; Arnau, 2010).

Todavia, não se tem como foco afirmar se competência é mais importante que habilidade ou vice-versa. Tanto as competências quanto as habilidades são importantes para realizar atividades de modo eficiente, porém, alguém mais competente pode ser mais qualificado em determinadas situações do que alguém muito habilidoso. Em outros termos, para ter competência é preciso ter habilidades, mas também uma capacidade maior para apresentar soluções dentro de um contexto novo e adverso.

De acordo com Zabala e Arnau há alguns critérios para o ensino de competências, os quais são: “sua relevância, a complexidade da situação na qual devem ser utilizadas, seu caráter procedimental e o fato de estarem constituídas por uma combinação integrada de componentes que são apreendidos a partir de sua funcionalidade” (2010, p. 110).

O critério de ensino relacionado à relevância deve permitir determinar os conhecimentos que os estudantes já possuem em relação aos novos conteúdos. Os conteúdos precisam ser propostos de modo que sejam significativos para os estudantes, que os desafiem a criar e intervir com autonomia durante o processo de aprendizagem, possibilitando estabelecer relações entre conteúdos e competências.

A complexidade precisa ser objeto do ensino, de tal modo que a simplificação da realidade não é uma opção, ou seja, “deve-se aprender a agir na complexidade”, e então responder e solucionar problemas que são cada vez mais complexos na realidade (Zabala; Arnau, 2010, p. 112). Isso implica que os problemas não possam ser reduzidos ou apresentados de forma simples, esperando respostas ou ações pré-estabelecidas. Nesse sentido, Zabala e Arnau expõem que “uma atuação competente significa ser capaz de reconhecer quais os instrumentos conceituais, as técnicas e as atitudes são necessárias e saber aplicá-los corretamente em situações complexas” (2010, p. 112).

Quanto ao terceiro critério, o caráter procedimental se refere ao domínio de habilidades que permitem identificar, reconhecer e analisar, a partir das informações disponíveis, o que é necessário para que a ação seja eficaz em determinada situação-problema. Por fim, constata-se que os conhecimentos, atitudes e reflexões precisam estar integrados, associados de tal modo que os estudantes entendam seu significado, modifiquem seu comportamento e ajam de diferentes maneiras (Zabala; Arnau, 2010). Isso requer a criação de situações às quais os estudantes sejam capazes de responder de forma prática.

Parece que o ponto de partida para desenvolver competências é considerar os conhecimentos prévios, os interesses dos alunos, oferecendo desafios que os instiguem conforme suas singularidades. Assim, as práticas de ensino devem partir de problemas próximos à realidade dos alunos.

### **Competência lógica**

Adquirida a compreensão de que a lógica investiga a relação de consequência que vige entre as premissas e a conclusão de um argumento, estuda os princípios e métodos de inferência, as estruturas do pensamento a fim de estabelecer as propriedades das relações formais entre as proposições e contribuir para o pensar corretamente, torna-se possível expressar que a lógica formal permite dizer se um argumento é válido ou não, mas é insuficiente como instrumento argumentativo, já que, por ser puramente formal, visa estabelecer as relações derivadas da forma proposicional, às vezes distantes de contextos concretos de uso (Walton, 2012; Sacrini, 2016). A lógica informal tem implicações amplas e cotidianas “que excedem

o escopo da lógica formal”, o que permite pensar em tornar um argumento claro, orientar na comunicação desse pensamento, deixando-o compreensível para outrem em contextos de discussões racionais (Walton, 2012; Sacrini, 2016, p. 17). Por isso, as competências lógicas serão tratadas tanto sob um viés formal quanto informal, recorrendo ao uso da linguagem matemática e da linguagem natural. Não se deve, portanto, pensar em uma oposição entre essas perspectivas teóricas, mas antes, uma possibilidade de complementação para o desenvolvimento das competências lógicas.

Essa abordagem está ancorada nos critérios para o ensino de competências estabelecidos por Zabala e Arnau (2010), expostos outrora. Para contemplar o critério da relevância propõem-se a apresentar exemplos sobre os conteúdos com base em fatos, informações reais para que os estudantes percebam a aplicação prática, ao invés de mostrar casos fictícios que raramente são utilizados nas atividades de pensamento cotidianas. Com relação à complexidade, como são exemplos retirados da vida cotidiana, não serão simplificados com a finalidade de torná-los mais didáticos, mas serão estudados conforme aparecem na realidade, assim os alunos precisarão mobilizar técnicas, conhecimentos, habilidades para solucioná-los. Além disso, não será estabelecida *a priori* uma resposta, mas será oportunizado o livre pensar para que os alunos consigam resolver baseados no conhecimento dos métodos aprendidos.

Todavia, pode-se pensar que a lógica oferece certas técnicas, algumas formalizações e possui regras, no entanto, como vai ocorrer esse livre pensar? A resposta é, na verdade, bem simples. De fato, a lógica oferece essas regras e formalizações distintas para verificar a validade e para resolver problemas. Entretanto, às vezes se tem a possibilidade de resolver algo de forma diferente, então, ao invés de dizer qual a técnica que precisa ser utilizada, por que não permitir que os próprios estudantes decidam qual empregar? Cabe ressaltar que essa maneira de ensinar pode ser abordada após a exposição dos conteúdos (o que incorreria no habitual) ou, como é a ideia deste estudo, ir ensinando conforme a interação dos alunos com o conteúdo, nas dificuldades apresentadas nesse processo, inserindo, neste ponto, o critério procedimental do ensino por competências.

Nos estudos sobre as competências verificou-se que um simples exercício não é suficiente para desenvolvê-las, se este visa responder aos problemas da vida, mas é preciso que as atividades ocorram progressivamente, variando os níveis de menores

a maiores dificuldades, de modo que todos os auxílios (habilidades, técnicas, métodos) sejam fornecidos e aplicados em situações reais para que os alunos superem as dificuldades. Com todo esse aporte, se consegue avançar para a competência da argumentação.

### **Competência lógica da argumentação**

Apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem coercitiva nem arbitrária, confere um sentido à liberdade humana, condição de exercício de uma escolha racional. [...] Graças à possibilidade de uma argumentação que forneça razões, mas razões não-coercitivas, é que é possível escapar ao dilema: adesão a uma verdade objetiva e universalmente válida, ou recurso à sugestão e à violência para fazer que se admitam suas opiniões e decisões (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2005, p. 581).

Pela linguagem se constrói consensos que possibilitam viver em sociedade: quanto mais os sujeitos constroem sentidos para sua vida, mais eles se tornam sujeitos históricos, assumindo posição na reconstrução dos discursos, passando da simples repetição das falas dos outros à condição de autores, críticos e autônomos. Assim, a argumentação é uma constante na vida dos seres humanos, pois está presente tanto nos seus discursos quanto nos de outros. Nada do que se escreve ou se fala é neutro, pois expressam os desejos, as expectativas e as intenções através dos argumentos de quem os fala.

Em diversas situações do cotidiano há a necessidade de justificar racionalmente, de defender as ações e as afirmações, ou seja, oferecer as razões que levam as pessoas a concluir algo, a realizar uma ação ou que garantam a posição defendida em uma tentativa de convencer aquele com quem se fala. Por via da argumentação torna-se possível que os seres humanos não aceitem “às cegas” verdades alheias ou imposições, mas através de um diálogo racional expressem o seu pensar para o bom convívio em sociedade.

A argumentação está presente em diversas situações das práticas sociais, por exemplo, em diálogos com amigos, nos meios de comunicação quando oferecem espaços para que o público expresse sua posição ou discuta um tópico, em fóruns de discussão *online*, em épocas de eleições quando os candidatos discutem entre si para exibir as propostas que sirvam de razões para receber os votos das pessoas, assembleias, reuniões, na compra de algum eletrônico ou móvel, entre outras

situações. Longe de ser um saber, ou exercício especializado, a argumentação é parte do convívio social, de modo que conhecer as técnicas de reconstrução e de avaliação de argumentos capacita as pessoas a realizarem ações ou evitá-las conscientemente.

Dados de vários estudos sugerem que um argumento pode ser definido como um conjunto de proposições<sup>4</sup>, das quais uma denomina-se conclusão e as outras de premissas, em que se pretende que as segundas garantam ou justifiquem a conclusão, isto é, as premissas são as razões para alguém aceitar a conclusão, do tipo, *Premissa(s)→Conclusão*, exemplo, *Penso, logo existo*. Neste caso, tem-se duas proposições, na qual a primeira “penso” é a premissa, e a segunda “existo”, a conclusão, já que a palavra “logo” funciona como indicativo de conclusão.

Assim, o argumento é o processo pelo qual se oferece razões para as afirmações, as crenças nas coisas em que se acredita, por meio do encadeamento entre as ideias (Copi, 1978; Mortari, 2001; Walton, 2012; Geach, 2013; Sacchini, 2016; Velasco, 2016; Brasil, 2018; Murcho, 2019). No entanto, nem sempre um argumento apresenta-se com clareza e permite distinguir as premissas da conclusão: na linguagem comum, às vezes, os argumentos são apresentados de maneira obscura, enquanto a conclusão pode ser apresentada na primeira proposição, do tipo *Conclusão→Premissa(s)* ou posicionada entre as premissas *Premissa→Conclusão→Premissa*. Note o exemplo a seguir:

1. É claro que não vai chover hoje. Há poucas nuvens no céu. E nenhuma previsão meteorológica considerou essa possibilidade.

<sup>4</sup> As proposições são a base do pensamento lógico, pois, por meio delas pode-se formular teorias e argumentos (Copi, 1978). Elas expressam significados ou ideias por meio de sentenças declarativas, ou seja, sentenças que enunciam um pensamento completo (Copi, 1978; Mortari, 2001). É crucial entender essa diferença entre as sentenças declarativas e as proposições para evitar as ambiguidades no discurso, apesar de que em alguns textos utilizam proposições e sentenças como sinônimos. Copi, ressalta essa diferença entre esses termos na seguinte passagem, dizendo que pode ser “evidenciada ao observar-se que a [sentença] declarativa faz sempre parte de uma linguagem determinada, a linguagem em que ela é enunciada, ao passo que as proposições não são peculiares a nenhuma das linguagens em que podem ser expressas” (1978, p. 22, acréscimo da autora). Grosso modo, as proposições são aquelas sentenças em que se pode atribuir um valor de verdade, os quais são verdadeiro (V) ou falso (F), por exemplo: “O cachorro é mamífero” – é uma proposição Verdadeira. Um exemplo com números: “x é menor que 7”, intuitivamente, percebe-se que não tem como conferir um valor lógico (V/F), pois existem inúmeras possibilidades para x, dessa forma não é definida como proposição, entretanto, caso seja atribuído um valor a x, ela se tornará uma proposição, reescrevendo assim: Para x=2, tem-se que: “2 é menor que 7” – e então é verdadeira ou Para x=9, tem-se que: “9 é menor que 7” – é falso.

Sabendo que um argumento é composto por premissas e conclusão, pode-se perguntar quais são as premissas e qual a conclusão do argumento apresentado em 1? Como se vê, os discursos em linguagem natural nem sempre se sucedem em uma sequência óbvia entre as premissas e a conclusão, o que torna difícil perceber, imediatamente, as relações lógicas vigentes (Sacriani, 2016).

Há alguns marcadores gramaticais dos discursos argumentativos em linguagem natural para designar premissas e conclusões que, quando bem empregadas, deixam o argumento evidente, claro, demarcando a tese central e as suas respectivas justificativas. Marcus Sacriani argumenta que estes marcadores evitam “dúvidas na compreensão, na direção inferencial e nos níveis de sustentação pelos quais a conclusão é defendida” (2016, p. 44).

Assim, os indicadores de premissas, ao menos os mais usuais, considerando uma lista não exaustiva, segundo Patrícia Velasco são: “desde que, como, porque, pois, assumindo que, visto que, admitindo que, como consequência de, como mostrado, pelo fato que, dado que, sabendo-se que, supondo-se que, a razão é que, isto é verdade porque” (2016, p. 39). Quanto aos indicadores de conclusão, tem-se: “portanto, assim, assim sendo, daí, logo, segue-se que, por conseguinte, conseqüentemente, o qual implica, dessa maneira, o qual acarreta, neste caso, o qual prova que, o qual significa que, de modo que, da qual inferimos que, resulta que, podemos deduzir que, então, pois” (Velasco, 2016, p. 40). Todavia, nem sempre essas palavras que indicam as premissas e as conclusões aparecem nos argumentos, especialmente em situações cotidianas, por isso é necessário adquirir os conhecimentos de lógica e estar atento ao ler, ouvir ou produzir discursos.

Mas observando o exemplo 1, como responder à pergunta, identificando qual proposição é premissa e qual é conclusão se não aparecem as palavras que as designam? Note-se que, de início a conclusão é defendida, antes mesmo que as justificativas sejam apresentadas, ou seja, a proposição “É claro que não vai chover hoje” é sustentada com as proposições que se seguem “Há poucas nuvens no céu”; e “nenhuma previsão meteorológica considerou essa possibilidade”.

Outro modo de identificar premissas e a conclusão é organizar o argumento, estruturando-o, separando as premissas da conclusão. Veja o exemplo:

2. A possibilidade novamente das ameaças dos apagões elétricos está quase afastada, provavelmente não haverá apagões elétricos. Vamos admitir que o povo brasileiro pratique economia no consumo de energia neste verão e que houve investimentos do governo e da iniciativa privada.

Você consegue identificar qual é a conclusão do argumento em 2? O argumento pode ser reestruturado da seguinte maneira, onde  $P_n$  significa premissa e número correspondente e  $\therefore$  indica a conclusão.

2.1  **$P_1$** : A possibilidade novamente das ameaças dos apagões elétricos está quase afastada

**$P_2$** : Vamos admitir que o povo brasileiro pratique economia no consumo de energia neste verão

**$P_3$** : E que houve investimentos do governo e da iniciativa privada

$\therefore$  Logo, provavelmente não haverá apagões elétricos

Na lógica formal, a estrutura ou forma lógica do argumento tem relação com a validade ou invalidade dele. Cezar Mortari ressalta que “um argumento é válido se qualquer circunstância que torna suas premissas verdadeiras faz com que sua conclusão seja automaticamente verdadeira” (2001, p. 19). Se um argumento é válido diz-se que a sua conclusão é consequência lógica das premissas. No entanto, um argumento pode ser considerado válido mesmo que suas premissas e conclusão sejam falsas, isso porque a validade de um argumento é estabelecida pelas relações formais entre as premissas e a conclusão e não pelo conteúdo das proposições, ou seja, a conclusão é consequência lógica das premissas.

Geralmente, quando se introduz os estudos da validade, ocupa-se também com a questão do valor da verdade, em razão de que estes acabam sendo confundidos. Marcos Lorieri e Terezinha Rios explicam que valor corresponde “a relação de não indiferença que os seres humanos estabelecem com certas coisas, lugares, atitudes e objetos, neste caso, admite-se que há certa preferência de algumas coisas e não de outras” (2008, p. 26). São dois objetos quaisquer, distintos um do outro, em que se pode utilizar, 1 e 0, branco e preto, sol e lua para falar sobre eles. Se valor tem a ver com uma preferência, o que o valor de verdade significa? Com base na explicação de

Lorieri e Rios, parece, então, que se alguém tiver preferência por alguma coisa ou alguém, e em uma situação tenha que escolher intuitivamente, a decisão tomada será influenciada por essa preferência, e isso recai sobre problemas epistemológicos de senso comum que não são objeto de estudo desta pesquisa.

Acontece que para questões do conhecimento e até da prática social, é necessário que sejam realizadas escolhas razoáveis e sem influências, ou, ao menos, que se reflita sobre as possibilidades. Convém enfatizar que ao atribuir o valor de verdade ou falsidade para uma proposição, considera-se a ideia de que no momento do diálogo argumentativo, se está supondo algo como sendo verdadeiro ou como falso. Utilizar a noção de suposição evita problemas epistemológicos ou reducionismo do senso comum com relação ao valor de verdade como adequação ao mundo, assim, em determinados contextos, supõe-se que a proposição seja verdadeira ou falsa para que a discussão possa ser desenvolvida, independentemente daquilo ser realmente verdadeiro.

Uma proposição possui valor de verdade quando pode ser considerada verdadeira ou falsa, sendo que só pode ter um desses valores no contexto do diálogo (Copi, 1978; Mortari, 2001). Por exemplo, 'O livro está sobre a mesa', se de fato quando é dito isso, o livro está sobre a mesa, então, a proposição é verdadeira, caso contrário, é falsa.

Uma suposição adicional é o chamado *Princípio de Bivalência*, que diz que toda proposição [...] é ou verdadeira, ou falsa. Isso significa que a toda proposição deverá ser associado um, e apenas um, dos valores de verdade. (Uma proposição, portanto, não pode deixar de ter um valor, nem ter mais de um valor associado a ela). Assim, dada uma interpretação, uma proposição terá o valor **V** segundo essa interpretação, ou terá o valor **F** (Mortari, 2001, p. 124).

Desse modo, quando se questiona sobre a validade, refere-se às relações formais dos argumentos, enquanto a verdade diz respeito ao conteúdo das proposições. A partir do entendimento sobre o valor de verdade, outro termo que aparece ligado ao conceito de validade é a correção. Embora não seja objeto de estudo da lógica determinar se as premissas de um argumento são verdadeiras ou não, é necessário que, enquanto seres humanos, identifique-se que os conhecimentos que estão disponíveis sejam verdadeiros. Supondo que se queira transmitir a verdade para outros, de modo especial, quando se busca instruir-se ou instruir outros, Mortari

argumenta que “um argumento é correto se ele for válido e, além disso, se tiver premissas verdadeiras” (2001, p. 21).

Pode-se dizer que os argumentos são estruturas discursivas que buscam oferecer justificativas racionais em debates, conversas, textos, em diferentes contextos. Mortari afirma que “a importância de uma boa justificativa vem do fato de que muitas vezes cometemos erros de raciocínio, chegando a uma conclusão que simplesmente não decorre da informação disponível” (2001, p. 6). Realizadas essas considerações sobre o que são argumentos, parece que argumentar é tentar oferecer razões para justificar as coisas que se quer afirmar, que se acredita, todavia, nem sempre se tem sucesso, seja porque a forma do argumento não é boa ou porque o conteúdo das premissas não é verdadeiro. Da mesma maneira que se encontra argumentos em que a tese central, a conclusão, não é por si só evidente. Em função disso, o argumento:

[...] tem que ser abordado com cuidado, e as provas fornecidas têm que ser usadas da melhor forma possível para que ele seja racionalmente avaliado  
[...] cada argumento tem que ser considerado no contexto de um ambiente de diálogo determinado (Walton, 2012, p. 4).

Em contexto argumentativo, há fatores que são obscuros, imprecisos, ambíguos, que fazem com que os sujeitos cometam equívocos no entendimento, pois pode não estar clara qual é a verdadeira questão do argumento. Da mesma forma que se depara com um processo de conectar as premissas com a conclusão, um elemento que não é “imediatamente perceptível dos argumentos, cuja apreensão exige um tipo de compreensão lógica que muitas vezes não é nítida para quem nunca se dedicou a algum tipo de estudo sobre argumentos” (Sacchini, 2016, p. 16).

É parte da natureza humana se apoiar no que é verdadeiro em seu pensamento, e ainda desejar comunicar essa verdade para outros. Neste caso, necessita-se pensar e visar a consistência do pensamento, dos discursos e dos planejamentos (Geach, 2013). Ao pretender a verdade, não se pode aceitar inconsistência nos pensamentos, pois alguns podem ser falsos porque, enquanto seres humanos, as pessoas estão propensas a erros, frustrações e a falhas, então, parece necessário tomar certos cuidados para evitar as inconsistências. Peter Geach argumenta que alguns lógicos e matemáticos arquitetaram provas indiretas de consistência, a qual afirma que:

[...] é possível mostrar que um corpo de enunciados é consistente se e somente se um segundo corpo de enunciados é consistente; qualquer inconsistência que pudesse aparecer no primeiro conjunto corresponderia a uma inconsistência no segundo conjunto. Agora, se temos razões para aceitar o segundo conjunto como sendo todo ele verdadeiro, esse conjunto certamente será consistente, e, conseqüentemente, o primeiro conjunto de enunciados deve, da mesma forma, ser consistente (2013, p. 20-21).

Parece que a ideia de consistência tem um aspecto de que alguma coisa se segue da outra, ou seja, afirmar e negar uma, e a mesma coisa ao mesmo tempo, na mesma ocasião, parece ser uma falha de pensamento, uma inconsistência, e dessa maneira, entra-se no âmbito da inferência.

Inferir é extrair informação nova a partir de raciocínio, do encadeamento de informações disponíveis, sejam elas fatos, crenças, hipóteses ou teorias científicas disponíveis através do acesso à *internet*, de uma leitura de jornal ou revista, de conversas, programas de TV ou na sala de aula. Por exemplo: “Minha avó, sempre que vai mexer no celular, precisa dos óculos. Ela se dirige para o sofá com o celular. Hoje percebi que seus óculos ficaram no quarto. Rapidamente pego os seus óculos, e antes que ela procure pela casa, eu os entrego”. Essa ação foi um tipo de raciocínio que todas as pessoas fazem sem perceber, reunindo as informações para chegar a uma conclusão.

Basicamente, raciocinar, ou fazer inferências, consiste em “manipular” a informação disponível – aquilo que sabemos, ou supomos, ser verdadeiro; aquilo em que acreditamos – e extrair conseqüências disso, obtendo informação nova. O resultado de um processo (bem-sucedido) de inferência é que você fica sabendo (ou, ao menos, acreditando em) algo que você não sabia antes. [...] Por outro lado, é importante notar que nem sempre o ponto de partida do processo são coisas sabidas, ou em que se acredita: muitas vezes raciocinamos a partir de hipóteses. [...] É provavelmente desnecessário mencionar – mas vou fazê-lo assim mesmo – que existem outras maneiras, além de inferências, de obter informação nova. [...] Frequentemente, contudo, obtemos informação executando inferências, ou seja, raciocinando, e é aqui que o interesse da lógica se concentra (Mortari, 2001, p. 4).

Diante do exposto, nota-se que os argumentos são indispensáveis para a descoberta da verdade, haja visto que se raciocina não pelo prazer de ir de uma ideia à outra, mas para concluir, para evidenciar uma verdade sobre o objeto que se conhece ou se quer conhecer a partir de um certo conjunto de dados. A título de exemplo, reflitam sobre o tema do aborto, um assunto que tem sido muito discutido

na Filosofia e em outras áreas, como Direito e Saúde. Falar sobre aborto não é uma atividade fácil, pois o tema, além de delicado, envolve questões de diferentes âmbitos éticos, religiosos, científicos e filosóficos. Segundo a Organização Mundial da Saúde, o aborto refere-se à interrupção da gestação com a extração ou expulsão do embrião antes do período perinatal ou até a 14ª semana. Em uma busca rápida na *internet* sobre a problemática foi possível selecionar alguns argumentos que são costumeiramente apresentados por quem é a favor ou contra o aborto e que estão expostos a seguir.

Argumentos a favor do aborto: i) A mulher tem direito de tomar decisões num assunto que diz respeito à sua vida e ao seu próprio corpo, como é o caso da maternidade. Nesse sentido, obrigar a permanência de uma gestação por meio da lei é violar os direitos sexuais e reprodutivos da mulher. Por mais que biologicamente ela nasça preparada para gerar e parir uma criança, nem todas estão necessariamente aptas ou desejam lidar com as responsabilidades de cuidar, proteger e arcar com os custos de um filho. Tratar a maternidade como destino é estigmatizar a possibilidade de escolha feminina; ii) A maternidade não desejada é fonte de problemas futuros para a mulher, para o casal, para as famílias, e sobretudo, para as crianças; iii) A rejeição dos filhos advindos de uma gravidez indesejada pelos pais ou em caso de estupro faz com que estes sejam abandonados ou maltratados, os sujeitando a traumas psíquicos; iv) Mulheres com baixa renda submetem-se a aborto clandestinamente, arriscando a vida em lugares precários e sem condições de higiene. Com a legalização do aborto, se reduz ou até mesmo evita abortos clandestinos; v) O aborto clandestino é um problema de saúde pública, porque muitas mulheres para realizar a interrupção da gravidez recorrem a clínicas clandestinas ou a medicamentos abortivos sem orientação médica ou sem eficácia comprovada. Esses procedimentos realizados de modo não seguro podem comprometer a saúde da mulher, causando infecção, hemorragia, lesão interna, traumas psicológicos e na pior das alternativas, deixá-la estéril ou levá-la à morte.

Argumentos contra o aborto: i) O feto é um ser humano, então deve possuir os mesmos direitos que qualquer indivíduo, adulto ou não, nascido ou não; ii) A vida se inicia no momento da concepção, portanto, qualquer atentado contra ela implica em assassinato. Nesse sentido, deve haver a prevalência e a tutela do direito do feto, o qual é inocente e indefeso. Dessa forma, o aborto se caracteriza como um ato contra

a vida e viola a Constituição; ii) Exceto em casos de estupro, a responsabilidade pela gravidez é da mãe, por não ter usado camisinha ou anticoncepcionais; iv) O feto sofre durante o aborto; v) Tirar a vida do feto fruto de violência sexual perpetrada contra a mãe não repara o mal causado. O aborto seria um erro para corrigir outro. Cabe ao estado proporcionar assistência psicossocial à mulher que poderá encaminhar a criança para doação, se assim o desejar.

Como pode ser percebido, os argumentos prós e contra o aborto são diversos. Aqueles que são contrários a essa prática argumentam que se a vida é o maior bem e se prepondera sobre quaisquer outros, não há razão alguma que justifique sua interrupção. Por outro lado, como maior porta voz do debate sobre a descriminalização, destacam-se os movimentos feministas. Para acompanhar a análise, há alguns questionamentos que auxiliam na compreensão, os quais são: Qual a verdade acerca do aborto? Deve ser aceito? Deve ser negado? Quem tem o poder de determinar o que é – ou não – um ser humano? E como isso pode ser feito? Quais as razões para ser a favor ou contra o aborto? Quais as razões para a legalização do aborto e quais as razões para ser contra sua legalização?

Suponha que você me diz que o aborto é um mal. Se eu começar a discutir este tema com você, é porque acho que a sua afirmação é objetiva: tem um valor de verdade, independentemente do que qualquer de nós pensa. Por outro lado, eu poderia lhe dizer o seguinte: "Talvez o aborto seja um mal para você, mas para mim não representa nenhum problema". Neste caso, tomei a sua afirmação como subjetiva. Não faz sentido discutir uma afirmação subjetiva sobre as nossas próprias perspectivas. Se sua afirmação "O aborto é um mal" quer apenas dizer "O aborto é um mal para mim", não há lugar para argumentação, embora possa haver bastante espaço para discussão. Eu não estaria discordando desta afirmação, pois poderia afirmar sem contradição objetiva que o aborto não é um mal para mim (Carnielli, 2017, p. 18).

Para resolver essas discordâncias é preciso tornar as coisas mais claras, é necessário que sejam apresentadas razões para pensar de uma determinada maneira. Ou seja, mostrar as justificativas para aceitar, para acreditar e para agir de determinado modo com relação ao aborto, assim como para qualquer outro assunto. Há vários processos por meios dos quais se pode concluir algo, os quais são: raciocínios dedutivos, indutivos e analógicos.

O argumento dedutivo é aquele cujas premissas *fornece provas decisivas* para a verdade de sua conclusão. Em raciocínios dedutivos válidos, de algo

verdadeiro nunca se conclui algo falso, mas de hipóteses falsas pode-se concluir tanto coisas falsas como verdadeiras. O raciocínio parte de afirmações universais para uma conclusão particular, e, ainda, pode ser válido ou inválido, sendo o primeiro na impossibilidade de que suas premissas sejam verdadeiras sem que a conclusão também seja verdadeira (Mortari, 2001; Hottos, 2004; Velasco, 2016;). Veja o exemplo a seguir, no qual  $P_1$  é tomado como um fato geral e  $P_2$  um caso particular:

3.  $P_1$ : A é sempre igual a B

$P_2$ : Existe um X que é igual a A

∴ Logo, este X é igual a B

Uma versão, em linguagem natural para situações do cotidiano, de dedução seguindo a estrutura do exemplo anterior pode ser:

3.1  $P_1$ : Todas as alunas são estudiosas

$P_2$ : Ana Alice é aluna

∴ Logo, Ana Alice é estudiosa

Esse argumento mostra que a conclusão foi sustentada a partir das premissas. É impossível que a conclusão de que Ana Alice é estudiosa seja falsa se as premissas forem verdadeiras, isto é, se todas as alunas são estudiosas e Ana Alice é aluna, ela também é estudiosa.

A matemática é um tipo de conhecimento exato que usa com bastante frequência em suas demonstrações argumentos dedutivos (Filho, 2016). Veja agora um exemplo de dedução, aplicado a uma questão de caráter especificamente matemático:

3.2  $P_1$ : Todo número ímpar pode ser escrito como  $2n + 1$ , para qualquer n inteiro

$P_2$ : 325 é um número ímpar

∴ Logo, 325 pode ser escrito como  $2n + 1$ , se n for igual a 162. Ou seja,  $2 \cdot 162 + 1 = 325$ .

O raciocínio indutivo consiste em partir de uma série de casos individuais, suficientemente enumerados, para deles inferir como consequência uma lei ou norma geral que possa ser aplicada a casos não enumerados pela série (Keller, Bastos, 2011; Mortari, 2001). Em conformidade com esses autores, Irving Copi afirma que “o raciocínio indutivo consiste em que suas premissas forneçam *algumas* provas para a verdade da conclusão” (1978, p. 35). As conclusões são obtidas através das experiências por meio de generalizações de um certo número de observações da hipótese ou do fenômeno que causou o questionamento. A partir da análise das experiências, os seres humanos percebem uma ocorrência semelhante, que permite prever algumas conclusões *prováveis*, desde as hipóteses iniciais, por exemplo: “*Maria é brasileira e gosta de futebol, assim como João, Simone, Henrique, Joana e outros. Portanto, todo(a) brasileiro(a) gosta de futebol*”.

Ao observar que Maria é brasileira e gosta de futebol, João é brasileiro e gosta de futebol, assim como Simone, Henrique e Joana, conclui-se que é provável que toda pessoa que é brasileira, gosta de futebol. A indução é um processo de raciocínio utilizado nas ciências experimentais, como a biologia e a química.

No que se refere ao argumento por analogia, Wonsovicz explica que este ocorre por meio de comparações, segundo o autor:

Partimos de semelhanças que observamos entre duas ou mais coisas diferentes com a finalidade de obter novas semelhanças entre elas. As conclusões que chegamos são mais ou menos prováveis quanto maior ou menor for a semelhança observada (2019, p. 55).

Praticamente em qualquer debate, recorre-se a argumentos por analogia. Fazer analogia é estabelecer relações de semelhança, num aspecto relevante, entre objetos ou fatos diferentes e na argumentação é utilizado, quando, com base nessas semelhanças se faz uma conclusão. Um exemplo de analogia em situações reais pode ser:

**P<sub>1</sub>:** Votar nulo é como deixar que outra pessoa escolha por você um hambúrguer.

**P<sub>2</sub>:** Se você deixar de escolher qual hambúrguer deseja comer, você não tem o direito de reclamar do que lhe oferecerem.

∴ Portanto, se você votar nulo também não terá o direito de reclamar do resultado da eleição e das políticas que forem adotadas pelo representante eleito.

Há boas razões para aceitar a conclusão? Votar nulo é análogo a deixar que outra pessoa escolha o hambúrguer? Superficialmente, pode-se dizer que se pode fazer essa conclusão baseada na semelhança, haja visto que em ambos os casos alguém deixa de fazer uma escolha que está ao seu alcance. No entanto, se for avaliado o significado de cada uma das ações mencionadas, é possível notar diferenças enormes. Ninguém transferiria a responsabilidade da escolha do hambúrguer para alguém que não fosse de confiança. Imagine uma situação na qual você vai a um lugar que lhe é conhecido, e de certa forma familiar devido a frequência que o frequenta, e gosta de tudo o que consta no cardápio, então pede para o garçom trazer qualquer um. Você conhece o local, sabe que todas as comidas são saborosas, então, qualquer um dos pratos será aprazível.

Todavia, não é o mesmo sentido com o voto nulo, certo? Na maioria das vezes, o sentido do voto nulo é um protesto do eleitor descontente. É uma opção dada no momento da votação para que o eleitor possa desconsiderar o seu voto, não atribuindo-o a nenhum dos candidatos disponíveis. Essa é a forma encontrada por muitos eleitores para demonstrar sua insatisfação com as opções disponíveis. Portanto, há diferenças entre votar nulo e deixar que uma pessoa escolha o hambúrguer: no primeiro caso, é uma forma de dizer que qualquer opção é boa, na segunda é uma maneira de dizer que não gosta de nenhuma das opções disponíveis.

Como distinguir raciocínios indutivos e dedutivos e por quê? No raciocínio dedutivo as premissas garantem a conclusão inquestionável, pois todas as informações da conclusão já estão contidas nas premissas, portanto, há uma relação necessária entre as premissas e a conclusão. Quanto ao raciocínio indutivo, a conclusão é provável, com informações mais gerais do que às contidas nas premissas, então não há uma relação de necessidade entre as premissas e a conclusão: o que importa é que as premissas sejam relevantes, de modo que o grau de força da informação obtida evidencie a provável conclusão.

Não obstante, nessas explicações adquire-se a certeza da importância da argumentação como forma de ampliação de ideias ao defender os pontos de vista e

as investigações, entretanto, também pode ser utilizado para questionar teses já aceitas, lançando algumas dúvidas sobre possíveis correções. A argumentação propicia uma convivência harmoniosa em sociedade ao auxiliar os sujeitos a gerenciar melhor suas relações ao expor seus pensamentos e visões de mundo (Machado; Zanella, 2020). Ensinando a argumentar, pode-se otimizar a capacidade de análise e interpretação dos alunos em quaisquer textos, sejam eles matemáticos ou não. A argumentação permite aos sujeitos assumir sua voz, seus pensamentos e manifestá-los exercendo sua cidadania enquanto agentes de transformação de realidades, não só a sua, mas da sociedade.

Em um diálogo argumentativo é necessário que os participantes tenham um horizonte de sentido partilhado, isto é, não só um conjunto de teses, mas o uso correto da linguagem, as normas lógicas vigentes de construção de argumentos. Esse horizonte de sentido partilhado permite maior interação entre os participantes e facilita a discussão ao tomar alguns pontos de partida como certos ou aceitáveis durante a argumentação que compõe o mundo conhecido, ou as próprias crenças consideradas aceitáveis sobre o tema que está sendo discutido. Notem que não se está dizendo que todos os participantes precisam estar de acordo com a tese ou questão central, mas simplesmente admitida a tese, dentro do contexto, não haverá “desacordo em relação ao que pode valer como dado inicial” (Sacchini, 2016, p. 22), certamente, depois, os participantes do diálogo podem apresentar suas objeções e contra-argumentos.

Reconhecer, reconstruir e avaliar argumentos alheios e elaborar os seus próprios discursos, sustentando suas opiniões baseadas em argumentos, são capacidades inerentes ao exercício da cidadania em sociedades democráticas, desde a Grécia Antiga. Por meio da argumentação se desenvolve a aprendizagem de processos sociais de reconstrução de significados e de sentidos intrínsecos aos discursos que estão enraizados na linguagem social e, dessa maneira, se amplia a compreensão de mundo das pessoas. A argumentação revela-se como o instrumento decisivo para adquirir conhecimento acerca daquilo que não é óbvio ou para decidir de que maneira agir em certas situações.

## Considerações Finais

O objetivo do estudo foi indicar como a competência lógica da argumentação pode ser utilizada, estabelecendo as relações entre os componentes curriculares da Filosofia, da Língua Portuguesa e da Matemática a fim de aprofundar a interdisciplinaridade através do componente curricular de lógica. A partir dessa investigação foi possível estabelecer algumas conclusões:

Optar por um modelo de educação baseado em competência é um modo de trabalhar com conhecimentos, conteúdos, disciplinas de forma integrada, apresentando-os de maneira contextualizada para responder a situações e problemas próximos a realidade dos alunos. Educa-se com uma finalidade que não é imediata, porém, com o propósito de que os conhecimentos ensinados no âmbito escolar possam ser utilizados em algum momento da vida dos estudantes.

A lógica formal e a lógica informal precisam ser pensadas como possibilidades de complementação para o desenvolvimento das competências lógicas, eliminando a oposição de suas perspectivas teóricas, ao menos para os fins de aprendizagem.

Estudar a competência lógica da argumentação mediante a interdisciplinaridade desses componentes curriculares e exemplos concretos da realidade torna visível suas regras e aplicações práticas, contribui para a sua compreensão, facilita a formação da autonomia do pensar dos estudantes, e ainda exige repensar os processos de ensino e aprendizagem dos sistemas de ensino. O desenvolvimento dessa competência lógica torna os estudantes capazes de solucionar problemas reais, participando ativamente na transformação da sociedade de maneira crítica e responsável com vistas a que a sociedade se torne cada vez mais justa, solidária e democrática.

## Referências

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CNE/CES nº 492/2001, de 03 de abril de 2001**. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Filosofia, História, Geografia, Serviço Social, Comunicação Social, Ciências Sociais, Letras, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia. Brasília: Ministério da Educação, 2001. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES0492.pdf>. Acesso em: 02. fev. 2025.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CNE/CES nº 1.302/2001, de 06 de novembro de 2001**. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de Matemática, Bacharelado e Licenciatura. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES13022.pdf>. Acesso em: 13. nov. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Orientações curriculares para o ensino médio – Ciências humanas e suas tecnologias**. v. 3. Brasília: Secretaria da Educação Básica, 2006.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. **Base nacional comum curricular: educação é a base**. Brasília: Ministério da Educação, 2018.

COPI, Irving Marmar. **Introdução à lógica**. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

GEACH, Peter Thomas. **Razão e argumentação**. Porto Alegre: Penso, 2013.

HAACK, Susan. **Filosofia das Lógicas**. São Paulo: UNESP, 2002  
HOTTOIS, Gilbert. **Pensar a lógica: uma introdução técnica e teórica à filosofia da lógica e da linguagem**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

KELLER, Vicente; BASTOS, Cleverson Leite. **Aprendendo Lógica**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MACHADO, Clarice Rosa. A arte de pensar: investigações sobre os percursos da Lógica. **Revista Digital de Ensino de Filosofia – REFIlo**, Santa Maria, v. 8, n. 6, p. 1-23, 2022.

MACHADO, Clarice Rosa. **Contribuições das Competências Lógicas para a Autonomia do Pensar**. 2021. 127f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Ensino de Humanidades e Linguagens) - Universidade Franciscana, Santa Maria, 2021. Disponível em: <http://www.tede.universidadefranciscana.edu.br:8080/handle/UFN-BDTD/979>. Acesso em: 20 jan. 2025.

MANZANO, María; HUERTAS, Antonia. **Lógica para principiantes**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

MORTARI, Cezar Augusto. **Introdução à lógica**. São Paulo: Unesp, 2001.

MURCHO, Desidério Orlando Figueiredo. **Lógica Elementar: Raciocínio, linguagem e realidade**. Lisboa: Edições 70, 2019.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria do Estado da Educação. **Referencial Curricular Gaúcho: Humanas**. Porto Alegre: Secretaria do Estado da Educação, 2018.

SACRINI, Marcus. **Introdução à análise argumentativa: teoria e prática**. São Paulo: Paulus, 2016.

VELASCO, Patrícia Del Nero. **Educando para a argumentação**: contribuições do ensino da lógica. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

WALTON, Douglas Neil. **Lógica informal**: manual de argumentação crítica. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

WONSOVICZ, Silvio. **Pensar Lógica+mente**. 18. ed. Florianópolis: Sophos, 2019.

ZABALA, Antoni; ARNAU, Laia. **Como aprender e ensinar competências**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

Recebido: 25/03/2025  
Aprovado: 15/05/2025



Graziella Alcântara Mazzei\*  
Milena Martins Bravo\*\*

## RESUMO

O presente artigo propõe uma análise crítica sobre a centralidade do tema dos papéis sociais no pensamento hegeliano através das obras *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito* a partir da estrutura da eticidade. Essa análise é desenvolvida através de três eixos. O primeiro eixo se limita a reconstruir o conceito de eticidade a partir dos dois contextos teóricos em questão, reconhecendo suas diferenças e, sobretudo, suas semelhanças; o segundo estabelece o recorte específico da temática dos papéis sociais presente nas duas obras hegelianas e a relaciona à ordem de gênero; por fim, o terceiro eixo explora uma dimensão crítica sobre os papéis sociais vinculada ao campo de debate político feminista. A partir do que é desenvolvido por Seyla Benhabib, pretende-se questionar não somente as perspectivas que apontariam para um possível avanço em relação à dissolução da tradicional atribuição de papéis sociais, mas, por fim, às próprias limitações enfrentadas por Benhabib no que diz respeito ao aspecto da ironia.

**Palavras-chave:** Eticidade. Hegel. Papéis sociais. Gênero.

## The dynamics of assigning social roles and irony

## ABSTRACT

This article proposes a critical analysis of the centrality of the theme of social roles in Hegelian thought through the works *Phenomenology of Spirit* and *Philosophy of Law*, based on the structure of ethicality. This analysis is developed along three axes. The first axis is limited to reconstructing the concept of ethicality from the two theoretical contexts in question, recognizing their differences and, above all, their similarities; the second establishes the specific cut of the theme of social roles present in the two Hegelian works and relates it to the gender order; finally, the third axis explores a critical dimension on social roles linked to the field of feminist political debate. Based on what is developed by Seyla Benhabib, the aim is to question not only the perspectives that would point to a possible advance in relation to the dissolution of the traditional attribution of social roles, but, finally, the very limitations faced by Benhabib with regard to the aspect of irony.

**Keywords:** Ethicality. Hegel. Social roles. Gender.

## Introdução

O debate entorno da constituição dos papéis sociais e da sua dinâmica de atribuição é reconhecido em sua relevância e perdura como uma questão central a ser refletida no domínio político feminista atual. O campo de atuação designado a cada indivíduo através da dicotomia entre esfera pública e esfera privada foi estruturado, durante um longo período da história, como consequência das características naturais de cada ser. A oposição entre o que é público, político e universal se opôs ao que é reconhecido como privado, íntimo e afetivo. O papel dos homens, bem como o das mulheres, foi atribuído levando em consideração o seu sexo natural. Às mulheres, enquanto seres reprodutores, foi atribuído o papel do cuidado, tanto dos filhos quanto do lar, tornando a esfera privada da vida o seu espaço de atuação por excelência.

Embora perspectivas críticas impulsionem o questionamento sobre a condição social na qual as mulheres tradicionalmente são designadas, traços fundamentais de tal perspectiva persistem na estruturação do imaginário social e político. As críticas feministas demonstraram, de diversas formas, como essa estrutura de divisão de papéis sociais excluía a mulher de ter acesso a grande parte de dimensões da vida, bem como não conferia a ela um *status*, tanto jurídico quanto cultural, de um indivíduo completo. O debate sobre os papéis sociais é, dessa forma, significativo a abertura de um horizonte não apenas de questionamento acerca do que é reconhecido como “dado” sobre atribuições femininas e/ou masculinas, mas, além disso, a abertura de novas formas de ser no mundo.

É possível localizar ao longo da história da filosofia a contínua reprodução de uma estrutura de divisão de gênero que, ainda que muitas vezes implícita, representa um fator elementar na elaboração de teses e teorias políticas clássicas. Desde as teorias contratualistas ao liberalismo clássico, o gênero determina quais os “lugares” e funções que devem ser atribuídas a cada sujeito. Para Spinelli (2018), o lugar atribuído ao homem é continuamente o de indivíduo. Reconhecer que somente os homens detêm *status* de indivíduo repercute, segundo a autora, pelo menos em duas afirmações complementares entre si: “por um lado, implica que o direito e supremacia dos homens sobre as mulheres está vinculado a uma base natural; por outro, afirma que somente os homens são livres e iguais” (Spinelli, 2018, p. 3). Esse tipo de estrutura também foi reiterada no século XIX através dos desenvolvimentos de Georg

Friedrich Hegel e de suas categorias de família, sociedade civil burguesa e Estado, presentes na obra *Filosofia do Direito* (1820). Sua elaboração sobre essas categorias influenciou e segue sendo influenciada pela compreensão e desenvolvimento de teorias políticas sobre a sociedade. Pretendemos argumentar que a divisão de gênero implícita na base de compreensão da dinâmica dessas esferas é um ponto importante que reflete uma perspectiva através da qual, inicialmente, há a reprodução de uma compreensão diferente da mulher na estruturação da sociedade civil. O presente artigo, então, propõe uma análise crítica a partir das construções hegelianas contrapondo-as a argumentações que marcam a estrutura de gênero que está implícita e, muitas vezes, explícita, em seus desenvolvimentos.

A fim de analisar os desdobramentos de tal temática através do sistema hegeliano, nosso primeiro passo está fixado no conceito de eticidade presente nas obras *Filosofia do Direito*<sup>1</sup> (1820) e *Fenomenologia do Espírito*<sup>2</sup> (1807). Partir da análise da estrutura da eticidade é produtivo na medida em que torna possível o desenvolvimento dos seguintes três pontos: o contexto teórico da temática dos papéis sociais; pontos de convergência que aproximam ambas as obras; e, por fim, por ser na esfera da eticidade onde se localiza a instituição familiar. Dessa forma, a estrutura proposta para essa análise consiste na articulação de três diferentes eixos, (I), (II) e (III). O ponto de partida (I) será fixado a partir de um primeiro eixo de caracterização geral da eticidade em ambas as obras, enfatizando seus traços definidores e, principalmente, os elementos compartilhados que possibilitam a aproximação entre os dois usos da eticidade. O segundo eixo (II) pretende delinear, a partir do canal de semelhanças, uma temática específica que foi desdobrada a partir da estrutura da eticidade, a saber, a questão da construção e naturalização dos papéis sociais. O objetivo principal a ser desenvolvido nessa etapa é o de apresentar e analisar como essa temática é abordada em ambas as obras, ainda que a partir de recursos teóricos diferentes. Embora a temática emergja de forma diferente no contexto dessas obras, pretende-se argumentar que a compreensão oferecida por Hegel é não apenas semelhante, mas complementar uma à outra. Por fim, o terceiro eixo (III) propõe a avaliação da temática de construção dos papéis sociais, bem como o tipo de tratamento dado a mesma por Hegel a partir do que é desenvolvido por uma vertente

---

<sup>1</sup> Trataremos a partir daqui a obra pela abreviação FD.

<sup>2</sup> Trataremos a partir daqui a obra pela abreviação FE.

teórica da crítica feminista. A partir da reconstrução crítica que Seyla Benhabib oferece em “*On Hegel, Women, and Irony*” – capítulo final da sua obra, *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992) sobre a compreensão e a construção dos papéis sociais em Hegel, será traçada uma linha argumentativa que pretende enfatizar as principais limitações reconhecidas pela autora sobre o tratamento da mulher vinculado à temática dos papéis sociais no contexto teórico hegeliano. Nesse sentido, será considerada a crítica elaborada por Benhabib que questiona especificamente se o tratamento de Hegel sobre a figura da mulher seria meramente uma consequência das suas predileções conservadoras – o pensamento hegeliano, nesse caso, seria reflexo do seu tempo e da sua cultura – ou se, de fato, Hegel foi incapaz de reconhecer que ele fez a dialética “parar” nas mulheres. Nessa direção, Benhabib argumenta que a temática de construção dos papéis sociais proposta por Hegel está associada a uma dialética que restringe às mulheres um modo de existência a-histórico, fora dos domínios da luta e do trabalho que são, aos seus olhos, característicos da consciência humana como tal (Benhabib, 1992, p. 242-43). Apesar de Benhabib argumentar que Hegel falha em perceber o aspecto da ironia presente na dialética, da qual a mulher escaparia, a via histórica que a autora se baseia para desenvolver grande parte da sua argumentação também, ao nosso ver, falha em percebê-la. Por fim, pretende-se argumentar a favor de uma análise mais aprofundada sobre o aspecto da ironia, reconhecendo não somente a limitação que Benhabib aponta na posição hegeliana, mas as próprias dificuldades teóricas que a autora enfrenta ao lidar com tal conceito.

### **Eixo I - O conceito de eticidade: estrutura e elementos compartilhados**

A caracterização da eticidade que é reconstruída aqui pretende oferecer a contextualização teórica necessária para a abordagem da temática dos papéis sociais e, além disso, enfatizar pontos significativos de convergência entre as duas obras hegelianas. Dessa forma, embora reconheçamos também aspectos que as distanciem, os pontos de aproximação que serão trabalhados pretendem favorecer uma interpretação de um campo comum entre ambas, relacionado, de forma mais abrangente, ao conceito de eticidade e, mais especificamente, a temática dos papéis sociais. Nesse sentido, à primeira vista, as duas compreensões de eticidade

articuladas por Hegel em 1807 e, posteriormente, em 1820, podem parecer estar vinculadas a contextos históricos quase intransponíveis. Isso porque uma das diferenças mais marcantes entre as duas obras está associada ao fato de que enquanto a FE projeta a eticidade através do imaginário grego, a FD faz sua instanciação através da consideração da eticidade moderna.

A FE, como primeira grande obra que confere a Hegel a autonomia filosófica de possuidor de um sistema filosófico, não se limita à pretensão de apresentar o ser do saber em relação aos outros saberes, mas o processo constante do vir a ser do saber. Seu percurso teórico está vinculado a uma narrativa fenomenológica que pode ser dita dupla: a partir da própria consciência e do filósofo que acompanha a trajetória da mesma. Dessa forma, Hegel descreve o percurso de uma consciência desde seus saberes mais básicos até o saber absoluto. São consideradas as experiências que a consciência faz em relação aos objetos, a outras consciências, ao seu contexto histórico, à religião e por fim, à consciência filosófica que passa por todas essas etapas e compreende seu processo.

Hegel escolhe o mundo grego como pano de fundo para retomar o conceito de eticidade observando não apenas a estruturação da vida clássica desse povo, mas, além disso, avaliando as possíveis contradições que desencadearam desequilíbrios e, como consequência, sua ruína histórica. Na FE, a eticidade corresponde ao primeiro momento do espírito. A partir disso, Hegel apresenta uma análise do mundo ético dividido, primeiramente, em duas partes: a lei humana e a lei divina e a relação entre o homem e a mulher. Logo em seguida, o segundo conjunto de parágrafos apresenta como as consciências, então representantes da lei divina e da lei humana, carregam a culpa de atuarem de acordo com as designações próprias a cada lei. A culpabilidade é gerada, nesse sentido, pelo fato de que a consciência, ao atuar conforme uma lei, necessariamente também acaba por infringir a outra. Para Hegel, tanto no ato quanto na ação ética a culpabilidade é gerada mediante a violação da outra lei. Contudo, enquanto no ato há apenas uma noção da atitude, mas sem a consideração apropriada das consequências da sua ação, a ação ética é marcada pela consciência da objetividade dos seus atos e das suas consequências. Isso pelo fato de que a ação ética não suprassume, segundo Hegel, a repartição natural das duas leis entre os dois sexos – ao contrário –, “como orientação *indivisa* para a lei,

permanece dentro da *imediatez natural*, e enquanto agir faz dessa unilateralidade a culpa” (§317).

A consciência ética se diferencia do ato, nesse sentido, por estar unida às duas leis na essência em potência, apesar de em ato poder realizar só uma delas. Dessa forma, “a consciência ética é mais completa, sua culpa é mais pura, quando *conhece antecipadamente* a lei e a potência que se lhe opõem [...] e como Antígona, comete o delito *sabendo o que faz*” (Pinkard, 1996, p. 318, grifo nosso). A figura de Antígona no contexto da ação ética, bem sua centralidade para análise do colapso da estrutura da eticidade grega, são pontos a serem analisados mais propriamente no próximo eixo deste artigo. Contudo, em resumo, os conjuntos de parágrafos considerados acima fazem remissão a pares fundamentais de compreensão e estruturação da eticidade – como o par “lei humana e lei divina” e “homem e mulher” – no contexto da FE, trazendo considerações que vão além da compreensão sobre a inter-relação necessária entre eles, mas também que expressam sua funcionalidade no contexto mais geral do pensamento hegeliano. Vale dizer, os conjuntos “a” (§446-463) e “b” (§464-476) entregam a sua leitura de forma manifesta conceitos centrais sobre a dinâmica da eticidade e noções amplas de comunidade ética, justiça e intersubjetividade.

Na FD, a eticidade e suas instituições internas cumprem um papel relevante dentro da temática da obra hegeliana. A mesma compreende os modos de realização da liberdade individual por meio de uma perspectiva processual que se baseia em uma noção de pertencimento, de “ser membro” (Pinkard, 1996, p. 318), a qual deve vir a ser desenvolvida de modo diferente em cada uma das suas instâncias. É possível compreender a eticidade através da progressão das dimensões do indivíduo ético a caminho da efetivação da sua liberdade. Ao contrário de um movimento de oposição entre instâncias e partes da eticidade, um sentido de circularidade<sup>3</sup> de dimensões no indivíduo marca o que significa esse processo de concretização da vontade livre. Assim, compreender a eticidade significa entender a circularidade de dimensões que consideram o indivíduo como um singular (família), particular (sociedade civil burguesa) e universal (Estado).

<sup>3</sup> Essa noção de circularidade faz parte de um projeto mais geral proposto ao longo da *Filosofia do Direito*. Entender a circularidade existente entre as diferentes instâncias é compreendê-las através de uma perspectiva mais flexível que inclui ideias de diluição de fronteiras e retomada da perda em extremidades.

Ainda que as possíveis diferenças marquem o compartilhamento de um mesmo nome – eticidade –, porém vinculado a noções diferentes a respeito da sua estruturação e contextualização histórica, uma possível hipótese explicativa poderia tornar compreensível a aproximação<sup>4</sup> de ambas as concepções de eticidade. Essa hipótese apontaria para a possibilidade de leitura do sistema hegeliano como uma espécie de palíndromo. A hipótese do palíndromo apontaria para a possibilidade de interpretar a eticidade hegeliana tanto partindo do seu ponto de vista do mundo grego, como retratado na FE, quanto na sua representação no mundo moderno na FD. Não haveria, nesse sentido, um cenário de perspectivas conflitantes. Do passado ao presente (FE) ou do presente ao passado (FD), o mesmo caminho é expresso de maneiras diferentes, porém, não excludentes entre si. Mesmo que outros elementos possam ser mobilizados a fim de estabelecer pontos de convergência entre ambas as obras, nosso objetivo é identificar, especificamente, a temática que é comum à estrutura da eticidade tanto na FE quanto na FD, a saber, da construção e dinâmica de atribuição dos papéis sociais relacionada à figura do homem e da mulher. Dessa forma, o próximo eixo consiste em reconhecer as especificidades de compreensão da temática em cada um dos contextos teóricos e, principalmente, seu potencial em gerar um campo de debate acerca da estruturação do mundo ético vinculado a uma ordem de gênero.

## **Eixo II – A construção dos papéis sociais: o mundo ético, o homem e a mulher**

Como recurso teórico a essa seção serão analisadas e comparadas passagens da FD e da FE que se referem mais diretamente à temática de atribuição de papéis sociais no mundo ético. Tomando como ponto de partida a eticidade moderna retratada na FD, mais especificamente a partir do parágrafo 151, podemos encontrar a apresentação feita por Hegel do ético como o modo de ação universal dos indivíduos. Neste contexto, o autor faz referência à existência de uma segunda natureza vinculada ao costume e ao hábito que “[...] é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram

---

<sup>4</sup> É importante dizer que essa hipótese de aproximação entre as obras não seria a única. Outros aspectos igualmente relevantes de aproximação podem ser destacados. Contudo, essa tarefa excede os objetivos propostos aqui.

seu ser-aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo” (Hegel, 2010, §151). A contraposição entre uma primeira natureza e uma segunda natureza destaca o caráter coletivo e compartilhado da construção do ético na medida em que compreende o costume e o hábito vinculados a uma dimensão do “espírito vivo enquanto mundo” – ou seja, vinculados a uma perspectiva de construção cultural e coletiva.

No que concerne ao termo *segunda natureza*, podemos destacar, primeiramente, que a compreensão hegeliana se distancia de outras interpretações tradicionais do imaginário político como, por exemplo, a proposta por Hobbes<sup>5</sup>. Hegel tenta ultrapassar o impasse que se coloca em moldes de uma dicotomia rígida entre natureza e espírito. Em outras palavras, o mundo ético como pensado por Hegel não se pautaria em uma artificialidade contraposta a uma naturalidade e nem mesmo na existência de uma dimensão de determinações universais necessárias e naturais que se defronta com determinações contingentes e particulares. Nesse sentido, uma primeira interpretação do termo “segunda natureza” aponta para sua função teórica de representar uma espécie de terceira via entre as duas perspectivas contrastantes – natural e convencional – visto que seria capaz de operar uma espécie de suspensão entre esses dois extremos. Em relação a isso, podemos argumentar que essa linha interpretativa do termo “segunda natureza” lança luz sobre o processo de construção e reprodução do costume e do hábito como parte do conjunto de valores que uma comunidade ética pratica e, ainda que não sejam naturais e sim convenções, exercem sobre o indivíduo uma força tal como se fossem sua primeira natureza.

Por fim, argumentamos que duas alternativas de análise seriam possíveis nesse contexto. A primeira delas estaria associada a uma perspectiva que reconhece como central a contraposição entre o natural e o convencional e entre o natural e o histórico. A segunda alternativa, contudo, propõe um movimento para além dessa contraposição e enfatiza a compreensão da inclusão de um terceiro termo entre o natural – circular e eterno – e o convencional – contingente e histórico. Tal possibilidade de dissolver ou ao menos mediar os extremos da dicotomia entre natural e convencional foi representado pelo termo de segunda natureza. Isso porque, como argumentamos a partir do que foi apresentado na FD, a interpretação da segunda

---

<sup>5</sup> Sua obra *Leviatã* (1651) retrata os elementos centrais do pensamento contratualista do autor, bem como a dicotomia entre um estado de natureza e a instituição de um Estado. Para Hobbes, a concepção de político é articulada a partir da dicotomia entre uma natureza e as convenções que se colocam nessa natureza. Sempre haveria, segundo Hobbes, um estado de natureza latente na sociedade.

natureza carrega consigo elementos do natural no primeiro sentido – ou seja, expressa a tendência à universalidade e é visto como algo necessário – e também elementos do convencional – permitindo que haja espaço para o mutável. Dessa forma, o termo “segunda natureza” se revelaria um elemento teórico significativo no contexto hegeliano cuja função é operar uma suprassunção entre o natural e o convencional.

Concluimos que a discussão sobre o termo *segunda natureza* na FD abre espaço não apenas a um escopo de questões que dizem respeito à própria estrutura da eticidade hegeliana, mas, além disso, ao questionamento a respeito da relação entre uma segunda natureza ética e a dinâmica de construção e atribuição de papéis sociais. Tal relação também é reproduzida, assim como pretendemos argumentar, na FE. Nessa perspectiva de aproximação entre ambas as obras, o objetivo é verificar a confluência do termo segunda natureza em seu registro diferente no contexto teórico da eticidade do mundo grego como retratado na FE.

A FE apresenta como seu primeiro momento, na eticidade, o momento da harmonia entre os opostos no mundo ético – a lei humana e a lei divina, a lei da cidade e a lei dos deuses, o homem e a mulher e os papéis sociais desempenhados pelo homem e pela mulher: aos homens a estrutura da cidade (da política) e as mulheres a estrutura do lar (da casa). Hegel conecta as figuras do homem e da mulher através dos seus papéis exercidos enquanto representantes, respectivamente, da lei humana e da lei divina. A diferença natural entre os sexos é o fundamento da divisão dos papéis sociais entre homens e mulheres na eticidade grega. Dessa forma, não somente a diferença entre ambos os sexos é reconhecida como “natural”, mas, conseqüentemente, a estrutura de divisão de papéis constituída através do gênero é um fato “dado”. O equilíbrio da vida grega é assegurado pela combinação harmoniosa entre lei divina e lei humana. Contudo, segundo Terry Pinkard (1996), para que seja assim, essa harmonia pressupõe uma espontaneidade entre indivíduos livres. O *status* de indivíduo livre é conferido por meio de um processo de reconhecimento mútuo no qual:

[...] cada um, livremente e sem compulsão, confere um *status* social ao outro, reconhecendo seus grandes feitos ou oratória [...] esse estatuto de “individualidade livre” é, portanto, mutuamente conferido pelos cidadãos uns aos outros com referência a uma certa excelência no desempenho público (Pinkard, 1996, p. 141).

Nesse sentido, o que Pinkard enfatiza é o fato de que o ideal de individualidade livre pressuposto na vida grega só pode ser obtido *dentro* do espaço da vida pública e não, como se poderia pressupor, na família<sup>6</sup>. Embora os homens tenham livre acesso à participação no espaço público da *polis* e, mediante a isso, cumpram a expectativa de serem reciprocamente reconhecidos entre seus iguais como indivíduos livres, as mulheres, por outro lado, encerradas na vida privada da família, não gozariam da mesma oportunidade. Sendo assim, as mulheres parecem destinadas não a ser indivíduos, mas apenas a ter uma compreensão de si mesmas como agentes particulares um tanto “generalizados” (Pinkard, 1996, p. 143). A individualidade das mulheres se encontra atrelada exclusivamente ao organismo da família como uma parte inseparável da mesma. Ainda que hipoteticamente esses pares se encaixem tão perfeitamente, é justamente por tomá-los através desse ponto de vista naturalizado e inquestionável que faz com que haja um colapso na estrutura da consciência de si na eticidade grega.

Em um segundo momento, *b*, a decadência do mundo grego e o colapso da sua estrutura são expressos através da análise da figura de Antígona. Nesse contexto, lei humana e lei divina consubstanciadas nas individualidades de Creonte e de Antígona marcam o declínio da harmonia do imaginário grego da peça de Sófocles. As duas leis, reconhecidas como essenciais à forma de vida grega, são corporificadas através do homem e da mulher então representantes ou da lei humana – da vida pública e da *pólis* – ou da lei divina – da vida privada e da família. Segundo Pinkard, o interesse de Hegel pela tragédia grega de Sófocles é analisar como a autocompreensão grega dos papéis sociais, assim como representados por Antígona e Creonte, pode desenvolver contradições em si mesma (Pinkard, 1996, p. 144). Dessa forma, Antígona e Creonte, como indivíduos éticos, cumprem o seu dever, ou seja, cada um tem claro para si o papel social que exerce e os deveres designados a cada um deles. Enquanto Antígona reivindica seu direito – e seu dever – enquanto representante da lei divina de prestar os ritos funerários para seu irmão, Polinice, Creonte exige que a lei humana seja cumprida e que Polinice, morto como um traidor, não tenha direito a prestação dos ritos fúnebres. O conflito entre Antígona e Creonte

---

<sup>6</sup> Segundo Pinkard (1996), nem a relação entre marido e mulher ou a relação entre pais e filhos pode servir como base para formas de reconhecimento mútuo dado que a primeira se baseia parte nos desejos naturais e o último é estruturado por uma relação entre desiguais que ocupam posições de autoridade diferentes.

expressaria não apenas um conflito entre dois indivíduos contingentes, mas é a “uma expressão de uma espécie de conflito essencialmente institucionalizado entre homens e mulheres na vida grega, que é, por si só, uma expressão de um conflito entre princípios igualmente essenciais da vida grega” (Pinkard, 1996, p. 145). Nesse sentido, os dois protagonistas se defrontam ao agir de acordo com sua segunda natureza. O colapso no arranjo ocorre quando a personagem Antígona, a qual representa o natural, o divino e o familiar, se coloca em oposição às leis humanas, ou seja, às ordens de Creonte. Ao defender o enterro de seu irmão e clamar pelas leis divinas, Antígona clama também pelo que, segundo a terminologia hegeliana, é denominado como primeira natureza. Assim, a análise da tragédia de Sófocles representa não somente o conflito entre a lei divina e a lei humana, mas também, respectivamente representados, entre os papéis sociais atribuídos à mulher e ao homem e entre sua primeira e segunda natureza. A divisão entre um campo de ação do gênero masculino – da *polis* – em contraste ao campo de ação do feminino – *do lar* – que foi, por muito tempo, o retrato de uma atmosfera de harmonia na eticidade grega, tem sua degradação quando esses polos opostos se confrontam.

A partir de um outro ponto de vista, podemos argumentar que a análise da figura de Antígona expressa a possibilidade de uma abertura para o questionamento de uma dinâmica de atribuição de papéis sociais naturalizada ao representar a figura de uma mulher que reivindica o direito de manifestação na esfera pública, algo destinado apenas aos homens. Em contraposição à crença que perdurava no imaginário grego, vemos Antígona como protagonista de uma possível mudança, não somente no que se refere a um deslocamento daquilo que era concebido como natural do “ser mulher”, mas também ilustra o dualismo entre lei humana e lei divina e entre o papel do homem e da mulher. A análise da figura de Antígona e de Creonte no pensamento hegeliano expressa os extremos de uma polaridade e a ruína de uma harmonia que se pretendia inabalável. O embate entre as duas leis, humana e divina, não somente expõe a fragilidade da estrutura da eticidade grega, mas, além disso, questiona a naturalização dos papéis sociais e reforça a hipótese de que a dinâmica de atribuição não tem sua origem na natureza e sim nas convenções e hábitos perpetuados que são associados a uma segunda natureza ética.

Dessa forma, o presente eixo pretendeu enfatizar a dinâmica de atribuição de papéis sociais relacionando os dois diferentes registros do termo segunda natureza

presentes em ambas as obras hegelianas analisadas. Através disso, argumentamos que a interpretação de tal termo feita por Hegel considera a vinculação dos papéis sociais como determinações fixas de uma primeira natureza. Os parágrafos analisados da FD, de modo geral, enfatizam o caráter coletivo da construção dos hábitos e dos costumes e a força que eles exercem sobre os indivíduos a ponto dos mesmos acreditarem que esses hábitos e costumes são forjados a partir da sua própria natureza – são naturais de cada um. Na FE foi possível analisar a incorporação dos papéis sociais no imaginário do mundo grego através do embate entre Antígona e Creonte e, sobretudo, o colapso entre lei humana e lei divina. Hegel, assim como na FD, relaciona a atribuição dos papéis sociais a uma segunda natureza ética.

### Eixo III - Perspectiva Crítica

A dinâmica de atribuição de papéis sociais, assim como tratada por Hegel em ambas as obras analisadas, lança luz sobre uma perspectiva diferente de interpretação. A designação dos papéis sociais a homens e mulheres não estaria vinculada a uma natureza imutável do “ser homem” e do “ser mulher”, mas, ao contrário, de convenções sociais criadas, perpetuadas e também suscetíveis a alterações ao longo da história de um povo. Diferentes vertentes teóricas<sup>7</sup> propõem remontar o tratamento de Hegel sobre tal temática, bem como avaliar sua interpretação a respeito da ação de Antígona na tragédia de Sófocles. A respeito disso, o presente eixo pretende reconstruir e avaliar o potencial crítico da temática de atribuição de papéis sociais aos olhos da crítica feminista.

Como uma das principais referências teóricas a respeito do debate político feminista acerca de questões como as de subjetividade e de gênero, Seyla Benhabib é reconhecida por denunciar, em sua obra de 1992, *Situating the Self: Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, um contínuo obscurecimento do subtexto de gênero ao longo das teorias políticas e morais analisadas. De forma geral, Benhabib reconhece esse tipo de postura como um sintoma significativo da perpetuação de ideais iluministas que orientam noções como a de universalismo, razão e autonomia

---

<sup>7</sup> Podemos citar, como exemplo, Judith Butler em *O Clamor de Antígona: Parentesco Entre a Vida e a Morte* (2000). Na obra a autora conecta a tragédia grega de Sófocles e a centralidade da personagem Antígona em um diálogo com Hegel e Lacan questionando a transgressão das normas de gênero e papéis sociais que pode ser interpretada a partir da ação de Antígona.

a partir de um modelo de subjetividade abstrato e descontextualizado. O último capítulo da obra de 1992, *On Hegel, Women and Irony*, apresenta o questionamento a respeito das predileções conservadoras acerca da figura da mulher na tradição política através de um recorte teórico e histórico do pensamento hegeliano<sup>8</sup>.

Através de Hegel, Benhabib pretende dar continuidade ao tipo de viés crítico feminista sobre o pensamento hegeliano já em curso em obras de outras autoras<sup>9</sup>. A partir disso, interpretamos que duas orientações diferentes guiam a crítica de Benhabib. A primeira delas nomeamos de “1 – argumento teórico” e a segunda como “2 – argumento histórico/contextual”. Embora reconheçamos que não seja totalmente possível separar o desenvolvimento teórico do autor do momento histórico em que ele foi pensado, argumentamos que a forma pela qual Benhabib estrutura sua crítica tem por objetivo enfatizar que, mesmo que ainda fosse possível analisar separadamente esses dois aspectos – teórico e contextual – nenhum deles propriamente justificaria o destino conservador traçado por Hegel à figura da mulher. Nesse sentido, 1 considera o contexto teórico e as oposições lógicas na qual Hegel situa sua visão a respeito das relações de gênero e, 2 pretende reconstruir seu horizonte discursivo dentro do contexto histórico de visões sobre a figura da mulher e da família na virada do século XVIII. Pretendemos argumentar, ao final desta seção, que 1 representaria a orientação crítica que melhor reflete o posicionamento de Benhabib em relação a hipótese de que a compreensão de Hegel sobre a dinâmica de atribuição de papéis sociais denota uma espécie de “avanço” acerca da figura da mulher na estrutura da eticidade.

Como recurso teórico para 1, Benhabib parte de passagens tanto da FE, quanto da FD como também da obra *Filosofia da História* (1837). A partir disso, três subseções<sup>10</sup> articulam diferentes questões referentes à especificidade do tratamento da mulher e do homem nos respectivos contextos teóricos de cada obra e seus reflexos na estrutura da eticidade ao tratar da família, do casamento e do divórcio.

<sup>8</sup> Ainda que uma contextualização teórica mais detalhada sobre a autora exceda os objetivos planejados aqui, vale dizer que o interesse de Benhabib em integrar, em 1992, uma análise acerca do pensamento hegeliano é justificado por razões diferentes daquelas apresentadas anteriormente em *Critique Norm and Utopia: A Study of The Foundations of Critical Theory* (1986). Se em 1986 o interesse de Benhabib pelo hegelianismo era justificado pelo seu objetivo de investigar sua integração na fusão de horizontes que compõe as fundações normativas da teoria crítica, a questão colocada no seu capítulo final em 1992 é sobre as possibilidades de uma leitura feminista da tradição.

<sup>9</sup> São citados os nomes de Genevieve Lloyd e Patricia J. Mills e de Benjamin Barber.

<sup>10</sup> São elas: (1) “*the thesis of the “natural inequality” of the sexes*”; (2) “*the “superiority” of the male*” e (3) “*the family and political life*”.

Segundo Benhabib, para Hegel, o *Geist*, o espírito, emerge da natureza e a transforma em um segundo mundo. A “segunda natureza” compreenderia o mundo humano e histórico da tradição, instituições, leis e práticas, bem como a autorreflexão de conhecer e agir de acordo com a espiritualidade objetiva, que está incorporada em obras de arte, religião e a filosofia. A questão central colocada por Benhabib é se o conceito de *Geist*, assim como formulado por Hegel, permitiria que a base “naturalista” das concepções de gênero no período moderno seja transcendida de modo a colocar a relação entre os sexos no mundo social, simbólico, histórico e cultural (Benhabib, 1992, p. 245). Em outras palavras, Benhabib questiona se a compreensão do termo “segunda natureza” sinalizaria para uma nova forma de compreensão da dinâmica de atribuição dos papéis sociais capaz de confrontar o viés naturalista de atribuição pautado majoritariamente pelo sexo como fator determinante para associação de papéis sociais entre homens e mulheres. Sob esse ponto de vista, a interpretação da segunda natureza cumpriria a tarefa de reconhecer o aspecto ético e convencional de construção e reprodução dos papéis sociais. Contudo, ainda que compreender os papéis sociais como produto de construções éticas possa sugerir algum tipo de avanço relacionado a abertura de um espaço de reinterpretação e mutabilidade, de acordo com Benhabib, “ao atribuir homens e mulheres aos seus papéis sexuais tradicionais, ele [Hegel] codifica as diferenças específicas de gênero como aspectos de uma ontologia racional que se diz refletir a estrutura profunda do Espírito” (Benhabib, 1992, p. 245). Na mesma direção de Benhabib, Miranda (2016) identifica que a postura de Hegel em relação à temática dos papéis sociais acaba por legitimar os costumes do seu tempo. Dessa forma,

Ao fixar esses papéis na família de acordo com seus sexos naturais, não apenas permanecemos no entendimento [...]; não apenas confundimos determinações variáveis de acordo com o período histórico e seus costumes, como não deixamos o conceito mesmo se desenvolver, seguindo sua própria [...] lógica (Miranda, 2016, p. 303-304).

Dessa forma, a atribuição de papéis sociais não apenas se encontraria profundamente enraizada nas práticas sociais sob a forma de uma segunda natureza ética, mas também refletiria e perpetuaria – com a força de uma natureza – a ordem de gênero tradicional e a dinâmica de atribuição de papéis sociais vinculadas a ela. Segundo Benhabib, através de oposições lógicas, Hegel atribui à mulher os princípios

de particularidade, imediatidade, naturalidade e substancialidade, enquanto o homem está vinculado à universalidade, mediaticidade, liberdade e subjetividade. Tais pares representam, assim como foi tratado nas seções anteriores, um tipo de complementariedade funcional entre a figura do homem e da mulher que é expressa não somente no contexto da FE enquanto representantes de ordens de mundo diferentes – lei divina e lei humana –, mas, além disso, também retratada na estrutura da família e do casamento na eticidade moderna da FD.

De acordo com Benhabib, passagens da *Filosofia da História* revelam que Hegel era sensível à variabilidade da concepção de família e dos papéis sociais como parte da construção do imaginário simbólico e cultural de cada região e partes do espírito do povo (*Volksgeist*). Isso não significou, contudo, que Hegel reconhecesse mais de um único modelo de estrutura familiar e divisão de trabalho entre os sexos como racional e normativamente correta, a saber, a família nuclear Europeia, especificamente burguesa, necessariamente monogâmica. Embora a mulher fosse considerada uma pessoa, ou seja, um sujeito jurídico-moral e, então, detentora de alguns direitos legais<sup>11</sup>, como o direito ao divórcio, livre escolha do seu parceiro e o direito de possuir propriedades, uma vez casada, o homem é quem representa o núcleo familiar como pessoa legal frente a sociedade e o estado. A monogamia é, para Hegel, “a única forma de casamento verdadeiramente compatível com a *individualidade* da personalidade, e a subjetividade do sentimento e [...] a única forma de casamento compatível com a igualdade entre homens e mulheres” (Benhabib, 1992, p. 249). Ao considerar os parágrafos §165 e §166 da FD, Benhabib ressalta a complementariedade expressa pelas figuras do homem e da mulher na família. Nessa perspectiva, a vida dos homens está preocupada com o Estado, a ciência e o trabalho no mundo externo e, dividindo-se da unidade da família, o homem objetifica o mundo externo e o conquista pela atividade e pela liberdade. Enquanto isso, a “determinação substancial” da mulher, ao contrário, está na família, na unidade e na piedade características da esfera privada (Benhabib, 1992, p. 247).

Contudo, o que nomeamos como argumento 2 – histórico/contextual reconhece os modos pelos quais a crítica de Benhabib se ampara em aspectos históricos e

---

<sup>11</sup> Benhabib relaciona a postura de Hegel sobre os direitos concedidos à mulher como reflexo da apropriação das transformações do mundo moderno iniciadas pela Revolução Francesa e a difusão do Código Civil em 1804 adotado em partes da Alemanha.

contextuais pelos quais o horizonte discursivo de Hegel foi articulado. O que esteve mais diretamente em foco nesse tipo de crítica foi a tentativa de contrastar o tratamento de Hegel sobre os papéis sociais do homem e da mulher com o seu próprio tempo e, sobretudo, com os relacionamentos pessoais que integraram a trajetória de vida do próprio Hegel. Nessa direção, Benhabib chama a atenção para a influência de mulheres<sup>12</sup> escritoras na Alemanha (aproximadamente entre os anos 1700-1800) que marcaram época devido a sua participação na vida pública através de suas poesias, traduções e publicações literárias. Considerar a trajetória de tais mulheres não somente lança luz sobre a existência de figuras femininas públicas e consideradas “fora dos padrões” comuns do seu tempo presente, mas, além disso, aos questionamentos acerca de novos modelos de relação de gênero e ideais de igualdade entre homens e mulheres.

A retomada de tal contexto teórico privilegia, especialmente, o nome e história de Caroline Schlegel (1763). A trajetória pessoal de Caroline, escritora e tradutora de obras relevantes de Shakespeare ao lado do seu primeiro marido, Schlegel, é reconstruída por Benhabib a destacar principalmente o período que compreende sua tardia relação com Schelling e convivência breve que manteve com Hegel entre 1801-1803. O argumento de Benhabib nessa etapa é de que o fato de Hegel ter convivido, ainda que brevemente com Schelling e Caroline, “um exemplo de carne e osso do que modernidade, o Iluminismo e a Revolução Francesa podem significar para as mulheres” (Benhabib, 1992, p. 156), corrobora com a hipótese já enunciada antes, a saber, de que Hegel “não estava sendo vítima dos preconceitos do seu tempo”. Ao contrário disso, o viés crítico de tipo 2 destaca elementos históricos e contextuais que apontam que o “seu tempo”, segundo Benhabib, “foi revolucionário, e nos círculos mais próximos a Hegel, o de seus amigos românticos, ele encontrou mulheres brilhantes, realizadas e não-conformistas que certamente lhe insinuaram o que a verdadeira igualdade de gênero poderia significar no futuro” (Benhabib, 1992, p. 154). A evidência histórica de que Hegel conviveu muito próximo de um exemplo de uma das mulheres que representou, sob diversos aspectos, as mudanças que estavam ocorrendo na sua época, Caroline, chama a atenção para a recusa de Hegel em

---

<sup>12</sup> A partir de *Some German Women and their Salons* (1912) de Mary Hargrave, Benhabib destaca os nomes de Henriette Herz, Rahel Varnhagen, Bettina von Arnim e Karoline von Gunderode.

questionar ou, ao menos considerar, padrões tradicionais de atribuição de papéis sociais.

Parte do que reconhecemos como argumento 1 segue a crítica de Benhabib a respeito da interpretação de Hegel sobre a figura de Antígona. Sobre isso, Benhabib retoma aspectos teóricos e internos ao sistema hegeliano sobre a atribuição de papéis sociais e a funcionalidade complementar entre as figuras do homem e da mulher. A autora argumenta que a interpretação da figura de Antígona por Hegel se difere daquela feita por F. Schlegel, na qual via Antígona transcendendo estereótipos e representando uma mistura de características femininas e masculinas. Pelos olhos de Hegel, Antígona e Creonte respectivamente representam as virtudes do “feminino” e o “masculino” e formas da realidade ética. Assim, Antígona representa o “lar”, os deuses da família, do parentesco e do “mundo inferior” e Creonte representa a lei, para a cidade, a lei humana e os ditames da política que são “deste mundo” (Benhabib, 1992, p. 255). Dessa forma, embora a centralidade<sup>13</sup> da personagem Antígona, a figura de uma mulher, seja de fato significativa para a contextualização da dissolução da harmonia grega em Hegel, segundo Benhabib:

Se a grandeza de Antígona deriva precocemente do fato de ela representar os laços do “coração e do sangue” sobre e contra a *polis*, não obstante sua grandeza, a dialética varrerá Antígona em sua marcha histórica progressiva, precisamente porque a lei da cidade é pública como oposto ao privado, racional em oposição a corporal, promulgado em oposição a intuído, humano em oposição ao divino. A narrativa de Hegel não prevê nenhuma síntese futura desses pares de opostos [...]; seja na escala histórica mundial ou na escala individual, o princípio feminino deve eventualmente ser expulso da vida pública (Benhabib, 1992, p. 255).

A partir disso, Benhabib destaca que Hegel fixa essas oposições, não deixando espaço e não percebendo a “ironia” dos desdobramentos da vida. Em Antígona, os acontecimentos, mesmo com papéis sociais fixos e determinados, não acompanham linearmente o fluxo de suas atribuições, há espaço para a contingência no desenrolar, tanto da tragédia, quanto da vida. Benhabib, assim, acusa Hegel de, ao fixar tão concretamente os papéis sociais, desenvolver um pensamento sem futuro: “A

---

<sup>13</sup> Segundo Freitag (1992, p. 24), seria ir longe demais acreditar que Sófocles já tivesse procurado antecipar a luta feminista, reivindicando a saída das mulheres do *oikos* e sua atuação na *polis* ao lado dos homens. Mas certamente Sófocles estava pensando na concepção grega de democracia, segunda a qual a vida na *polis* precisava ser organizada e regulamentada pelos cidadãos, garantindo com isso a sobrevivência de cada um no coletivo, incluindo homens e mulheres.

Antígona de Hegel é uma sem futuro; sua tragédia é também o túmulo do pensamento utópico e revolucionário sobre as relações de gênero” (Benhabib, 1992, p. 256).

Há, no entanto, outro aspecto dessa crítica de Benhabib a qual devemos compreender, a saber, a crítica de Hegel à Schlegel. A ironia, para Schlegel, está vinculada a uma pretensão de “realçar conflitos inconciliáveis” (Assis, 2020, p. 146). Além disso, “a ironia enfatiza a atestação humana da impossibilidade de um total entendimento físico e transcendental da realidade” (Assis, 2020, p. 147). A ironia para Schlegel, dessa forma, pretende realçar aspectos paradoxais do pensamento, nos quais, segundo Schlegel, não teríamos o entendimento total do mundo e, portanto, seria uma espécie de “antítese absoluta” (Assis, 2020, p. 247). Hegel, no entanto, critica a definição de Schlegel. Segundo Hegel, “a ironia proposta por Schlegel é a ‘vaidade’, a vacuidade de todas as coisas concretas, objetivas e plenas de conteúdo, tais como a eticidade” (Assis, 2020, p. 248). Devemos considerar que Hegel também tem como objetivo em suas obras a possibilidade de conhecimento a partir de um Eu, e, ao se deparar com a definição de ironia de Schlegel, vê a impossibilidade desse conhecimento e de uma autoconsciência a qual se reconhece no mundo e a partir do mundo. Segundo Assis:

A ironia romântica subtrai a possibilidade de uma subjetividade plena e opõe-se diretamente ao Saber Absoluto de uma autoconsciência na totalidade de seus momentos de reconhecimento na História. Na Enciclopédia, Hegel atesta que “a verdade é o objeto da Filosofia” e, portanto, a “subjetividade infinita” é a ironia a aniquilar todo saber, tornando-o vão” (Assis, 2020, p. 148).

A ironia, dessa forma, não pode ter um aspecto que fuja do concreto, da possibilidade do verdadeiro e de qualquer objetividade ética, pois a autoconsciência, assim, não tem como efetivar-se e alcançar o mundo ético, a eticidade. Hegel, dessa forma, acusaria Schlegel, em sua leitura de Antígona e a partir de sua definição de ironia, de não prever a síntese, somente a “antítese absoluta”. No entanto, segundo Benhabib:

A narrativa de Hegel não prevê nenhuma síntese futura desses pares de opostos como a de Schlegel; seja em uma escala histórica mundial ou em uma escala individual, o princípio feminino deve eventualmente ser expulso da vida pública, pois “o gênero feminino – a ironia eterna [na vida] da comunidade - transforma pela intriga o fim universal do governo em um fim privado” (Benhabib, 1992, p. 257).

A crítica de Benhabib a Hegel, dessa forma, o acusa, principalmente, de não propor a “síntese” ou “reconciliação” da mulher com o outro. O destino da mulher, pelo contrário, é ser expulsa da vida pública, destinada à vida do lar e dos cuidados e nunca de uma futura emancipação e liberdade. Como nos mostraria Antígona, assim, quando a figura da mulher entra em confronto com o homem, seu destino é ser expulsa – ou morta. A síntese, nesse sentido, não está disponível à mulher. Portanto, para Benhabib:

A visão da reconciliação hegeliana há muito deixou de nos convencer: a alteridade do outro é aquele momento de ironia, reversão e inversão, com que devemos viver. O que as mulheres podem fazer hoje é restaurar a ironia à dialética, esvaziando a marcha pomposa da necessidade histórica – uma locomotiva descarrilada, como observou Walter Benjamin – e devolvendo às vítimas da dialética, como Caroline Schlegel, sua alteridade, e isso significa, de maneira verdadeiramente dialética, sua individualidade sobre a mente em sua infância (Benhabib, 1992, p. 256).

Como dito acima, Benhabib cita brevemente a questão da ironia, porém, não explora em profundidade o debate em torno da retomada da ironia pelo Romantismo, como em Schlegel, nem mesmo da crítica de Hegel a ela. Assim, embora Benhabib sustente que a análise de Antígona realizada por Hegel falha em perceber o aspecto da ironia presente, a própria autora também não aprofunda sua análise esse tal aspecto. A definição de ironia, como visto, é importante para determinar o modo como o enredo se desenrola – seja na tragédia ou na vida real – e o modo como se deve compreendê-lo, pois é da oposição causada, ou seja, de uma antítese, que se pode chegar a uma síntese, a um positivo; e, dessa forma, também à eticidade. A crítica de Benhabib sobre a visão de reconciliação de Hegel através da oposição proposta pela Antígona, e pela figura da mulher, é realizada principalmente por meio de uma análise do contexto teórico-histórico. Porém, essa crítica através da análise do contexto teórico-histórico que ela oferece não tem potencial crítico para se contrapor à estrutura lógica de oposição de Hegel, na qual se reitera papéis sociais transpostos de uma primeira para uma segunda natureza.

### **Considerações Finais**

Nosso artigo teve como objetivo geral abordar de forma crítica a temática da divisão de papéis sociais a partir da reconstrução da estrutura da eticidade nas obras

hegelianas *Fenomenologia do Espírito e Filosofia do Direito*. Tal temática se mostra de grande importância para a compreensão do funcionamento organizacional da sociedade contemporânea, uma vez que apesar da divisão de papéis sociais não parecer ser mais atribuída a partir do gênero dos cidadãos, ainda reverbera certa herança em sua composição. Assim, os três eixos no qual o presente artigo foi dividido buscam identificar e analisar tal temática no pensamento hegeliano e explorar uma dimensão crítica sobre o tema a partir do que é discutido por Seyla Benhabib em *On Hegel, Women, and Irony*. Para isso, nosso primeiro passo pretendeu oferecer de maneira ampla o contexto teórico de ambas as obras através do recorte específico do conceito de eticidade. O segundo passo considerou especificamente como a dinâmica de atribuição dos papéis sociais é apresentada nesses dois contextos – através do termo segunda natureza e na figura de Antígona – e como o tratamento dado por Hegel a cada uma delas está direcionado a um mesmo sentido, a saber, demarcar o caráter convencional da atribuição de papéis sociais a homens e mulheres.

A partir disso, argumentamos que, à primeira vista, a interpretação do termo segunda natureza na FD e a centralidade dada a figura de Antígona na FE poderia sugerir uma espécie de “avanço” em relação a tradicional compreensão dos papéis sociais atribuídos a partir do gênero. Em hipótese, desvincular a dinâmica de atribuição de papéis sociais de uma perspectiva “naturalista” abriria espaço para uma interpretação dos papéis sociais enquanto construções sociais, ou seja, convenções criadas e reiteradas no hábito e no costume através da cultura de um povo, onde a origem e perpetuação dos mesmos não estaria necessariamente ligada ao fato de que homens e mulheres exercem determinados papéis sociais pelo fato de *serem* homens e mulheres. Contudo, pretendemos, através do referencial crítico feminista, rearticular linhas que argumentam que tal hipótese não é válida. Através das duas orientações críticas de Benhabib trabalhadas aqui, foi possível reconhecer não apenas as limitações da postura hegeliana em relação a dinâmica de atribuição dos papéis sociais, mas, além disso, os obstáculos impostos por uma interpretação que transpõe os papéis sociais tradicionalmente vinculados aos homens e as mulheres como aspectos “[...] de uma ontologia racional que se diz refletir a estrutura profunda do Espírito” (Benhabib, 1992, p. 245). Por fim, questionou-se de forma ampla as próprias limitações da autora em lidar com as dificuldades por ela sinalizadas na interpretação

hegeliana da ironia e a escassez de perspectivas que apontem para formas de superação disponíveis a figura da mulher na esfera da eticidade hegeliana.

## Referências

ASSIS, J. F. Hegel e a ironia romântica: racionalidade, direito e saber. **A Palo Seco: Escritos em Filosofia e Literatura**, Itabaiana, ano 12, n. 13, p. 140-150, 2020.

BENHABIB, S. **Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, S. **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. New York: Routledge, 1992.

FREITAG, B. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas: Papirus, 1992.

FRIEDAN, B. **A Mística Feminina**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HEGEL, G. W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

HEGEL, G. W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Paulo Menezes. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

MIRANDA, M. L. Sobre os papéis do homem e da mulher no conceito de família da Filosofia do Direito de Hegel. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 13, n. 1, p. 287-305, jun./2016.

PINKARD, T. P. **Hegel's Phenomenology: the society of reason**. Nova York: Cambridge University Press, 1996.

SPINELLI, L. M. O potencial crítico da Teoria Política Feminista: gênero enquanto categoria de análise. **Revista Feminismos**, Salvador, v. 6, n. 3, p. 11-23, 2019.

Recebido: 21/04/2025  
Aprovado: 06/06/2025



Rafael Batista Dias\*

## RESUMO

A filosofia antiga dedicou especial atenção ao papel das emoções na vida ética, desenvolvendo diferentes modelos para compreender e gerenciar seus efeitos sobre a virtude e a felicidade. Este artigo examina três perspectivas fundamentais: a ética aristotélica da moderação, o hedonismo racional de Epicuro e o estoicismo radical de Sêneca. Enquanto Aristóteles defendia que as paixões deveriam ser cultivadas em um justo meio-termo, evitando tanto o excesso quanto a falta, Epicuro propôs uma "cirurgia" dos desejos, selecionando apenas aqueles que conduzem à tranquilidade duradoura. Já Sêneca, representante do estoicismo romano, argumentou que as emoções são perturbações irracionais que devem ser completamente erradicadas para alcançar a serenidade da alma. Essas três abordagens, embora distintas, compartilham um objetivo comum: a busca da felicidade por meio do governo racional sobre os afetos. A comparação entre elas revela não apenas divergências metodológicas, mas também um diálogo profundo sobre o lugar das emoções na vida virtuosa. Este artigo explora essas diferenças e semelhanças, destacando como cada filósofo concebeu a relação entre razão, prazer e autocontrole, contribuições que permanecem relevantes para a ética e a psicologia moral contemporâneas.

**Palavras-chave:** Ética. Virtudes. Emoções. Epicurismo. Estoicismo.

## Aristotle's ethics compared to Epicurus and Seneca: moderation and eradication of emotions in ancient philosophy

## ABSTRACT

Ancient philosophy paid special attention to the role of emotions in ethical life, developing different models for understanding and managing their effects on virtue and happiness. This article examines three fundamental perspectives: the Aristotelian ethics of moderation, the rational hedonism of Epicurus and the radical Stoicism of Seneca. While Aristotle argued that the passions should be cultivated in a fair compromise, avoiding both excess and lack, Epicurus proposed a "surgery" of desires, selecting only those that lead to lasting tranquillity. Seneca, a representative of Roman Stoicism, argued that emotions are irrational disturbances that must be completely eradicated to achieve serenity of soul. These three approaches, although distinct, share a common goal: the pursuit of happiness through the rational governance of the affections. Comparing them reveals not only methodological divergences, but also a profound dialog about the place of emotions in the virtuous life. This article explores these differences and similarities, highlighting how each philosopher conceived the relationship between reason, pleasure and self-control, contributions that remain relevant to contemporary ethics and moral psychology.

**Keywords:** Ethics. Virtues. Emotions. Epicureanism. Stoicism.

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

V. 21, n. 1, 2025

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2023). Mestre em Comunicação (2013) na área de Mídia e Estética pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor efetivo em Filosofia e servidor público da Secretaria Estadual de Educação do Mato Grosso do Sul (SED-MS). E-mail: diarafael@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7054274786132426>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7726-0335>.

A ética de Aristóteles em comparação a Epicuro e Sêneca: moderação e erradicação das emoções na filosofia antiga

## 1 Introdução

Na filosofia antiga, sobretudo a partir da ética helenística surgida aproximadamente no século IV a.C., a busca da serenidade exerce papel decisivo na “virada” racional do pensamento grego clássico. Conforme observa Pessanha (1985), o desenvolvimento de ciências particulares, a exemplo da matemática e da astronomia, bem como o declínio da vida política da *polis* deslocam o foco da filosofia para o conjunto das condutas humanas.

É importante ressaltar que as especulações em torno do conceito de Bem e suas implicações permanecem como cerne das preocupações no mundo grego clássico. No entanto, tal conceito sofre uma mudança epistemológica. Longe do sentido metafísico atribuído por Platão, o Bem terá um sentido pragmático e existencial: o bem comum aplicado ao cotidiano e às diferentes formas de vida. Mais do que isso, o caráter individual em conformidade a normas e regras estabelecidas segundo a razão ganha um novo *status* em meio ao processo de pertencimento à sociedade grega. Se antes a abordagem se dava do universal ao singular, agora ela se concentra no particular: a cidade cede lugar à alma do indivíduo.

Portanto, a investigação filosófica passa a se centrar no interior da subjetividade humana. Historicamente, várias correntes filosóficas, como o ceticismo e neoplatonismo, surgem neste período como respostas a questões acerca da dualidade responsabilidade ético-moral *versus* metafísica com pretensões universalistas. Dentre as principais linhas que se referem à construção moral, estão a moderação na *Ética das Virtudes* de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), a cirurgia de Epicuro (341 a.C. – 270 a. C.) e a extirpação dos estoicos de Sêneca (4 d. C – 65 d. C.).

Em comum, os dois pensadores gregos e o romano tomam a posição de defesa do domínio racional das emoções. Eles entendem que os afetos (*páthos*) interferem de modo preponderante nas decisões e nas atitudes daquilo que deve ser bom e justo na vida de cada homem. Outra semelhança é que todos se amparam em uma ética eudaimonista<sup>1</sup> do bem supremo que visa à felicidade, a satisfação duradoura do

<sup>1</sup> A noção de eudaimonia, referenciada por Zingano (2017) a partir de Aristóteles no livro *Ética a Nicômaco* (I 6 1098a16-18 e retomada em I 13 1102a5-6), tem uma conotação controversa. Afirma Zingano que a eudaimonia é “uma atividade e não um estado psicológico, pois é definida na *Ética Nicomaqueia* como uma atividade da alma com base na virtude moral”. Em nota de rodapé, o exegeta

sujeito. A diferença entre essas teorias é a forma como cada uma dessas possibilidades vislumbra a influência das emoções frente aos desafios da formação do caráter racional e, ainda, frente aos vícios. Às suas maneiras, eles descrevem como os afetos devem ser cultivados, tratados ou até extirpados. No próximo tópico, iremos detalhar cada uma delas.

## 2 As emoções em Aristóteles: a ideia do justo-meio

Aplicando o conceito de Bem platônico na vida prática, Aristóteles enxerga a virtude como chave filosófica para o indivíduo poder mensurar suas ações ou emoções. No caso dos afetos, a Ética de Virtudes empreende um esforço em especial por entender o desejo como um fator perigoso. Um exemplo é citado por Borges (2013) ao mencionar o poema *Le Lai d'Aristotle*, do poeta do Século XVIII Henri D'Andeli, que conta a história de Alexandre, o Grande, movido pela sedução da cortesã Phyllis. A lenda diz que Aristóteles orienta seu aluno a abandonar o amor de Phyllis em função do risco eminente, caso ele se renda a uma paixão efêmera. Alexandre acata o conselho, mas a atitude desperta a ira de Phyllis. Como forma de vingança, e de demonstrar o poder de sua beleza, a cortesã resolve conquistar Aristóteles, dançando descalça e com cabelos soltos à sua frente. Tomado pela paixão repentina, o filósofo se declara à musa, que decide aceitar o novo amor, desde que prove seu sentimento. Desejo atendido, ela o sela, sobe sobre ele e cavalga pelo jardim. Alexandre, ao ver a cena, indaga seu mestre o porquê de tamanha humilhação. A contradição se revela: como poderia um sábio perder o senso diante de uma simples sedução? Aristóteles explica que a situação é crítica quando o desejo é colocado em termos. O que faria um discípulo, menos sábio, frente a uma fraqueza emotiva irrefreável? – diz o mentor.

Para Aristóteles, o desejo pode levar, portanto, a ações não-morais. Podemos incorrer em faltas ou erros de caráter, se não calcularmos nossos impulsos. Nesse

---

continua: “nesta apresentação, comparece o termo τέλειον, cujo valor (perfeito ou completo) permanece não-elucidado, o que contribui para aumentar as controvérsias a respeito da natureza da eudaimonia. Há, assim, claramente uma estrutura de elucidação dos termos que comparecem na definição, ao mesmo tempo em que persiste uma certa obscuridade quanto ao modo como alguns deles devem ser compreendidos. Doravante vou traduzir eudaimonia por felicidade, supondo que isso não leve o leitor a tomá-la como um estado psicológico em que o agente se encontraria, mas como um modo de atividade em que está engajado e que caracteriza seu modo de viver (contextual)” (Zingano, 2017, p. 9).

sentido, as paixões se constituem em sentimentos difíceis de serem controlados que podem ter um efeito nefasto. Para demover o indivíduo das falhas que porventura o desvirtuem do seu caminho correto, de execução plena de suas funções, a *Ética de Virtudes* defende um modo de cultivo ou de modulação das emoções. Não se trata de um afastamento moral das paixões, mas, sim, de uma reaproximação segura: por meio do hábito e do treino cotidiano, o ser humano deve buscar modular seus desejos. O homem virtuoso escolhe, para cada caso e em conformidade com sua situação particular, o meio-termo entre dois vícios, nem que para isso precise modificar seu caráter no confronto com as emoções cotidianas. A partir da prática moral, ele alcançaria, assim, o estado de um novo ser.

Desse modo, a virtude liberta a humanidade do jugo da ira ou do amor desmedidos, na medida em que a própria virtude em si não depende das paixões. No entanto, a virtude guarda um valor intrínseco, já que estabelece algum tipo de relação com o que cada um experimenta na vida prática. Devemos, portanto, nos contentar com o pouco conforme nossos próprios limites, diminuir os desejos e levar em conta apenas aquilo da qual depende nossa vontade, que é a virtude.

Diferentemente da *Ética teleológica utilitarista*, que enxerga a felicidade como a maximização do prazer e o hedonismo (“o prazer pelo prazer”), a *Ética das virtudes aristotélica* relaciona a virtude com um fim absoluto. Assim, a felicidade para Aristóteles, que expõe suas teorias no livro *Ética a Nicômaco*, revela um sentido mais amplo (e longe de ser apenas efêmero), já que, para além da finalidade, ele também vislumbra uma função do homem:

Tal felicidade não é uma alegria momentânea, nem uma euforia passageira, mas um estado duradouro de satisfação. Aristóteles nos leva a desconsiderar motivos pessoais e subjetivos para a felicidade: o homem é feliz quando realizar bem a sua função (*ergon*) própria, sua racionalidade. Então, o bem supremo consiste num estado de bem-estar duradouro, proveniente da realização da racionalidade humana. A forma de realizar a racionalidade é seguindo uma vida virtuosa. Apenas o desenvolvimento das capacidades racionais do ser humano o levará a uma vida plena. Tal desenvolvimento só é possível através da virtude, que é a excelência moral do ser humano (Borges, *et al.*, 2002, p. 6-7).

Posto isso, fica mais fácil compreender, porque Aristóteles evidencia a virtude como um caminho necessário para a felicidade que é um fim em si própria. Para ele, “toda ação e toda a escolha, assim como toda arte e investigação, possui um fim

próprio que é compreendido como um bem. Por isso, o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem” (Borges *et al.*, 2002, p. 59). Dessa forma, a felicidade aristotélica é o sumo bem, desejada por si própria e não com vista para outra coisa. Os exercícios de todos os seres humanos caminham para observar esse fim para o qual todos os outros fins (honra, prazer, razão, saúde etc.) convergem.

Na obra *Ética a Nicômaco*, na seção do livro II, parte 5, Aristóteles fala da definição de virtude e diz que há três espécies de coisas na alma: paixões, faculdades e disposições de caráter, a uma das quais a virtude se relaciona intimamente. As primeiras dizem respeito a sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor, e podem ser exemplificados por apetites, medo, cólera, inveja, alegria, amizade, ódio, desejo, entre outros tipos de paixões (“*páthos*”). Já as faculdades (“*dínamis*”) correspondem à capacidade de sentir as paixões supracitadas, que podem se desdobrar em diversas inflexões da alma, como irar-se, compadecer-se ou magoar-se. Sobre as disposições de caráter (“*héxis*”), ele entende como “coisas em virtude das quais nossa posição em referência às paixões é boa ou má” (Aristóteles, 1103 a 18-1103 b 2 N. do T).

Assim, Aristóteles conclui que nossos vícios e virtudes não podem ser paixões ou faculdades, já que não somos julgados bons ou maus por elas, e, sim, em função de nossas disposições. As virtudes até se relacionam com as paixões, no entanto, o vício está mais intimamente ligado à “*héxis*”, ou seja, ao “*habitus*” da prática da virtude – ou da sua ausência. Em si mesmas, as paixões não são boas ou más. São nossas ações e a nossa relação com elas que as tornam corretas ou não do ponto de vista ético.

Chegamos, desse modo, à conclusão de que a virtude é uma disposição de caráter que se relaciona com a excelência do homem, na medida em que ser um homem bom é ser um homem excelente em sua função. No entanto, a virtude é também uma “*héxis proairetiké*”, isto é, uma disposição a agir de forma deliberada. O homem exerce uma escolha em torno da virtude, não contra a sua vontade ou de forma compulsória. É um tipo de ação voluntária, mas que não abrange aquelas ações movidas por paixões e apetites internos. Mesmo quando um ato é misto (entre o voluntário e o involuntário), Aristóteles defende que, nesse caso, a atitude se assemelha mais a uma deliberação, já que houve a escolha do indivíduo no momento da ação.

Eis alguns exemplos de virtudes contidos no livro *Ética a Nicômaco*: 1) magnificência, com os vícios da mesquinhez (falta) e da vulgaridade (excesso). Nesse tipo de virtude, a relação é com o gasto de altas quantias. Por exemplo, um governante que decide construir um hospital que cumpre sua função de forma excelente: então o governante foi magnificente em seu ato de administração pública. Porém, se ele decide construir um hospital e economiza em aquisição de portas, passa a ser mesquinho; mas se escolhe instalar portas de ouro, vira vulgar a sua decisão. 2) veracidade, com os vícios da falsa modéstia (falta) e da jactância (excesso). Esta virtude diz respeito ao valor próprio e à maneira como o indivíduo constrói sua autoimagem pelo discurso<sup>2</sup>. Se a descrição à sua personalidade condiz com a verdade, atribui-se que ele foi veraz. No entanto, se ele se julga menor do que é, dizendo ter parca inteligência, por exemplo, ele incorre na falsa modéstia; por outro lado, se ele se vangloria de ser um gênio de alto QI, sem ter prêmios ou honras que o endossem, ele erra ao jactar-se demais. 3) virtude da gentileza/calma, com os vícios da fleugma/pacatez (falta) e da irascibilidade (excesso). Essa terceira virtude se relaciona com o “*páthos*” da cólera. Um exemplo prático são os assassinatos ou crimes passionais: aqueles que matam a esposa ao testemunhar uma traição foram tomados pela raiva. Já se o indivíduo não esboça qualquer reação ao ver sua esposa com outro, agindo de forma muito condescendente, diz-se que este peca na calma extrema. O correto, nesta situação, é responder com calma e de forma racional, sem

<sup>2</sup> Também chamado, em grego, de “*lógos*”, ou seja, razão, lógica, ao qual Aristóteles responde no livro *Retórica*, que aborda os entinemas em diálogos. Os entinemas (“*en*” + “*thymos*”, que significa impulso vital/coração) são parte fundamental na retórica de Aristóteles. Ele defende que, num embate filosófico, o conteúdo exposto pelo orador deve atingir o coração do ouvinte, levando em consideração características e questões emotivas do público-alvo de quem se pretende demover ou convencer de algo. Para isso, o silogismo retórico, e não o silogismo lógico, deve ser a chave para acessar a mente e a emoção das pessoas. A tese aristotélica se aproxima de discursos que se conectam a uma rede de emoções (apeço pela honra, a ira etc.) capazes de acionar diferentes paixões (“*páthos*”) diante de uma construção retórica pública – e não mais pelo simples raciocínio lógico dedutivo, afastado da realidade. Por isso, será importante, por exemplo, levar em conta num discurso se o ouvinte é jovem ou idoso, se é rico ou pobre. Os entinemas também introduzem outro aspecto distinto da prática sofista: diferente desses que usavam um corpo de premissas falsas que poderiam se tornar verdadeiras, Aristóteles apela para um corpo de persuasão, centrada na capacidade argumentativa do orador. O “*lógos*”, enquanto ente do discurso e da razão, vai ser central para a arte de persuasão aristotélica. Nesse sentido, será fundamental para o conceito de entinema aristotélico a ideia dos “silogismos encurtados”. Ou seja, um argumento que contém pelo menos uma premissa não formulada, habitualmente designada por premissa implícita. Pode-se também dizer que se trata de uma premissa subentendida ou oculta. Por exemplo: no argumento “Gustavo é médico, logo o Heitor tem formação universitária” a premissa implícita é “médicos têm formação universitária”. Sem esta premissa o argumento não seria válido. Portanto, Aristóteles usa premissas já embutidas e raciocínios emotivos para reforçar o poder persuasivo.

exagerar ou arrefecer a raiva: aqui, portanto, é um elogio à cólera; para Aristóteles, ter cólera de menos ou de mais é um vício, mas tê-la não configura um erro; 4) a virtude da temperança, com os vícios da intemperança (excesso) e da insensibilidade/apatia (falta), concernentes à capacidade de sentir dor e prazer. Essa virtude é o “*fronimos*” por excelência: o homem que sente comedidamente, com prudência, sem exageros. Fala-se assim que alguém que, diante de um desafio, guarda equilíbrio para vencer as dificuldades, sem menosprezar os obstáculos nem subestimar ou superestimar seus algozes. Quem for arrogante no desafio, terá sido intemperante; quem se julgar já vencido, terá sido apático. Nos dois casos viciantes, as chances de perder são grandes.

Vale ressaltar ainda outro detalhe fundamental da ética aristotélica, que diz respeito à apologia da moderação. A virtude é uma mediania entre dois extremos: o excesso e a falta. Ou seja, ela é um ponto não-aritmético, portanto não determinado matematicamente e de forma universal, entre dois vícios. Isso significa que para cada indivíduo existe um meio-termo distinto. Um atleta, por exemplo, precisará ter acesso a comida em maior quantidade que um homem comum, assim, nesse caso, a gula terá uma medida moral diferente, o limite do bem comer, de um em relação ao outro. No caso de objetos, a medida aritmética tem sua validade, mas para os seres humanos pode ser um erro adotá-la. É importante ainda ressaltar que o meio-termo da virtude não diz respeito apenas às paixões, mas também às ações. Cabe ao homem prudente (“*fronimos*”), diante de atos ou sentimentos, descobrir também o tempo certo de sentir ou agir. Com sua capacidade racional, da sabedoria prática (episteme da ciência) e disposto à vivência do hábito, o ser humano deve saber a ocasião, a referência e o objeto apropriados em acordo com a maneira conveniente. Trata-se de uma tese ética exigente, já que coloca em questão vários fatores a serem considerados: é a ideia de uma temperança no uso de desejos e paixões.

Tal Bem Supremo está, portanto, atrelado a uma ideia de virtude (“*areté*”), de excelência e de função bem executada. A felicidade aristotélica, que também pode ser entendida como eudaimonia (execução excelente), é sinônimo de uma apropriada execução da função do homem. Tal função atua conforme uma atividade da alma que segue a razão. Ter uma boa saúde, por exemplo, é um tipo de felicidade, representando um fim em si, mas ser saudável é também um meio para algo maior: o bem-estar. Vários fins levam a outros fins, num sistema em cadeia próprio de uma

vida virtuosa, que chega finalmente à eudaimonia. O Bem Supremo corresponde, assim, a um florescimento das capacidades racionais humanas.

Outro ponto importante a mencionar é que a Ética de virtudes é uma ética normativa teleológica, ou seja, um conjunto ou escopo teórico que visa determinar, do ponto de vista racional, as bases do que seja correto ou incorreto, bom ou mal, justo ou injusto, que devem ser pactuados pela sociedade para uma boa vida. É uma virtude que opera, portanto, com noções conceituais de ética e de justiça. E é teleológica, porque se baseia numa finalidade (conforme um “*télos*”, que em grego traduz-se geralmente como “fim”). De acordo com essa corrente, o julgamento ético depende de cada situação e do caráter moral e virtuoso do indivíduo.

Assim, a ética aristotélica está mais centrada no particular, em conformidade a uma cadeia de meios e fins, e vinculada ao seu tempo histórico. Dessa forma, ela não é deontológica, pois prescinde de regras e normas pré-determinadas. No entanto, sua base aristotélica que parte da ideia de uma vida boa de ser vivida, valorosa, construída por meio de um acúmulo de virtudes, mantém sua atualidade com a retomada teórica dos autores contemporâneos Elizabeth Anscombe (2010) e Alasdair MacIntyre (2001).

### 3 A cirurgia de Epicuro e o hedonismo racional

Diferentemente da moderação aristotélica, Epicuro constrói uma ética associada ao prazer em acordo com um tipo de “hedonismo moderado”. Diz respeito a uma moralidade de elogio ao prazer livre do sofrimento do corpo e da perturbação da alma. Como afirma Epicuro em suas *Cartas sobre a felicidade*: “Nem a posse das riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou o poder produzem a felicidade e a bem-aventurança; produzem-na a ausência de dores, a moderação nos afetos e a disposição de espírito que se mantenha nos limites impostos pela natureza” (Epicuro *apud* Pessanha, 1985, p. 56).

Ética da temperança, o Epicurismo difere do pensamento de Aristóteles por se posicionar contra a riqueza. A tranquilidade é um objetivo a ser perseguido e que deve ser cumprido, metaforicamente, por meio do método da “cirurgia” das emoções: apenas o que é moderado e que leva à felicidade duradoura será um sentimento bom e correto. A eudaimonia epicurista apresenta ainda uma escala de valores a partir de uma satisfação dos prazeres do repouso (catastemáticos) e dos desejos naturais e

necessários (a exemplo da fome, sede e frio). Os desejos não-naturais e não-necessários (riqueza, poder, honra, entre outros) são rechaçados por se entender que eles trazem prazer instantâneo e insatisfação e, por conseguinte, dor. Assim, o Epicurismo se comporta como uma filosofia do prazer mitigado, não excessivo e da justa medida.

A analogia com a medicina não é casual: Epicuro e seus discípulos falavam em um *tetrapharmakon*<sup>3</sup> (τετραφάρμακον), os quatro remédios, para a cura da alma: 1) não há nada a temer dos deuses, pois eles se bastam em si mesmos e não se preocupam em nos punir; 2) não há nada a temer na morte, já que, quando ela está, não estamos; 3) é possível ter prazer; 4) é possível suportar a dor. O *tetrapharmakon* é um protocolo ético para desmontar as ilusões que paralisam o ser humano. Sua força está na combinação de física (para entender a realidade), canônica (para discernir verdades) e ética (para aplicar esse conhecimento). Epicuro transforma a filosofia em uma *techne tou biou* (arte de viver), antecipando preocupações da filosofia existencialista e da psicologia positiva.

A ética de Epicuro está profundamente enraizada em sua filosofia como um projeto terapêutico, visando a ataraxia (ausência de perturbação) e a aponia (ausência de dor corporal). O *tetrapharmakon*, ou "quatro remédios", sintetiza sua abordagem para a cura da alma, operando como um guia prático para superar os principais obstáculos à felicidade. A analogia com a medicina não é meramente retórica, mas reflete a concepção epicurista da filosofia como uma arte de curar as falsas crenças que geram angústia.

No remédio "os deuses não são fonte de temor", Epicuro não nega a existência dos deuses, mas os desvincula da ideia de intervenção punitiva no mundo. Sua teologia é baseada no isolamento beatífico: os deuses vivem em perfeita ataraxia nos intermundos (*metakosmía*) e não se ocupam com os assuntos humanos. O temor, portanto, é um erro epistemológico — fruto de projeções humanas de moralidade e vingança sobre o divino. Essa crítica antecipa concepções modernas, a exemplo da filosofia de Feuerbach (2012).

<sup>3</sup> O *tetrapharmakon* aparece em fragmentos atribuídos a Epicuro e é citado por Filodemo de Gadara (século I a.C.), um epicurista cujos papiros foram recuperados em Herculano. A formulação compacta sugere uma didática para leigos, alinhada ao projeto epicurista de democratizar a filosofia. Críticos como Cícero (*De Finibus*) acusaram Epicuro de reduzir a ética a um "cálculo de prazeres", mas estudos recentes (por exemplo, Martha Nussbaum em *The Therapy of Desire*, 1994) ressaltam sua sofisticação psicológica, comparando-a a terapias cognitivo-comportamentais modernas.

Por sua vez, no segundo fármaco “a morte não é um mal”, Epicuro recorre a um argumento ontológico: a morte é a dissolução do agregado atômico que compõe a alma. Como a consciência depende desse agregado, no *post mortem* não há sujeito para experimentar sofrimento. O famoso silogismo — “Quando a morte está presente, nós não estamos; quando estamos presentes, a morte não está” — é uma negação radical da antecipação ansiosa da morte, que para ele corrompe o prazer presente.

Já no terceiro fármaco “o prazer é atingível”, o prazer (*hedoné*) é o telos da vida, mas Epicuro distingue cuidadosamente entre prazeres cinéticos (momentâneos, como comer) e prazeres catastemáticos (estáveis, como a saúde do corpo e a serenidade da alma). O sábio busca estes últimos, que dependem da autarquia (autossuficiência) e da moderação. Contra a caricatura do “Epicurismo como libertinagem”, ele defende um hedonismo racional: o maior prazer é a ausência de dor (aponia), não a busca desenfreada de sensações.

Por último, no remédio “a dor é suportável”, Epicuro argumenta que a dor física intensa é breve (ou leva à morte, tornando-se irrelevante pelo segundo fármaco), e a dor prolongada é moderada. A alma, treinada pela filosofia, pode sobrepor-se à dor corporal mediante a *mneme* (recordação) de prazeres passados e a *prolepse* (antecipação) de prazeres futuros. Esse princípio influenciou estoicos como Sêneca, que também via a mente como árbitra do sofrimento.

#### 4 A extirpação das emoções para Sêneca

É justamente sobre essa questão da dor que Sêneca irá se dispor contra: é a ela que os estoicos irão impor refutação. Sêneca, o maior pensador do Estoicismo na fase do Império Romano, vai afirmar que o prazer nunca poderá ser dissociado do *páthos* doloroso. Ao formular sua tese, o pensador romano forma uma junção das ideias do grego Chrysippus (279 a. C – 206 a. C.) e Zeno (490 a. C. – 430 a. C.), fundadores dos ideais estoicos, defendendo que emoções são ou envolvem juízos. Afetos são vistos como a completa perturbação da alma e, por isso, devem ser rejeitados em sua totalidade. É a ideia da ataraxia, a anulação das inquietações de espírito, levada a cabo de forma irrestrita:

Both the believers in moderate emotion and the believers in freedom were in the post-Aristotelian period trying to offer some kind of tranquility. That might be conceived in terms of Democritus's word *euthymia* 'cheerfulness' as it was by the Stoic Seneca, who offers *tranquillitas* as the Latin translation, and by the Platonist Plutarch. Or it might be conceived in terms of *ataraxia* freedom from disturbance, as it was by the Epicureans and the Pyrrhonian sceptics. One objection to emotions is that they are disturbing and so preclude tranquility. This point is emphasized when Cicero overtranslates the Greek word for emotion, *pathos*, choosing the Latin term *perturbatio*, which actually means disturbance (Sorabji, 2000, p. 182).

Sorabji, assim, destaca que, no período pós-aristotélico, tanto defensores das emoções moderadas (como estoicos e platônicos), quanto os que buscavam a libertação delas (como epicuristas e cétricos) compartilhavam um ideal de tranquilidade (*euthymia* ou *ataraxia*). A crítica às emoções (*páthos*) como fontes de perturbação (*perturbatio*) revela uma preocupação comum em evitar desequilíbrios da alma, ainda que as escolas divergissem em método e grau de rejeição às paixões. A tradução enfática de Cícero, ao converter *páthos* em *perturbatio*, reforça essa visão negativa das emoções como obstáculo à serenidade.

Para a aplicação prática da ideia da tranquilidade estoica, Sêneca define as emoções em três estágios: a) os primeiros movimentos, que correspondem às contrações ou expansões fisiológicas involuntárias; b) o momento da avaliação ou juízo, quando entra a expressão voluntária; e, por fim, c) o assentimento, que é a emoção propriamente dita. Dessa forma, institui-se a teoria de que os males, no caso as emoções, devem ser extirpadas na raiz, antes mesmo de vir a nascer. Sêneca oferece um modelo rigoroso de autodomínio, no qual a tranquilidade estoica é conquistada não pela supressão das sensações, mas pelo governo racional sobre elas. Sua divisão tripartite das emoções revela uma estratégia preventiva: vencer as paixões antes que elas vençam a alma.

A ética de Sêneca opera como uma terapia das paixões, buscando a tranquilidade da alma (*tranquillitas animi*) por meio do domínio racional sobre as emoções (*pathé*). Sua análise das emoções em três estágios reflete uma psicologia moral sofisticada, que combina influências estoicas (especialmente de Chrysippus) com preocupações práticas voltadas para a vida cotidiana. Nos primeiros movimentos (*propatheiai*), as reações fisiológicas involuntárias, como o tremor diante do perigo ou o rubor da vergonha. Sêneca reconhece que esses impulsos são naturais e

inevitáveis, mas não são emoções propriamente ditas, pois ainda não passaram pelo crivo da razão.

Já no segundo estágio, de avaliação ou Juízo (*opinio*), a mente interpreta o estímulo inicial, atribuindo-lhe valor (ex.: "Isso é um perigo" ou "Isso é uma ofensa"). Aqui, o indivíduo já começa a exercer sua liberdade, pois, embora a situação seja externa, a interpretação depende dele. E na terceira e última fase, a do assentimento (*adsensus*), trata-se do momento decisivo, em que o indivíduo concorda com a avaliação e adota a emoção (a exemplo do medo, ira, inveja etc.). Para Sêneca, a emoção só existe plenamente quando há assentimento racional — e é justamente aqui que o sábio estoico deve intervir, recusando-se a legitimar paixões destrutivas.

Sêneca argumenta que as emoções não devem ser moderadas, mas extirpadas antes mesmo de nascerem, pois, uma vez assentidas, tornam-se doenças da alma (*morbus animi*). Essa visão radical diferencia-se, por exemplo, da ética aristotélica, que defendia a moderação (*metriopatheia*). Para Sêneca, a tranquilidade só é possível quando a razão domina inteiramente os impulsos, evitando que se transformem em paixões.

Conforme dito antes, Sêneca segue a doutrina de Chrysippus, a quem as emoções são julgamentos errôneos, mas aprofunda a dimensão terapêutica, como visto em obras como *De Ira* e *Cartas a Lucílio*. Autores como Galeno (médico romano) e, mais tarde, Agostinho, questionaram se é realmente possível (ou desejável) erradicar todas as emoções, defendendo que algumas (como a compaixão) podem ser moralmente válidas.

Desse modo, tal qual a *Ética de Virtudes*, o estoico deve aderir ao hábito e à prática de exercícios para viver uma boa vida. Porém, em vez de buscar o meio-termo entre dois vícios, o indivíduo deve se manter perfilado à ataraxia, à aponia (ausência de dor) e à apatia (sem *páthos*), com a total extirpação dessa última. Parte-se da ideia de que aquilo que está sujeito à vontade humana não importa para a felicidade. Tanto estoicos quanto epicuristas acreditam que emoções e paixões são forças que não auxiliam a vida moral.

## 5 Considerações Finais

A Ética de Virtudes, o Epicurismo e o Estoicismo postulam diferentes estratégias para a busca da essência da moralidade e da definição de um conjunto de regras e condutas humanas, mas guardam semelhanças e proximidades, não somente temporais, mas também em relação ao *corpus* filosófico. A emoção as une.

Figuram, cada uma a seu modo, em posição mais radical ou moderada acerca dos afetos. Apesar de serem cartilhas distintas, todas expõem um escopo ético com vistas a uma felicidade comum compartilhada, eudaimonista, de preocupação racional com a auto conduta dos indivíduos. Diferem, em certo sentido, nas suas dosagens emotivas, mas traçam um caminho com fins a uma satisfação plena.

No primeiro tópico, abordamos Aristóteles e sua Ética de Virtudes, que propõe a moderação (“*metriopatheia*”), onde a virtude é um justo-meio entre excesso e falta, cultivado pelo hábito. As emoções não são boas ou más em si, mas dependem da disposição moral (“*héxis*”) do agente, que deve deliberar racionalmente. A felicidade surge da excelência (“*areté*”) na função humana: a vida guiada pela razão.

Na segunda parte do desenvolvimento, trouxemos Epicuro e a defesa de um hedonismo racional, onde o prazer (“*hedoné*”) é a ausência de dor física (aponia) e perturbação da alma (ataraxia). Seu “*tetrpharmakon*” (“quatro remédios”) combate ilusões (como o medo dos deuses e da morte) para alcançar a tranquilidade. Distingue prazeres naturais e necessários (com moderação) dos vazios (como riqueza), que geram ansiedade.

E na última e terceira seção do artigo, evidenciamos a percepção ética de Sêneca (estoico) que se radicaliza: as emoções são perturbações (“*perturbatio*”) que devem ser extirpadas na raiz antes do assentimento racional. Divididas em três estágios (movimento involuntário, juízo e consentimento), só são controladas pela negação total, visando a “*tranquillitas animi*”.

Embora divergissem nos métodos (moderação, cirurgia ou extirpação), todas compartilhavam o ideal de domínio racional sobre as paixões, visando uma vida feliz e equilibrada. Suas reflexões ecoam em debates contemporâneos sobre ética, psicologia e autonomia emocional.

## Referências

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

ANSCOMBE, G. E. M. A filosofia moral moderna. *In*: ZINGANO, M. (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014. (Série Clássicos Edipro).

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. Introdução, notas e tradução do grego Isis Borges B. Da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BORGES, M. Desejo, deliberação e fraqueza da vontade. **Princípios Revista de Filosofia**, Natal, v. 20, n. 33, p. 123-136, 2013.

BORGES, M. L. *et al.* **O que você precisa saber sobre ética**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade** (a Meneceu). Tradução e apresentação Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GUARIGLIA, O. **La Ética en Aristóteles**: o la moral de la virtud. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

HUGHES, G. J. **Aristotle on ethics**. London: Routledge, 2001.

JAEGER, W. **Aristóteles**: bases para la historia de su desarrollo. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

MACINTYRE, A. **Depois da Virtude**: um estudo em teoria moral. Trad. Jussara Simões. Revisão técnica Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: Edusc, 2001.

PESSANHA, J. A. M. (Org.). **Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

SÊNECA. **Consolações a Hélvia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

SÊNECA. **Medéia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SORABJI, R. **Emotion and Peace of mind**: from Stoic agitation to Christian temptation. New York: Oxford University Press, 2000.

SOUZA, J. C. de (Org.). **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

ZINGANO, M. Eudaimonia, Razão e Contemplação na ética aristotélica. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-46, 2017.

Recebido: 20/04/2025  
Aprovado: 06/06/2025



Antonio Justino de Arruda Neto\*

## RESUMO

O presente texto tem como objetivo compreender o conceito de poder constituinte a partir do pensamento de Toni Negri, explorando as relações entre poder constituinte e potência em sua obra. A fundamentação teórica apoia-se nos textos do autor e busca responder à seguinte questão: em que medida o conceito de poder constituinte em Toni Negri representa uma potência para o constitucionalismo? O objetivo geral é analisar os principais aspectos dessa problemática, identificando os pontos que convergem para a discussão proposta. Para alcançar esse propósito, foram definidos os seguintes objetivos específicos: (1) identificar o conceito de poder constituinte em Toni Negri; (2) analisar a relação entre o conceito de potência e a interação política-direito; e (3) discutir o sentido de potência no contexto do poder constituinte. A metodologia adotada consiste em uma pesquisa bibliográfica, que permite aprofundar a análise das ideias de Negri e suas implicações teóricas. Como resultado, busca-se evidenciar que a tensão entre potência e poder constituinte reflete uma dinâmica baseada na multidão, oferecendo uma estratégia para compreender a ação coletiva fundamentada na pluralidade de atos.

**Palavras-chave:** Antonio Negri. Poder Constituinte. Política. Direito.

## The relationship of constituent power in Antonio Negri's thinking

## ABSTRACT

The present text aims to understand the concept of constituent power based on the thought of Toni Negri, exploring the relationships between constituent power and potentiality in his work. The theoretical foundation relies on the author's texts and seeks to answer the following question: to what extent does the concept of constituent power in Toni Negri represent a potentiality for constitutionalism? The general objective is to analyze the main aspects of this issue, identifying the points that converge toward the proposed discussion. To achieve this purpose, the following specific objectives were defined: (1) to identify the concept of constituent power in Toni Negri; (2) to analyze the relationship between the concept of potentiality and the political-law interaction; and (3) to discuss the meaning of potentiality in the context of constituent power. The adopted methodology consists of bibliographic research, allowing for a deeper analysis of Negri's ideas and their theoretical implications. As an expected result, the aim is to highlight that the tension between potentiality and constituent power reflects a dynamic based on the multitude, offering a strategy to understand collective action grounded in the plurality of acts.

**Keywords:** Antonio Negri. Constituent Power. Policy. Right.

\* Doutor em Direito pela Faculdade de Direito do Recife - Universidade Federal de Pernambuco. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Bolsista CNPq. Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2020). Bacharel em Direito - Universidade de Pernambuco, Campus Arcoverde (2018). Pesquisador e Coordenador de Linha de Pesquisa do G-pense! Grupo de Pesquisa sobre Contemporaneidade, Subjetividades e Novas Epistemologias na Universidade de Pernambuco (UPE/CNPq). Pesquisador do Grupo de Pesquisa: Hannah Arendt e a Filosofia Política Contemporânea - Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pesquisador do Projeto de Pesquisa "(IN) Tolerância e Violência: Reflexões a Partir do Conceito de Amor Mundi em Hannah Arendt" pela Universidade de Pernambuco. E-mail: arruda.neto@ufpe.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7347743859850934>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5188-3198>

## 1 Introdução

O presente ensaio tem como objetivo compreender o conceito de poder constituinte a partir do pensamento de Antonio Negri (1933-2023). Para isso, são explorados elementos essenciais da obra do autor, com foco na relação entre poder constituinte e potência. A problematização central é: “Em que medida o conceito de poder constituinte em Toni Negri representa uma potência para o constitucionalismo?”

Para responder a essa questão, o ensaio foi estruturado em quatro momentos discursivos. O primeiro aborda o histórico do constitucionalismo, discutindo os períodos anteriores ao revolucionário e a criação dos textos constitucionais clássicos. Esses documentos iniciais fornecem caminhos para a compreensão dos contextos políticos de suas épocas, evidenciando como cada período molda uma identidade necessária ao constitucionalismo.

O segundo momento examina o tema da crise, fundamental para a gramática política e para o direito. No terceiro, o foco recai sobre o conceito de poder constituinte, analisado a partir do pensamento de Toni Negri. Por fim, o quarto momento estabelece a relação entre política e potência, discutindo como esses conceitos se articulam no contexto do poder constituinte.

A conclusão do ensaio resulta de uma revisão bibliográfica abrangente e do diálogo com comentadores da obra de Negri. Os principais temas que emergem dessa análise são potência, política e multidão. Argumenta-se que a multidão representa, para o constitucionalismo, uma potência criativa e transformadora, baseada na ação coletiva plural. Essa ação contínua permite a criação de novos atores e instituições políticas, contribuindo para a compreensão e o enfrentamento do “momento político” em constante transformação.

## 2 O histórico do constitucionalismo

*Primeiro momento discursivo.* Nesta subseção textual, há a necessidade discursiva de retomar algumas inquietações históricas sobre o constitucionalismo. Para isso, temos a inquietude presente no seguinte questionamento: ¿Puede nuestro tiempo ser el de la unión constructiva de la historia y el derecho constitucional? (Zabrelesky, 2005, p. 27). A presente citação demonstra o problema de pesquisa ou

a inquietude do autor em compreender o processo histórico frente às antigas e novas perspectivas de acontecimentos e ações desenvolvidas pela sociedade em razão das novas formas sociais e políticas, importantes para a concepção de constitucionalismo.

“El presupuesto necesario para cualquier comprensión de derecho constitucional es, por tanto, la respuesta a preguntas del tipo: ‘¿para qué sirve, aquí y ahora, una constitución?’, ‘¿para qué un derecho constitucional?’” (Zabrelesky, 2005, p. 27). Esse pressuposto reflete as inquietudes sobre a compreensão das novas perspectivas históricas e sociais como uma tarefa política inerente ao direito constitucional. Dessa forma, o direito constitucional sugere uma interpretação do constitucionalismo a partir das estruturas do Estado e da Constituição.

Outro ponto que advém dessa discussão do autor (2005) é o debate sobre as premissas do direito constitucional, particularmente a “extinção das forças autônomas”. Nesse contexto, não há propriamente uma extinção de novas possibilidades, pois, mesmo após a positivação de um texto constitucional, o externo continua a “soprar” e a sugerir novas oportunidades e objetos ao direito constitucional. Diante disso, surgem perguntas a partir das leituras do texto, especialmente no que tange ao recorte histórico do “Período das Revoluções”: como o poder constituinte se comporta no período pós-revolução? E um segundo questionamento: “o poder constituinte instituiu qual tipo de Constituição a partir do constitucionalismo revolucionário?”

O primeiro caminho discursivo diz respeito ao “exercício e à concepção revolucionária” (Zabrelesky, 2005). A primeira ideia refere-se ao “ejercicio de la libertad política” (Zabrelesky, 2005, p. 35), citação que se remete ao indivíduo que assume a condição de revolucionário político, assumindo, assim, um dever perante os que vieram antes: o de operar uma nova realidade social, política e jurídica. O segundo caminho resulta dessa vontade revolucionária unida à vontade expressa pelo poder constituinte, apresentada da seguinte forma: “por el contrario, el poder constituyente es fijación, es absolutización de valores políticos, es puro deber ser” (Zabrelesky, 2005, p. 36).

Para que isso aconteça, é necessário compreender o objetivo geral do texto, que busca demonstrar possibilidades históricas sobre a relação entre constituinte e constituição. Nesse sentido, podemos identificar os processos que influenciaram esses marcos históricos por meio do “processo ideológico”. Entretanto, é importante

fazer uma ressalva: uma revolução é uma ruptura do *status quo* político, e suas consequências devem ser observadas. A primeira delas é a criação de uma nova forma ideológica do poder político, acompanhada por novas ou antigas instituições, com o objetivo de alcançar estabilidade política, social e jurídica para o Estado.

Contudo, pode haver uma falha na compreensão do processo revolucionário como evento que propicia mudança estrutural significativa para o Estado. As modificações iniciais são vistas como remédios necessários e, em sua maioria, aceitas pela sociedade. O sucesso dessas mudanças, porém, depende da efetivação das promessas feitas pelos “pais” da revolução, que devem ser percebidas pela população. Caso contrário, as antigas instituições podem ser restauradas como uma forma de apaziguar a efervescência social causada pelos atos revolucionários.

Por fim, as ações constitucionais derivam da imagem que se tem da constituição, vista como a fotografia de um momento, ou seja, sem uma figura de “efetividade futura”. O resultado dessa questão é a busca por filtros constitucionais que visem a efetividade, como uma obsessão em concretizar a seguinte frase: “un pueblo tiene siempre derecho a revisar, reformar y cambiar su constitución” (Zabrelesky, 2005, p. 42). Essa afirmação indica o dever contínuo tanto da história quanto do povo. Nesse sentido, haverá uma continuidade externa de ações sociais e políticas que a constituição deverá registrar, refletindo o momento presente e o futuro, para garantir a efetivação dos direitos.

*Segundo momento discursivo.* Com o título *La Constitución de los Antiguos*, o capítulo inicia sua discussão sobre o que seja “politéia e res publica”, os pressupostos para a compreensão do constitucionalismo antigo. O primeiro está relacionado à “ordem política”: “el mundo antiguo, como cualquier otra época histórica, ha tenido su propio modo, históricamente determinado, de expresar la necesidad de un cierto orden político” (Fioravanti, 2001, p. 15). A citação sugere que cada período histórico possui uma maneira específica, moldada por suas próprias circunstâncias e condições, de organizar e justificar a necessidade de um sistema político. No caso do mundo antigo, essa necessidade também se expressou, mas de forma intrinsecamente ligada às particularidades culturais, sociais e econômicas daquele tempo. A frase implica que o conceito de “ordem política” não é fixo, mas varia conforme o contexto histórico, refletindo as necessidades e os desafios de cada era.

O segundo pressuposto, em confirmação ao primeiro, é a “transformação social da *polis* (grega) na *urbe* (romana)”, processo denominado de “mercantilização”. Ou seja, as relações comerciais geraram mudanças sociais, econômicas, jurídicas e políticas. O terceiro pressuposto surge da condição de “crises” ou “instabilidades”, o que os gregos chamaram de *stasis*, significando momentos de tensões e rupturas políticas. Como consequência da *stasis*, os gregos iniciaram uma busca pelo que o texto denomina como o “modelo ideal de uma forma de governo”. Dessa forma, aparece a ideia de *eunomia* (na mitologia, uma das deusas irmãs de Diké, encarregada de harmonizar e pôr em ordem as instabilidades).

Nesse caso, a “forma ideal” dessa harmonização constitucional baseia-se no seguinte argumento: “en la búsqueda antigua de la forma de Gobierno se expresa la necesidad de unidad y equilibrio referida indivisiblemente a la sociedad y a sus poderes públicos” (Fioravanti, 2001, p. 17). Durante a discussão sobre o caso grego, a preocupação com essa forma ideal, seja no exemplo de Platão ou Aristóteles (em seus escritos sobre a política, Aristóteles apresentou elementos constitutivos de um modo “ideal”), está relacionada à possibilidade de deliberação por meio da coletividade. A consequência era a busca por uma igualdade material e política, mas essa igualdade deveria ser “constituída”. De que forma? A resposta para esse questionamento reside no termo *politeia*, que significa não apenas a ordem política ou jurídica, mas também a própria organização política, ou ainda, “a metáfora da identidade”. Compreende-se com esse uso do termo que o sentido social de uma comunidade reflete no contexto de constituir algo político.

Nesse ponto, temos: “la máxima fundamental para ello puede formularse del siguiente modo: la constitución, a la que se debe tender, no es jamás la constitución de los vencedores, no puede y no debe tener un origen violento” (Fioravanti, 2001, p. 21). Essa citação parece configurar um prelúdio e uma regra a ser seguida pelos demais períodos históricos, ou seja, evitar a origem violenta como constituinte de um poder que diverge e não converge. Tanto os “reformadores” da pólis ateniense quanto Políbio buscavam uma fórmula para evitá-lo, denominada “antitirano”. Com efeito, o “tirano” era a ameaça constante, aquele que provocava o desequilíbrio. Contudo, como a história nos narra, essa busca não foi bem-sucedida, pois, em momentos de crise, os antigos recorreram a figuras de poder forte: os romanos, por exemplo,

chamavam esses líderes de “ditadores”, que detinham poderes especiais em momentos de instabilidade.

Sobre o período medieval, o tema intitulado “La Constitución Medieval” apresenta um panorama sobre o período, marcado pelo domínio da Igreja e por diferentes níveis de autoridades políticas que exerciam e impunham seus poderes direta ou indiretamente. Fioravanti (2001) argumenta que a constituição medieval deve ser analisada sem a tese de que existiu uma “constituição medieval verdadeira”. A preocupação do autor é identificar a “realidad que existe en sí, que está historicamente determinada” (Fioravanti, 2001, p. 34). No entanto, ele contrapõe essa ideia à pluralidade de poderes e atores políticos, que se consolidaram após o período romano no Ocidente e com a fragmentação territorial. Por isso, “La realidad política medieval es infinitamente más compleja, ciertamente no se puede reducir a ese descarnado esqueleto” (Fioravanti, 2001, p. 35).

Entre as características da Constituição Medieval, destaca-se primeiro a “intrínseca limitación de los poderes públicos” (Fioravanti, 2001, p. 35). A limitação dos poderes envolve o respeito às liberdades e autonomias dos indivíduos dentro do âmbito privado. A segunda característica é um “orden jurídico dado” (Fioravanti, 2001, p. 37), que separa o antigo do moderno em termos de preservação de tipos de poder. A conclusão geral dessas características é que “hablar de la constitución medieval significa hablar de reglas, de límites, de pactos y contratos, de equilibrio” (Fioravanti, 2001, p. 38).

Para a manutenção do contrato político, temos duas figuras para a manutenção desse equilíbrio: “Rey y Tirano”. O autor (2001) discute as transformações sociais e políticas pelas quais o período passou, destacando o surgimento da figura do “Príncipe” com poder ilimitado para estabelecer a paz. A monarquia, por sua vez, transforma-se em tirania quando esse poder ilimitado é mantido, mesmo após a superação da crise. O tirano, porém, embora visto como “um mal necessário” durante momentos excepcionais, torna-se problemático quando se apega ao poder e não deseja mais renunciar a ele. No ponto sobre “la supremacía de la comunidad política”, o texto debate a superação da ideia de que o “Príncipe” dá vida ao sistema. Este institui as regras que governam a relação entre os diferentes atores políticos, destacando que, no período medieval, a supremacia era compartilhada, e o poder de

um indivíduo era limitado por documentos como a “Carta”, estabelecendo uma transferência de poder entre o povo e o parlamento.

Por fim, o autor também explora o conceito de “Constitución mixta”, que buscava conciliar os poderes sociais, jurídicos e políticos dos governantes, destacando o “punto medio” como uma característica central desta constituição. Esse equilíbrio de forças políticas contribuiu para um senso comum de cidadania e pertencimento a uma mesma realidade política. O texto finaliza mostrando como o poder se manifestou durante as crises e como isso contribuiu para a construção da soberania popular. Portanto, o que há neste contexto histórico é a ausência de uma unicidade em termos conceituais ao constitucionalismo, mas, ao contrário, uma pluralidade de institutos e instituições que formam o constitucionalismo.

### **3 Contexto: tudo é crise ou todos em crise?**

Após o histórico, depreende-se porque o tema “crise” nunca esteve tão em voga na gramática do direito, da ciência política e da filosofia, áreas que exemplificam essa preocupação contemporânea. No contexto do constitucionalismo não é diferente, pois o termo “crise” está profundamente integrado ao seu discurso. Basta observar os títulos de matérias por ocasião do aniversário de promulgação da Constituição brasileira: “depois de tantos anos e com as crises, a nossa Constituição sobrevive” ou “crise entre os Poderes da República”, ou ainda “crise no federalismo”. Esses são exemplos recorrentes em veículos de comunicação que destacam as crises políticas que permeiam o ambiente político-jurídico.

A questão levantada na subseção textual sobre o uso do “tudo é crise” aponta para os conflitos constantes nas relações sociais e políticas. Esses conflitos parecem alimentar-se de forma cíclica com a disseminação de notícias falsas, discussões acaloradas em redes sociais e o compartilhamento incessante de opiniões desinformadas. Já a expressão “todos em crise” refere-se não apenas às relações sociais, mas também à crise institucionalizada como técnica de poder, que se manifesta nas diversas ramificações dos Poderes da República.

Nesse contexto, a escolha pelo pensamento de Toni Negri se justifica por sua abordagem radical para analisar política e direito. O autor tensiona essas áreas por meio do poder de constituir e, simultaneamente, de destituir estruturas políticas como

forma de potência. No subtítulo de sua obra *O Poder Constituinte*, Negri utiliza o termo “alternativas”, indicando que não busca uma conclusão finalista para o conceito central de sua análise. Ele reconhece, com base em seus estudos sobre exemplos políticos, que a potência política emerge em contextos de guerras, revoltas, revoluções e crises políticas, os quais são capazes de estabelecer novos *status quo*. Assim, investigaremos como o poder se manifesta como uma potência na política e no direito.

Antes disso, cabe questionar: o que seria o constitucionalismo? No senso comum, o uso do sufixo “-ismo” sugere um movimento que se torna uma “ideologia”, o que não deixa de ser verdadeiro. No entanto, outro aspecto do termo é que ele representa uma “fotografia” do momento político de sua criação e continuação. De acordo com o *Dicionário de Política*, o constitucionalismo é dividido em dois eixos discursivos: “Foi dito, usando uma expressão bastante abrangente, que o Constitucionalismo é a técnica da liberdade, isto é, a técnica jurídica pela qual é assegurado aos cidadãos o exercício dos seus direitos individuais” e “Afirmou-se, por um lado, que o Constitucionalismo consiste na divisão do poder, de modo que se impeça todo o arbítrio; mas, se a aversão ao arbítrio constitui o fim último do Constitucionalismo, os modos de ‘divisão do poder’” (Bobbio, 1998, p. 247-248).

A esse debate soma-se a definição apresentada pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* em seu verbete sobre o Constitucionalismo, que aponta: “essa ideia traz consigo uma série de questões incômodas de interesse não apenas para acadêmicos do direito, mas para qualquer um interessado em explorar os fundamentos legais e filosóficos do Estado” (Waluchow; Kyritsis, 2023).

Os autores destacam a relevância de estudar e problematizar o termo em diferentes áreas do conhecimento. Para eles, o constitucionalismo implica uma limitação de poder e o estabelecimento de uma autoridade não autoritária, funcionando como um mecanismo para o exercício do poder originário. Mas, para Negri, o que seria o poder constituinte? Esse é o questionamento que tensiona o conceito de constitucionalismo e será explorado na próxima subseção textual.

#### 4 Poder constituinte em Negri

Toni Negri escreveu o livro que dá nome a esta subseção no início da década de 1990. No contexto geopolítico, o mundo passava por um momento de

reorganização, com novos arranjos na economia, na política e também no direito. No Brasil, a Carta Magna estava em seus primeiros anos de vigência jurídico-política. Nesse cenário, Negri buscou refletir sobre diversos períodos históricos enfrentados pelo Ocidente, como a formação dos Estados nacionais, o pensamento dos contratualistas e as revoluções, para então questionar: *o que seria o poder constituinte?*

Para responder a essa pergunta, é necessário destacar o pressuposto que Negri (2015, p. 1) apresenta sobre o poder constituinte, oferecendo um panorama discursivo inicial: “falar em poder constituinte é falar de democracia.” Nesse sentido, o autor situa o ambiente democrático como o espaço possível para o estabelecimento e o exercício do poder constituinte. A democracia possui a condição necessária de potencializar o poder político, possibilitando o exercício da liberdade e a garantia de direitos políticos aos indivíduos.

Negri (2015, p. 1-2) tensiona sua explicação do poder constituinte em dois caminhos discursivos. Primeiro, ele resgata o sentido político do termo e sua relação com a potência, apresentando-a como o mecanismo que dá força à política. Segundo, ele propõe uma novidade ao discutir o poder constituinte como um poder jurídico. Nesse contexto, apresenta os seguintes argumentos: (1) “Desse ponto de vista, o poder constituinte tende a se identificar com o próprio conceito de política, no sentido com o que esse é compreendido em uma sociedade democrática”; (2) “[...] o poder constituinte não tem sido considerado apenas a fonte onipotente e expansiva que produz as normas constitucionais de todos os ordenamentos jurídicos, mas também o sujeito dessa produção, uma atividade igualmente onipotente e expansiva”.

Esses dois argumentos convergem para a tese de Negri (2015, p. 1), na qual ele busca responder à seguinte questão de pesquisa: “O nosso problema, portanto, é encontrar uma definição de poder constituinte dentro dessa crise que o caracteriza”. Mas a que crise ele se refere? É importante lembrar que o texto foi escrito em um momento de rupturas e de novas formações institucionais. Essa crise se manifesta tanto no âmbito político quanto no jurídico. A essa tese, soma-se o seguinte comentário:

A tese que Negri desenvolveu na obra *Teoria del potere costituente* é que ao longo da história se produz uma contraposição entre a expansão do poder constituinte (expressão da potência no sentido spinoziano) e a limitação

dessa expansão por meio de diversos mecanismos (constitucionalismo, soberania, sistema político representativo) do poder constituído (Quintar, 1998, p. 132).

O que está em jogo na análise de Toni Negri são os comportamentos dos vários “mecanismos” que surgem nos diferentes momentos políticos ao longo da história. Segundo o autor (2015, p. 4), “a ideia de poder constituinte é juridicamente pré-formada quando se pretendia que ela formasse o direito, é absorvida pela ideia de representação política quando se almejava que ela legitimasse tal conceito.” Assim, a função desses mecanismos políticos seria a formação do direito, ou seja, a criação de uma gramática jurídica que legitime a ação das instituições políticas e dos indivíduos. Esse contexto revela uma característica essencial do poder constituinte: a capacidade de criar algo novo a partir de uma crise.

A crise, nesse sentido, não representa apenas um momento de destituição, mas uma condição de constituição — um estágio pré-formativo que possibilita a emergência de novidades políticas ou jurídicas. Assim, a leitura do termo revela que o poder constituinte é um paradigma, não um paradoxo. Como paradigma, ele estabelece um modelo ou padrão a ser seguido. Nesse contexto, Negri desafia as concepções tradicionais ao propor que “o desafio lançado por Negri é, desta forma, o de eliminar o tempo histórico responsável por enclausurar o poder constituinte em um sentido utópico, jurídico e vazio de política” (Santos, 2003, p. 230). Isso significa que o poder constituinte, com a potência da crise em seu sentido positivo, rompe com as capturas que anulam sua função política, restabelecendo o exercício dos direitos e a criação de novos mecanismos que o potencializem.

Ainda sobre o paradigma que o poder constituinte representa, Negri define: “o paradigma do poder constituinte, ao contrário, é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo o equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à ideia de democracia, concebida como poder absoluto” (Negri, 2015, p. 11). Essa citação revela a essência do poder constituinte: uma força criativa que emerge da crise e do interior das relações sociais. Nesse contexto, Quintar (1998, p. 141) conclui: “o conceito de poder constituinte sempre é o conceito de uma crise. Mas o momento criativo da libertação está na abertura dessa crise e na crise da realidade que ela envolve”.

O pensamento de Negri estabelece, assim, um poder que não deve ser limitado

por positivismos jurídicos, como os códigos ou a própria Constituição, mas que os utilize como instrumentos essenciais para o exercício político e jurídico. Negri apresenta a potência do poder constituinte como uma estratégia em que os titulares não se limitam aos representantes políticos, mas incluem a sociedade e os movimentos sociais. Isso evita o chamado paradoxo do poder constituinte, que seria a limitação da capacidade criativa política e jurídica de uma pluralidade de atores. Nesse sentido, afirma Silva (2017): “o paradoxo constituinte é que a Constituição encerra o poder criativo da multidão, compreendida nos termos negrianos”. Para Negri, o poder constituinte não deve ser neutralizado por amarras constitucionais, mas sim potencializar os direitos políticos, sociais e fundamentais de uma comunidade política.

De onde vem, então, o poder constituinte? Para responder a essa pergunta, é necessário retornar à reflexão de Negri (2015, p. 15): “o poder constituinte se define emergindo do turbilhão do vazio, do abismo da ausência de determinações, com uma necessidade totalmente aberta”. Esse vazio é preenchido pela “potência” que constitui e não se esgota em seu exercício de produtividade. Nesse sentido, Guimaraens (2016, p. 143) acrescenta: “por fim, tampouco é o poder constituinte o ato de afirmação de uma decisão política de ruptura adotada conscientemente pelo titular do poder constituinte, uma decisão voluntarista, mas essencialmente um procedimento democrático e orientado pela necessidade”. O poder constituinte, portanto, resolve o vazio por meio da potência, criando mecanismos que se realizam no contexto democrático.

## 5 Potência e política

Os dois termos são temas importantes no pensamento do autor italiano, especialmente em seus livros *A Anomalia Selvagem* (2018) e *Multidão* (2014)<sup>1</sup>. O termo *potência* representa tanto uma força ligada ao poder político quanto um instrumento necessário para o estabelecimento de uma ação política. Nesse sentido, podemos remeter ao quadro histórico do constitucionalismo, que reflete uma imagem de seu tempo político, enquanto a potência surge como um elemento de ruptura.

---

<sup>1</sup> Citamos o ano em referência às traduções brasileiras: “A Anomalia Selvagem”, texto publicado pela Editora Politeia e Editora 34 e “Multidão”, texto publicado pela editora Record.

Assim, retomar esses termos significa questionar como o constitucionalismo compreende esses conceitos no contexto contemporâneo brasileiro. Inicialmente, a pergunta pode parecer ampla, considerando a complexidade do tema. No entanto, uma pesquisa rápida em qualquer buscador traria como resultado mensagens como: “crise entre os Poderes da República”. Isso remete à regra expressa em nossa “Carta Magna”, que preconiza independência e harmonia entre os poderes, mas o que encontramos são “(des)harmonias”. Nesse sentido, o tema abordado no título desta subseção textual se apresenta como o ingrediente das tentativas de ruptura e das crises políticas que permeiam o contexto atual.

Diante disso, como o pensamento de Negri nos auxilia a refletir sobre os resultados dessa pesquisa sobre crise política ou do constitucionalismo? Negri afirmou que o “poder constituinte” nasce do “vazio” e é preenchido por essa *potência* que está intrinsecamente ligada à política — mesmo em tempos de crise. O objetivo, então, é preencher esse vazio sem se deixar capturar por amarras internas ou externas, já que o poder constituinte tem a capacidade de criar mecanismos internos para mitigar contradições externas.

Nesse sentido, Negri apresenta o conceito de “equilíbrio constitucional”, que se origina dessa *potência* em constante interação com a política. Ele define o termo da seguinte forma: “o equilíbrio constitucional é um encontro-mediação-confronto entre potências. E esse processo é o próprio desenvolvimento da multidão como essência coletiva humana” (Negri, 2018, p. 347). Essa definição se aproxima do conceito de *check and balances* (freios e contrapesos), embora não seja essa a finalidade pretendida pelo autor. O que Negri propõe, nas entrelinhas, é uma mudança no status da sociedade, considerando, por exemplo, as novas formas de organização social e política advindas das transformações econômicas e de mercado (Guimaraens, 2016).

Nesse contexto, as três formas pelas quais as “potências” se encontram ou se confrontam indicam a existência de tensionamentos. Esses confrontos podem gerar tanto rupturas quanto convergências, refletindo a essência da multidão. É importante lembrar que Negri associa o poder constituinte à democracia, de modo que o tensionamento surge justamente dessa relação. Por isso:

Nesse sentido, o constitucionalismo encontra-se em pura tensão com a democracia. Esse conflito tende a figurar como permanente e insolúvel, pois eis que um, teoricamente, limita o outro.

[...]

Antonio Negri relaciona poder constituinte com a ideia de democracia. Para o autor, na modernidade, o poder constituinte não é considerado apenas a fonte onipotente e expansiva produtora das normas constitucionais de todos os ordenamentos jurídicos, mas também o sujeito dessa produção, quando então tende a se identificar com o próprio conceito de política (Toedter, 2010, p. 230).

A citação apresenta uma localização discursiva do pensamento de Negri, isto é, a relação entre democracia e poder constituinte, e como esse se manifesta dentro desse contexto. Para o autor, o constitucionalismo não deve atuar como um limitador desse poder, mas sim coexistir em constante relação com a essência da potência no âmbito político: realizar o preenchimento provocado por esse poder. Outro aspecto do pensamento de Negri, embora não esteja diretamente presente no contexto da citação, é importante destacar: ele defende que o poder constituinte não deve ser reduzido a categorias meramente jurídicas, como as propostas pelo positivismo jurídico. Essa postura é influenciada pelo pensamento de Espinosa, ao rejeitar o aprisionamento do poder político, enfatizando que este deve surgir de forma “espontânea”.

O termo *espontaneidade* integra a gramática das ações políticas, refletindo movimentos que podem nascer sem planejamento rígido. Um exemplo seria: “A que chamou B e que saiu convidando outros”. Muitas vezes, os objetivos dos líderes dessa espontaneidade não coincidem com os dos convidados — e frequentemente não coincidem —, mas são as consequências que interessam ao processo de institucionalização que o direito abraça, processo que Negri deseja evitar com sua crítica à teleologia. Para isso, seu pensamento propõe uma alternativa: “Antonio Negri trabalha o poder constituinte como algo inesgotável, entendendo que esse vive em busca do seu próprio devir na crise contínua que decorre do confronto entre o trabalho da sociedade com o trabalho morto acumulado pelo poder” (Toedter, 2010, p. 233).

Com base nessa citação, é necessário retomar a virada discursiva em que o autor associa o poder constituinte à “multidão”. Ele estabelece o seguinte pressuposto: “a ação política voltada para a transformação e a libertação só pode ser conduzida hoje com base na multidão” (Hardt; Negri, 2014, p. 139). Essa afirmação, que pode ser considerada “radical”, aponta para a estratégia da multidão como potência essencial para o surgimento de ações políticas. Contudo, é fundamental reconhecer que a multidão é uma “via de mão dupla”, capaz tanto de gerar potência quanto de

criar uma impotência, inviabilizando a institucionalização do movimento.

A tese de Hardt e Negri ao apresentar a “multidão” visa abalar o *status quo* da política e do direito, enfatizando a necessidade de compreender esse movimento, que em um discurso clichê poderia ser entendido como “uma desordem ou desorganização”. No entanto, os autores destacam que a multidão possui características fundamentais que refutam essa visão. A primeira é sua composição por singularidades: “a multidão, contudo, embora se mantenha múltipla, não é fragmentada, anárquica ou incoerente” (Hardt; Negri, 2014, p. 139). A multidão é um conjunto de entidades ou identidades plurais. Por essa razão, a potência denominada *multidão* tem a capacidade de criar um constitucionalismo que combina tanto a atualidade quanto às dimensões sociais e políticas do momento.

## 6 Considerações Finais

Considerando a questão central que orientou este ensaio: “Em que medida o conceito de poder constituinte em Toni Negri representa uma potência ao constitucionalismo?”, é necessário retomarmos nossa discussão à luz do pensamento do autor italiano e da relevância de suas reflexões sobre o poder constituinte. Nosso texto explorou as principais características desse conceito, apresentando os seguintes tensionamentos:

*Primeiro.* Nossa estratégia inicial foi recuperar as características do constitucionalismo nos períodos Antigo e Medieval, destacando como esses contextos prepararam o terreno para as rupturas políticas conhecidas como “revoluções”. Essas rupturas, como sabemos, resultaram no surgimento de um constitucionalismo baseado na separação de poderes e no estabelecimento de princípios fundamentais para a formação de “Constituições”. A análise histórica nos leva a compreender que cada período histórico cria suas próprias identidades e movimentos sociais e políticos, que emergem a partir das ações políticas e dos processos que os originam.

*Segundo.* A compreensão do termo “crise” foi outro ponto central. Sabemos que o conceito de crise está profundamente enraizado na gramática da política, especialmente nas análises sobre seus significados e consequências. A crise representa, por um lado, ruptura e instabilidade, mas no contexto das discussões da academia italiana (com autores como Giorgio Agamben e Roberto Esposito), ela

também aparece como um elemento instituidor ou destituidor na política. Quando compreendemos a crise como um elemento instituidor, percebemos que ela gera um movimento político (*instituzioni*) contínuo, fundamentado em uma potência. No constitucionalismo, esse movimento não resulta em uma subtração política, mas sim em uma adição de novos termos sociais, econômicos e jurídicos, que nascem dessa relação dinâmica.

*Terceiro.* Quando a crise se encontra com a política, ela potencializa o poder constituinte. Como indicado por Negri, esse poder forma um vazio que é preenchido pela potência devido à sua relação intrínseca com a política. Nesse contexto, o autor identifica na multidão uma estratégia de constituição de um corpo político. A multidão, composta por singularidades e subjetividades, é capaz de formar um coletivo que se contrapõe aos egoísmos políticos. A ação coletiva da multidão não busca reduzir o direito a meros institutos positivistas, mas sim fundamentá-lo em uma pluralidade de atos políticos espontâneos.

Portanto, a relação entre potência, multidão e poder constituinte não se limita à criação de contratos, documentos ou Constituições que engessam as relações sociais e políticas. Após analisar o pensamento de Negri sobre o “poder constituinte” e sua relação com a multidão, fica claro que esta última representa uma ação coletiva capaz de compreender a pluralidade de linguagens e a criatividade que emerge dessa diversidade. O constitucionalismo, assim, nasce da multidão: uma pluralidade que se baseia na ação coletiva voltada tanto para a política quanto para o direito.

## Referências

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale *et al.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FIORAVANTI, Maurizio. **História y Constitución**. Traducción de Manuel Martínez Neira. Madri: Editorial Trotta, 2001.

GUIMARAENS, Francisco de. O poder constituinte segundo Antonio Negri: um conceito marxista e spinozista. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 135-168, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Tradução de Clóvis Marques. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014.

NEGRI, Toni. **A Anomalia Selvagem**: Poder e Potência em Espinosa. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora Politeia; Editora 34, 2018.

NEGRI, Toni. **O Poder Constituinte**: Ensaio Sobre as Alternativas da Modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2015.

QUINTAR, Aída. A potência democrática do poder constituinte em Negri. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 43, p. 131-221, 1998.

SANTOS, Rogério Dultra dos. Para a subversão do conceito de poder constituinte: Antônio Negri e a genealogia da revolução. **Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 8, n. 1, p. 229-233, jan./abr. 2003.

SILVA, André Luiz Olivier da. O devir constante do Poder Constituinte, uma leitura da obra de Negri. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/573384-o-devir-constante-do-poder-constituente-uma-leitura-sobre-a-obra-de-negri>.

TOEDTER, Rene. Poder Constituinte (e) Poder Constituído. **Rev. Fac. Dir. Sul de Minas**, Pouso Alegre, v. 26, n. 2, 229-244, jul./dez. 2010.

WALUCHOW, Wil; KYRITSIS, Dimitrios. Constitutionalism. *In*: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Califórnia, 2023.

ZABRELESKY, Gustavo. **História y Constitución**. Traducción y Prólogo de Miguel Carbonell. Madri: Editorial Trotta, 2005.

Recebido: 12/02/2025  
Aprovado: 15/05/2025



José Valdir Teixeira Braga Filho\*  
Ana Karoliny da Costa\*\*

## RESUMO

O presente ensaio se debruça sobre a filosofia de Manfredo de Oliveira (1941), buscando identificar os elementos que o singularizam como um pensador latino-americano. O objetivo desta análise reside em investigar a influência do contexto político, cultural e geográfico do Sul global na conformação de seu pensamento filosófico, explorando como sua trajetória e vivências se entrelaçam com as questões que permeiam sua obra. Nossa hipótese é que a experiência de um intelectual brasileiro, com uma formação que transita entre o local e o global, e imerso em uma realidade marcada por desigualdades sociais imprime em sua filosofia uma perspectiva crítica que busca a emancipação da lógica de dominação. A justificativa para esta investigação reside na necessidade de reconhecer e valorizar as contribuições originais de pensadores do Sul global para o campo da filosofia. Para tanto, este ensaio desenvolverá a relação entre o lugar de origem de Manfredo de Oliveira e a gênese de seu fazer filosófico, rastreando as influências de sua trajetória formativa e do contexto cultural brasileiro em suas ideias. Em seguida, apresenta a exposição de alguns problemas filosóficos centrais por ele tratados, com o intuito de identificar as marcas de sua perspectiva latino-americana. Por fim, espera-se apresentar a originalidade de seu pensamento e sua relevância para a filosofia em sentido amplo.

**Palavras-chave:** Alienação. Emancipação. Racionalidade. Alteridade. Filosofia latino-americana.

## Manfredo de Oliveira's emancipatory philosophy in Latin America: a radical critique of domination

## ABSTRACT

This essay focuses on the philosophy of Manfredo de Oliveira (1941), seeking to identify the elements that singularize him as a Latin American thinker. The objective of this analysis is to investigate the influence of the political, cultural, and geographical context of the Global South on the shaping of his philosophical thought, exploring how his trajectory and experiences intertwine with the questions that permeate his work. Our hypothesis is that the experience of a Brazilian intellectual, with a formation that moves between the local and the global, and immersed in a reality marked by social inequalities, imprints upon his philosophy a critical perspective that seeks emancipation from the logic of domination. The justification for this investigation lies in the necessity of recognizing and valuing the original contributions of thinkers from the Global South to the field of philosophy. To this end, this essay will develop the relationship between Manfredo de Oliveira's place of origin and the genesis of his philosophical endeavor, tracing the influences of his formative trajectory and the Brazilian cultural context on his ideas. Following that, it presents the exposition of some central philosophical problems addressed by him, with the aim of identifying the marks of his Latin American perspective. Finally, it is hoped to present the originality of his thought and its relevance to philosophy in a broad sense.

**Keywords:** Alienation. Emancipation. Rationality. Otherness. Latin American Philosophy.

A filosofia emancipadora de Manfredo de Oliveira na América Latina: crítica radical à dominação

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 21, n. 1, 2025

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: valdirdrummer@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2034368895205414>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3606-3655>.

\*\* Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: karoliny.costa@aluno.uece.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0076145982662266>.

## 1 Considerações preliminares

Se tempo e território são dados que não podem ser sumariamente desconsiderados ao interpretar uma filosofia, que elementos distinguem Manfredo de Oliveira (1941) como um pensador latino-americano? Tal questão enseja uma perspectiva interpretativa que pode contribuir para revelar um aspecto certamente relevante para compreender a sua obra, mas que parece estar presente de modo sutil. Em outras palavras, trata-se de questionar em que medida o contexto político e cultural do sul global influenciou na sua forma de pensar. Em vista de tal objetivo, este ensaio consistirá numa tentativa de compreender como, em Manfredo de Oliveira, se desenha a trama da relação entre seu lugar de origem e o seu fazer filosófico, seguida de uma exposição dos problemas filosóficos por ele tratados. A conclusão anseia apresentar a originalidade do pensamento de Manfredo de Oliveira, e, portanto, a sua contribuição para a filosofia em sentido amplo. Tal procedimento também possibilita refletir sobre os desdobramentos de ser um pensador autoral – sobretudo brasileiro – numa disciplina predominantemente europeia.

## 2 Desenvolvimento

A trajetória formativa de Manfredo de Oliveira começa ainda na sua cidade natal, Limoeiro do Norte, e culmina no continente europeu, passando pela Itália e pela Alemanha. Retorna ao Brasil em 1972 para lecionar na Universidade Federal do Ceará. Em entrevista, afirmou que um dos elementos do seu pensamento consiste na concepção de *historicidade* das suas pesquisas da filosofia alemã – de um lado, da filosofia heideggeriana e por outro, pelos pensadores frankfurtianos (Oliveira, 1994, p. 19). E quando questionado sobre o choque cultural de viver em um país tão distante, revela ter adotado a atitude de se “abrir e ser capaz de acolher o que é bom” (Oliveira, 1994, p. 22). Esta atitude pode ser considerada como simples expressão da personalidade de Manfredo de Oliveira.

Contudo, esta postura pode estar relacionada também com a especificidade da cultura brasileira ao lidar com a *alteridade*. Trata-se, pois, de um “sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si” (Andrade, 1970, p. 141). Segundo Oswald de Andrade, no Brasil a relação com o outro é perpassada pela lógica da *antropofagia* na qual “só

me interessa o que não é meu” (Andrade, 1970, p.13). Ela também é comunhão que “traz em si a imanência do perigo e produz a solidariedade social que se define em alteridade” (Andrade, 1973, p. 143). Diferente da *polidez* característica da civilização europeia, a cultura brasileira seria detentora de uma *cordialidade* que se origina da cultura matriarcal dos povos originários. Esta cordialidade imprime no agir ético uma profunda empatia na qual prevalece um forte senso de comunidade. Em Oswald, o *cuidado* da filosofia heideggeriana seria um retorno a uma racionalidade matriarcal (Andrade, 1973, p. 144). O cuidado (*sorge*) é a estrutura fundamental do homem como ser no mundo de modo que a “temporalidade se manifesta como fundamento ontológico desta estrutura do ser homem” (Oliveira, 1974, p. 43). Ao ser apropriado pela filosofia de Manfredo de Oliveira, o cuidado *heideggeriano* se traduz na abertura para o mundo e se expressa de uma certa perspectiva. Isto é, reflete um lugar no tempo e no espaço que determina o seu *fazer filosófico*:

Se eu entendo a Filosofia como uma revisão radical da vida, ela tem compromisso com a vida e a minha vida não era na Alemanha, era aqui. Eu não poderia estudar uma filosofia descompromissada com a humanidade. E o homem com o qual eu estava comprometido era o homem das minhas raízes (Oliveira, 1994, p. 22).

Neste trecho, Manfredo de Oliveira desvela um princípio determinante de sua filosofia que está presente implicitamente. Não se trata de objetar o caráter essencialmente teórico do seu pensamento, mas de indicar o reconhecimento de que este lugar é o *nordeste brasileiro*. Este ponto de partida é determinante para muitos aspectos do seu pensamento. Um deles, como se pode notar, está diretamente relacionado com a essência da filosofia e do filósofo. Diante de uma realidade profundamente marcada pelas desigualdades sociais, o filósofo não pode assumir outra postura a não ser aquela de permanecer coerente com suas ideias e as suas práticas (Oliveira, 1994, p. 23). Não se trata, pois, de um pensamento patriarcal em que a teoria negligencia a realidade, mas de um pensamento matriarcal em que a abertura para o mundo ocorre a partir do *nordeste brasileiro*.

A radical revisão da vida que a filosofia propõe, para Manfredo de Oliveira, encontra o seu sentido mais profundo no compromisso com a transformação da sua própria realidade social. Ao refletir sobre os desafios de pensar a ética no final do século XX, ele argumenta que não se pode pensar sem considerar problemas atuais:

[...] como fica a nossa responsabilidade em relação à migração e ao asilo, hoje cada vez mais frequentes? Ou, em que medida somos responsáveis pelo empobrecimento do Terceiro Mundo? [...] Não tem a natureza também “direitos” ou ela se reduz como pensa a modernidade a ser uma matéria-prima de nossas intervenções? Como enfrentaremos hoje o problema do racismo, do sexismo ou o problema dos deficientes físicos e mentais? (Oliveira, 1995, p. 7-8).

Apenas um filósofo plenamente consciente do seu lugar no mundo e da função que a filosofia possui pode afirmar que: “Talvez seja muito pouco o que o filósofo tem a dizer, mas indispensável para abrir o horizonte de um discurso sensato sobre as questões que põem em jogo o sentido do próprio ser do homem no mundo” (Oliveira, 1995, p. 9). Neste caso, é importante notar o reconhecimento e a adoção do dever do filósofo de “assumir atitudes concretas dentro da vida” (Oliveira, 1994, p. 23). De tal modo, Manfredo de Oliveira refletiu sobre a realidade brasileira, tematizando a totalidade o seu sentido<sup>1</sup>, tal como defendeu ser o método adequado em filosofia. O que implica, segundo ele, reconhecer a liberdade em três níveis.

O primeiro concerne ao reconhecimento de um *outro subalterno das classes oprimidas*: este outro é alienado da sua humanidade em vista da estrutura de exploração que sofre no sistema produtivo e goza de pouquíssimos direitos. O reconhecimento deste outro equivale a “suspensão da sua opressão e a reordenação dos fins da sociedade” (Oliveira, 1993a, p. 111). Esta estruturação é tão radical quando se trata do Brasil, especialmente ao se considerar que ele também produz um *outro regionalmente marginalizado*. O Nordeste padece de tal condição pois “funciona economicamente não em função da satisfação de suas próprias necessidades, mas como periferia dos grandes centros de produção do país” (Oliveira, 1993a, p. 111). Sendo urgente a supressão desta dependência, que numa escala global também ocorre num *outro internacionalmente dependente*, sendo o Brasil a periferia dos grandes blocos hegemônicos econômicos do mundo (Oliveira, 1993a, p. 112).

A tese de Manfredo de Oliveira em que define no Brasil a permanência de três tipos de alteridades em que a liberdade é de algum modo suprimida (*outro marginalizado, outro regionalmente marginalizado e outro internacionalmente dependente*) são, segundo o nosso entendimento, a expressão de uma racionalidade

---

<sup>1</sup> Segundo Felipe Bezerra de Castro Oliveira, em Manfredo de Oliveira a compreensão da totalidade da realidade emerge da relação sujeito-objeto, onde ambos são condicionados mutuamente. Consequentemente, conhecimento e sujeito humano possuem historicidade, e a visão de mundo é articulada sob uma perspectiva (Oliveira, 2020, p. 210).

anticolonial. Tal racionalidade apresenta um duplo aspecto da filosofia de Manfredo de Oliveira.

O primeiro é que se trata de um filósofo para o qual o seu contexto histórico e social é imprescindível para a sua atividade. O segundo, é que ele o faz rigorosamente por intermédio de uma linguagem que considera apropriada para a filosofia enquanto tal. Por isso, o próximo tópico avança nessa direção ao considerar as reflexões de Manfredo de Oliveira sobre a filosofia. E assim, avançamos para o segundo momento deste procedimento. Como o filósofo deve atuar num mundo em que a alienação da liberdade, da própria humanidade, é experimentada em diferentes níveis? Como o filósofo deve superar estas contradições e assumir o imperativo ético sugerido por Manfredo de Oliveira de assumir atitudes concretas no mundo da vida? Em vista de tal questionamento, Manfredo de Oliveira refletiu sobre o papel da própria filosofia no mundo contemporâneo.

Para ele, o filósofo deve assumir atitudes concretas diante da vida num mundo no qual o ser humano passou a ter a sua existência gravemente imbricada com a ciência e a técnica. Apesar do notável avanço científico, a racionalidade também acabou se tornando uma fonte de discordância (Oliveira, 2008, p.10-16). Se a razão pressupõe algum acordo, o filósofo se encontra numa situação desfavorável: “há algum lugar ainda para um saber responsável, que esteja além das ciências?” (Oliveira, 1989, p. 166). Tal questionamento se faz necessário por partir de uma forma de sociedade que determinou seu modo vida com base na racionalidade científico-tecnológica, ou seja, que trata a natureza como um *outro desigual* porquanto ela é *dominada* em vez de *cuidada*. O desenvolvimento tecnológico e científico impactou na forma dos seres humanos pensarem, sentirem e agirem, e isto se reflete na pluralidade de opiniões e nas divergências éticas e políticas (Oliveira, 1989, p. 165-167).

A sociedade tecno-científica é regida pelos padrões de racionalidade das ciências naturais e das ciências especializadas, e assim, explica Manfredo de Oliveira, aquilo que é especificamente humano é desvalorizado diante da predominância desta forma de racionalidade (Oliveira, 2010, p. 39). O avanço nesta direção se revela nas diversas formas de dominação e nestas persiste a alienação do sentido e da liberdade. Por isso, a filosofia deve, no contexto de dominação da natureza e dos homens no capitalismo, buscar identificar as possibilidades de emancipação social e os seus

obstáculos (Oliveira, 2012, p. 207). Isto é possível porque ao homem é viável “abrir o espaço da história como o possível lugar de sua realização” (Oliveira, 1997, p. 9).

Logo, se o homem hoje sofre as consequências da lógica da dominação econômica e da racionalidade técnica, ele ainda tem a capacidade para alargar o seu horizonte. Em outras palavras, se por um lado a humanidade é afetada pelo individualismo e por práticas de consumo, ela também demonstra uma consciência ética em vista da dignidade humana (Oliveira, 1993a, p. 78). Com isso, torna-se necessário se contrapor a ideia de que razão está “a serviço da dominação sobre a natureza e sobre os homens, acarretando, assim, uma repressão cada vez mais intensa” (Oliveira, 1993a, p. 89). Esta repressão se encontra inclusive na natureza, que é tida como uma fonte de recursos em benefício único e exclusivo da humanidade. Por fim, trata-se de uma racionalidade que não é emancipadora, prevalecendo a lógica da dominação a partir da modernidade em que a “racionalidade tornou-se sinônimo de instrumentalização” (Oliveira, 1993a, p. 93). Manfredo identifica no horizonte de emancipação do homem e da natureza que, na atualidade, a lógica de dominação é contraposta pela consciência de que tudo que é no mundo possui relevância, isto é, valor (Oliveira, 1993a, p. 124).

Em Manfredo de Oliveira, nota-se uma contraposição da lógica de dominação, que se apresenta no âmbito econômico e técnico-científico. Na mesma linha, Kopenawa argumenta a partir da *sabedoria* do povo Yanomami ao afirmar que o meio-ambiente precisa ser cuidado, igualando a sua importância à da vida humana – que não é superior à natureza e, inclusive, depende dela: “Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela!” (Kopenawa, 2010, p. 468). Para Kopenawa, o “povo da mercadoria” é este que age apenas em favor dos seus próprios interesses e não tem uma convivência com a natureza, reduzida ao lugar de exploração (Kopenawa, 2010, p.407). Engana-se a ciência ao considerar o homem como espécime individual e que considera os seus interesses singulares como se fossem valores éticos fundamentais (Oliveira, 1993a, p. 126). Deste modo, o filósofo deve se contrapor à tecnicização das relações humanas, fazendo da filosofia “uma palavra voltada para o encontro e o reconhecimento” (Oliveira, 1993b, p. 139).

Dessa maneira, é possível ver que na argumentação de Manfredo há uma busca pela emancipação ao criticar o vínculo de dominância do homem sobre o homem e sobre a vida, que se manifesta tanto na exploração econômica quanto na

objetificação da natureza pela racionalidade técnico-científica. Pois, conforme escreveu: “modernamente, o homem se contrapõe radicalmente ao cosmos considerando-o apenas instrumento de sua autorrealização” (Oliveira, 1989, p. 164). É possível identificar um ideal comum de humanidade no qual o homem não pode ser a única espécie que prevalece no mundo.

Assim, a sua filosofia se aproxima da sabedoria dos povos ancestrais. E talvez, por esta possibilidade de aproximação, a filosofia se distingue das ciências ao propor uma crítica radical tanto da racionalidade quanto da razão histórica. É a filosofia que é “a atividade espiritual que tem como tarefa mostrar a verdade da experiência. Ela se liga a todas as formas de experiência humana, científica ou pré-científica” (Oliveira, 1989, p. 162).

Para tanto, a prática da argumentação é imprescindível para o *fazer filosófico*. É ela que torna possível revelar o que é o ser humano na sua busca por respostas quanto a sua própria identidade e o seu lugar no mundo. O ser humano “é aberto a todo e qualquer estímulo, tudo pode ter significação para ele” (2012, p. 181). *Argumentar* é a prática fundamental do ser humano virtualmente ilimitada pois o homem “nomeia, conceitua, objetiva, distingue seus objetos em partes e elementos, os sintetiza e, dessa forma, se contrapõe a tudo, situando-se na esfera da universalidade” (Oliveira, 2012, p. 182). Em favor da esfera da universalidade, Manfredo de Oliveira recusa o perspectivismo da pós-modernidade, em que não há unidade interna e nem centralidade (Oliveira, 2012, p. 155).

Para Manfredo de Oliveira, a linguagem humana é uma instância universal em que os seres humanos se movem, podendo refletir de modo a gradativamente transitar da dimensão do particular para a totalidade: “o ser da subjetividade se revela coextensivo com o ser em seu todo, inserido no todo, determinado pelo todo” (Oliveira, 2012, p. 184). Na ausência de uma cultura universalista e a difusão do individualismo, prevalece o caráter unidimensional da ciência particular (Oliveira, 1989, p. 146). Em outras palavras, há uma precarização na forma do homem ver o mundo e pensar a sua forma de se relacionar com o *outro* e a *natureza*. Neste contexto, apenas a filosofia pode, através do seu modo de operar, que é essencialmente reflexivo, pensar em alternativas para que a técnica e a ciência possam ser humanizadas.

### 3 Considerações Finais

Enquanto pensador latino-americano, se destaca no pensamento de Manfredo de Oliveira uma preocupação com as condições políticas e sociais do Brasil e do Sul global. Neste sentido, este texto buscou reconhecer o caráter distintivo do seu pensamento, partindo da sua partida do Ceará para a Europa e ao retornar, destacando seu filosofar comprometido com a história do seu lugar de origem. Também ousamos identificar aspectos da filosofia de Manfredo de Oliveira que podem estar relacionados com a cultura brasileira, como a crítica à dominação como herança de uma racionalidade matriarcal, presente nos povos originários. Ao indicar os limites da racionalidade técnico-científica para pensar as problemáticas éticas e sociais que se apresentam no mundo contemporâneo, Manfredo de Oliveira alinha-se a uma busca por emancipação da lógica de dominação presente no capitalismo, de modo que sua filosofia se aproxima da sabedoria ancestral ao valorizar o cuidado e a socialização em contraposição ao mundo instrumental e individualista. A sua recusa do perspectivismo pós-moderno em favor da busca da universalidade reafirma a filosofia como uma disciplina fundamental para compreender as perplexidades atuais no contexto do sul global. Deste modo, buscamos apresentar que a filosofia de Manfredo de Oliveira não é descontextualizada, por se tratar de um filósofo que expressa uma racionalidade anticolonial ao criticar a razão instrumental e tratar da importância da natureza diante da exploração capitalista. E neste contexto, Manfredo de Oliveira convida os seus conterrâneos a filosofarem ao argumentar que a filosofia é para questionar a realidade, buscar a emancipação e humanizar a técnica e a ciência.

### Referências

KOPENAWA, D. A. B. **A queda do céu** – Palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

OLIVEIRA, M. A. de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Subjetividade e Inversão Teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, F. B. de C. Critérios e componentes de uma teoria filosófica, segundo Manfredo Oliveira. **Occursus - Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 200–212, jan./jun. 2024.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993a.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993b.

OLIVEIRA, M. A. de. Manfredo Oliveira prova que já é possível filosofar em Português. Entrevista concedida a Cláudia Monteiro, Ethel de Paula, Francineide Martins, Liana Farias e Marília Aguiar. **Revista Entrevista**, Fortaleza, p. 18-29, set./1994.



Samuel Santos de Souza\*

## RESUMO

A possibilidade de conhecer a natureza divina é, desde a antiguidade clássica, uma questão presente no pensamento filosófico ocidental. Com efeito, uma instanciação disso pode ser observada quando Duns Scotus, na solução da primeira parte do prólogo de sua *Ordinatio*, propõe-se a avaliar em que sentido a teologia pode ser considerada um conhecimento sobrenatural. Ao fazê-lo, o Doutor Sutil não apenas executa uma interessante distinção semântica, mas também apresenta uma determinada perspectiva gnosiológica que justifica a possibilidade de uma teologia revelada. Tendo isso em vista, o presente artigo propõe-se a explanar sobre a distinção que Scotus faz sobre os dois modos de se predicar “supernaturalis” de um conhecimento. Observar-se-á como Scotus, ao colocar-se ao lado dos teólogos na controvérsia epistemológica com os filósofos, conclui que a graça da revelação possibilita ao peregrino transcender os limites naturais do seu conhecimento.

**Palavras-chave:** Duns Scotus. Gnosiologia. Supernaturalis. Revelação.

## Apprehending the divinity: the possibility of Revealed Theology in the prologue of Duns Scotus' *Ordinatio*

## ABSTRACT

The possibility of knowing the divine nature has been an issue in Western philosophical thought since classical antiquity. In fact, an instantiation of this can be observed when Duns Scotus, in the solution to the first part of the prologue to his *Ordinatio*, sets out to analyze in what sense theology can be considered a supernatural knowledge. In doing so, the Subtle Doctor not only makes an interesting semantic distinction but also presents a certain gnoseological perspective that justifies the possibility of a revealed theology. With this in mind, this article sets out to explain Scotus' distinction between the two ways of predicating “supernaturalis” of some knowledge. It will be observed how Scotus, in siding with the theologians in the epistemological controversy with the philosophers, concludes that the grace of revelation enables the pilgrim to transcend the natural limits of his knowledge.

**Keywords:** Duns Scotus. Gnosiology. Supernaturalis. Revelation.

# Apreendendo a divindade: a possibilidade da Teologia Revelada no prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 21, n. 1, 2025

\* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pesquisador do Laboratório de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição - Zétesis. Email: samuelde.souza120@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/454520675555918>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-8317-8088>.

## Introdução

A discussão acerca do conhecimento humano não pode prescindir da tensão entre a gnosiologia e a epistemologia. Afinal, parece que há uma subalternação entre as faculdades intelectuais e o que pode ser conhecido. Isso significa que os limites do saber estão predeterminados a permanecerem dentro das fronteiras estabelecidas pelo modo “como” conhecemos. Ora, na epistemologia aristotélica clássica, o “como conhecemos” se fundamenta na relação entre a sensibilidade e as faculdades intelectuais. Com efeito, segundo essa tradição filosófica, a apreensão intelectual se inicia a partir da figuração da imagem sensível de um objeto que tenha afetado a sensibilidade do sujeito. Essa imagem sensível — ou fantasma (*phantasma*) —, torna-se objeto de operação do intelecto agente, que, por sua vez, abstrai dela os universais inteligíveis. Após isso, o intelecto agente imprime no intelecto possível a espécie inteligível, de modo que, nessa potência receptiva, possa-se produzir os conceitos pelos quais há pensamento. Sendo assim, tudo que nos é conhecível, seja um objeto sensível ou inteligível, depende desse processo abstracionista.

Ocorre que, diante dessa conclusão, parece que todo conhecimento possível acerca de Deus seria determinado pelo que há de comum entre Ele e as criaturas. De fato, a possibilidade de inteligibilidade de um objeto não-sensível está fundamentada na sua demonstrabilidade a partir do sensível. Com isso, tudo que é possível apreender de uma natureza inteligível, como é o caso de Deus, é aquilo que Lhe é genérico ou comum com outros seres. O que é próprio à divindade *per se*, permaneceria, assim, epistemologicamente inacessível ao homem. Em outros termos, deve-se afirmar a possibilidade de se conhecer a existência de Deus, bem como de certos predicados que podemos a Ele atribuir com base nas criaturas, mas, um conhecimento da divindade em sua singularidade, naquilo que Lhe é exclusivo, seria impossível. Decerto, na filosofia de Aristóteles<sup>1</sup>, é racionalmente demonstrável a existência de um Primeiro Motor que iniciou todo o movimento causal do cosmos. Esse argumento do Primeiro Motor, de acordo com filósofos posteriores que seguiram a perspectiva aristotélica, seria a demonstração racional da existência de Deus.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. *Metafísica* XII em Aristóteles (2015).

<sup>2</sup> A fim de encontrar exemplos dessa recepção em tradições distintas do período medieval, Cf. *Guia* II em Maimônides (2018), e *Summa theol.* I, q. 2, a. 3, co., especialmente a via do movimento, em paralelo com Aristóteles, em Tomás de Aquino (2021).

Contudo, não há nada nessa prova que se possa utilizar como material a partir da qual a verdade de proposições teológicas como, por exemplo, “Deus é trino” ou “Deus pode assumir a natureza humana” se deixaria derivar.

Diante desse problema, o teólogo franciscano João Duns Scotus (1265/6-1308), na primeira parte do prólogo de sua *Ordinatio*, dedica-se a mostrar tanto a necessidade quanto a possibilidade de uma ciência estritamente teológica, ou seja, que verse sobre Deus *em si mesmo*, ao levantar a questão “Se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina que seja inspirada de modo sobrenatural”. Nessa questão, Scotus apresenta “a controvérsia entre filósofos e teólogos” (Duns Scotus, 2003, p. 231, n. 5)<sup>3</sup>. A disputa deve-se ao fato de os filósofos negarem qualquer necessidade de aperfeiçoamento da natureza humana por parte de algo sobrenatural. Para eles, os recursos que se podem por natureza conhecer já garantem que podemos alcançar todo conhecimento que precisamos para a nossa plena realização. Os teólogos, por outro lado, afirmam que o apelo ao que podemos por natureza apreender é insuficiente, de forma que precisamos de um aperfeiçoamento sobrenatural provido da graça de Deus para que se atualize nosso estado de perfeição.

É possível observar nessa disputa duas posturas opostas com relação à cognoscibilidade de Deus. Afinal, se pela razão natural, mediante a abstração do sensível, o homem é capaz de demonstrar a existência da divindade, segue-se uma das duas opções: a natureza de Deus coincide plenamente com o que pode ser conhecido naturalmente ou algo próprio da natureza de Deus permaneceria incognoscível. Em outras palavras, ou adota-se uma epistemologia teológica naturalista, ou adota-se uma epistemologia teológica revelacionista. Enquanto a posição naturalista defende que tudo que há para se saber acerca de Deus pode ser conhecido com base na sensibilidade e à luz da razão natural, a revelacionista, por sua vez, postula que os atributos próprios da natureza divina transcendem o que é naturalmente cognoscível e, por isso, precisam ser revelados ao homem. Assim, a posição dos filósofos naquela controvérsia, tendo em vista suas declarações com respeito à suficiência da razão natural, desemboca naquele naturalismo

---

<sup>3</sup> Daqui em diante, as citações em português da referida tradução realizada por Roberto Hofmeister Pich serão acompanhadas, em notas, dos trechos em latim de acordo com a edição da *Opera omnia* I, 1950.

epistemológico. Os teólogos, ao contrário, na medida em que negam essa suficiência, sustentam uma teologia revelacionista.

Diante dessa disputa, Duns Scotus coloca-se a favor dos teólogos, afirmando a necessidade de que haja um “conhecimento sobrenatural” transmitido por Deus aos seres humanos, i.e., uma “revelação”. A fim de apresentar sua posição, o Doutor Sutil divide a questão supracitada em duas partes. Na primeira, ele compila os argumentos levantados pelos filósofos e pelos teólogos. Mais que isso, ele apresenta instâncias de filósofos contra os teólogos, e responde a essas objeções, demonstrando como elas não se seguem. Em seguida, na segunda parte, Scotus apresenta sua solução à questão. Essa solução dá-se concretamente como uma explicação semântica acerca do funcionamento do atributo “sobrenatural” (*supernaturalis*) enquanto predicado da noção de “conhecimento”. Segundo ele, “sobrenatural” não é um termo unívoco e tem, de fato, dois sentidos distintos. Em sua resposta, ele propõe-se a apresentar essas duas acepções, a fim de que a questão sobre a necessidade de uma doutrina sobrenaturalmente inspirada possa ser mais bem compreendida e respondida.

O presente trabalho visa responder a seguinte questão: como se deve compreender os dois modos pelos quais, segundo Scotus, “sobrenatural” pode ser predicado de “conhecimento”, de maneira que um “conhecimento sobrenatural” possa ser considerado uma “revelação”? Para isso, primeiramente, expor-se-á os argumentos escotistas a favor de um primeiro sentido pelo qual um saber pode ser dito “sobrenatural”. Ver-se-á como esse primeiro modo de predicação implica um conhecimento que pode ser chamado de “revelação” porque é um conhecimento derivado de uma relação causal entre o intelecto possível e um agente sobrenatural, ou seja, um agente que não é nem a imagem sensível nem o intelecto agente. Em seguida, apresentar-se-á o segundo sentido de “*supernaturalis*”, que se predica de “conhecimento” quando um objeto sobrenatural é substituído por um objeto-suplente cuja *ratio* faz com que se tornem evidentes juízos acerca da natureza daquele objeto sobrenatural que, doutra maneira, não poderiam ser assentidos no presente estado. Por fim, comparar-se-á os dois modos de predicação. Com isso, pretende-se esclarecer como a distinção semântica realizada por Duns Scotus apresenta uma perspectiva sobre o estado cognitivo humano que fundamenta a possibilidade de se haver, nessa vida, uma ciência teológica revelada.

### A primeira predicação de “*supernaturalis*”

Na primeira parte da questão aqui tratada, Duns Scotus manifesta ter concordado, ao menos em termos gerais<sup>4</sup>, com as soluções apresentadas pelos teólogos com respeito à necessidade de uma doutrina inspirada de modo sobrenatural. Diante desse quadro de concordância, que tipo de contribuição própria ao debate ele poderia oferecer? Pode parecer estranho à primeira vista, mas Scotus pensa que seria útil no contexto realizar uma análise semântica: ele inicia o segundo artigo distinguindo em que sentido o termo “sobrenatural” deve ser compreendido enquanto predicado de “conhecimento”.

A fim de realizar essa tarefa, ele inicia estabelecendo uma disjunção entre os modos de comparações possíveis de uma potência receptiva: “A potência receptiva, pois, é comparada ao ato que recebe, ou ao agente do qual recebe [o ato]” (Duns Scotus, *op. cit.*, p. 261)<sup>5</sup>. Com isso, Scotus está reconhecendo que, ao focarmos uma relação na qual um de seus polos seja uma potência receptiva, o outro polo da relação será: (i) uma forma que atualiza a potência ou (ii) um agente que atua enquanto causa eficiente dessa atualização. Ora, ao analisar-se o primeiro membro da disjunção, segue-se que a relação com essa forma ou é natural ou violenta ou neutra. O determinante por trás desses três termos, tomados como relacionais<sup>6</sup>, consiste na *inclinação natural* da potência receptiva: se ser atualizada por aquela forma ocorre *segundo a inclinação* da potência receptiva, então o ato de atualização é considerado natural; se tal atualização é *contrária à inclinação*, então o ato será considerado violento; se a atualização não é nem oposta nem segundo a inclinação, mas *indiferente*, então será considerado neutro. Logo, vê-se que, com respeito a esse modo de comparação, não há nenhuma sobrenaturalidade: não cabe à atualização de nenhuma forma o predicado “sobrenatural”, mas apenas “natural”, “violento” ou “neutro”, de acordo com a inclinação da potência receptiva.

<sup>4</sup> Vale ressaltar que o próprio Scotus apresenta uma ressalva com respeito à afirmação de que a teologia é uma doutrina necessária. Essa ressalva se fundamenta em sua posição a favor da contingência da história da salvação, tendo em vista a distinção entre a *potentia absoluta* e a *potentia ordinata* de Deus. Cf. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 54-56. Para uma excelente explanação desse ponto, cf. Pich (2003, p. 143-148).

<sup>5</sup> *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 57: “*Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit.*”

<sup>6</sup> Adoto aqui a expressão cunhada por Pich (2003, p. 152).

Diante disso, pode-se seguir com a investigação sobre o segundo modo de comparação da disjunção principal, a saber, a comparação da potência receptiva com (ii), o agente que atua enquanto causa eficiente da atualização. Nesse caso, Scotus diz que o agente é ou “apto a imprimir naturalmente tal forma” na potência receptiva ou o *agens* “não é naturalmente capaz de imprimir aquela forma” (Duns Scotus, *loc. cit.*)<sup>7</sup>. Essas expressões significam que há duas possibilidades na comparação entre um agente e uma potência receptiva, a saber, ou o agente, em sua própria natureza, é um princípio movente natural do paciente ou não é. Ora, caso seja, obviamente, há naturalidade na relação. Contudo, se o agente não é um princípio movente natural da potência receptiva, então há sobrenaturalidade nessa comparação. Encontra-se, portanto, nesse segundo membro da disjunção, o primeiro sentido pelo qual predica-se “*supernaturalis*” de uma forma impressa na potência receptiva: a forma é “sobrenatural” – e causará uma impressão que se pode igualmente chamar de “sobrenatural” – porque o agente que a causa transcende os limites naturais de atualização da potência receptiva, sendo uma causa eficiente distinta das que naturalmente operam naquele paciente. Em suma, “o que nos leva a falar de sobrenatural é a relação da potência receptiva com o agente, e não a relação da potência receptiva com a forma recebida” (Berceville, 2004, p. 570, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Tendo em vista essa distinção, Scotus é capaz de aplicá-la ao propósito da questão, determinando o primeiro sentido pelo qual um “conhecimento” é dito como “sobrenatural”. Com efeito, ele argumenta que, no primeiro modo de comparação, ou seja, na relação comparativa entre a forma e a potência receptiva, pode-se inferir que o intelecto possível não possui nenhum conhecimento atualizável a ele que lhe seja sobrenatural. Afinal, ele “está naturalmente inclinado a todo e qualquer conhecimento” (Duns Scotus, *op. cit.*, p. 263)<sup>9</sup>. Isso fica evidente na medida em que, considerando o intelecto possível absolutamente, percebe-se que não há conhecimento que lhe seja violento ou neutro. De fato, sabe-se que:

[...] mesmo o mais sobrenatural de todos os conhecimentos, o da visão face a face de Deus na vida futura, reconhecidamente não faz violência para o

<sup>7</sup> *Ord.*, *loc. cit.*: “[...] agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, [...] agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum”.

<sup>8</sup> “[...] ce qui conduit à parler de naturel est le rapport de la puissance réceptrice à l’agent, et non pas le rapport de la puissance réceptrice à la forme reçue”.

<sup>9</sup> *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 60: “quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur”.

intelecto humano. Tampouco é algo no qual o intelecto é indiferente, como o olho é ao ultravioleta ou ao infravermelho (Wolter, 1951, p. 238, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Contudo, levando em conta aquele segundo modo de comparação, ou seja, a relação entre o agente que imprime a forma e a potência receptiva, deve-se considerar como um “conhecimento sobrenatural” qualquer verdade que seja assentida a partir da causação de um agente não-natural ao intelecto possível. Assim, havendo qualquer conhecimento que não seja efeito dos agentes naturais para o intelecto *pro statu isto*, então esse conhecimento é sobrenatural. Ora, de certo modo, Scotus parece ter reconhecido, em conformidade com a filosofia aristotélica, que:

[...] o intelecto possível foi destinado a obter o conhecimento através do intelecto agente e da percepção sensorial, de modo que apenas aquele conhecimento é natural, aquele que é impresso pelo intelecto agente e pela percepção sensorial. Esta é a maneira de receber o conhecimento natural no presente estado (Van der Laan, 1973, p. 72, tradução nossa)<sup>11</sup>.

De fato, o intelecto agente e as imagens sensíveis, enquanto agentes naturais, são suficientes para atualizar o intelecto possível em toda apreensão não-complexa, i.e., em toda formação de conhecimento conceitual<sup>12</sup>. Isso significa que o homem *pro statu isto* é naturalmente apto para formar, mediante o *phantasma* e o *intellectus agens*, os conceitos simples das coisas sensíveis. Mas, mais que isso: assim também se forma “todo conceito simples dos objetos não-sensíveis” (Pich, *op. cit.*, p. 169-170)<sup>13</sup>. O que se garante com isso é que não é necessário, mesmo no estado

<sup>10</sup> “[...] even the most supernatural of all knowledge, that of the face-to-face vision of God in life to come, admittedly does not do violence to the human intellect. Neither is it something to which the intellect is indifferent as the eye is to the ultra-violet or infra-red”.

<sup>11</sup> “[...] the possible intellect has been destined to obtain knowledge through the agent intellect and sense perception, so that only that knowledge is natural which is impressed by the agent intellect and the sense perception. This is the way of receiving natural knowledge in the present state”.

<sup>12</sup> Essa é a terminologia utilizada por A. B. Wolter na tradução de “incomplexi”. Cf. Wolter (*op. cit.*, p. 261).

<sup>13</sup> Aqui, o Doutor Sutil está trabalhando com um quadro conceitual fundamental para a compreensão de sua epistemologia e, também, de sua teologia natural: a relação entre dois tipos de conhecimentos, a saber, o conhecimento dos incomplexos e dos complexos (*incomplexum et complexum*). Por um lado, a partir de uma primeira operação intelectual, i. e., a simples apreensão (*simplex apprehensio*), forma-se no intelecto possível um determinado conceito simples, distintamente conhecido ou apenas confusamente. Por outro lado, em uma segunda operação intelectual, esses conceitos são “ligados” de maneira que se formam no intelecto um conhecimento constituído pela composição ou divisão desses termos-conceitos: compõem-se, desse modo, os juízos, i. e., as proposições.

Nesse instante da argumentação, Duns Scotus está apontando para o fato de que, na abstração dos objetos sensíveis, encontra-se tudo que é necessário para a formação de todos os conceitos simples e, por isso, é possível ter conhecimento conceitual inclusive acerca dos objetos imateriais. Afinal, é

gnosiológico do peregrino, que os não-complexos, ou seja, os conhecimentos conceituais, sejam sobrenaturalmente impressos por um agente outro além daqueles dois atores naturais<sup>14</sup>. Decerto, se basta a figuração da imagem sensível e a abstração do intelecto agente para toda e qualquer apreensão conceitual, é desnecessário que um agente sobrenatural produza no *homo viator* qualquer conceito.

Em sentido contrário, porém, o mesmo não pode ser afirmado de toda e qualquer verdade complexa, especialmente sobre os juízos determinantes que dizem respeito à *ratio in se* de um objeto sobrenatural. De fato, a partir das três razões principais dos teólogos apresentadas na primeira parte da questão, Scotus infere que o intelecto possível, no presente estado epistemológico, é incapaz de adquirir, através da ação exclusiva do intelecto agente e das imagens sensíveis, o conhecimento teológico encapsulado em muitos juízos que são ignorados em seus valores de verdade ou que são tidos como neutros pelo intelecto humano no presente estado<sup>15</sup>. É por isso que:

[...] para tomar conhecimento destas verdades, é necessário que elas se ponham manifestas ao homem de maneira sobrenatural, já que, mediante a ação exclusiva do intelecto agente e das imagens, o homem não é capaz de alcançá-las nem de ensiná-las a outro, precisamente pelo caráter neutro desse conhecimento (Troncoso, 2016, p. 461, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Chega-se, portanto, a um ponto chave tendo-se em vista o propósito da questão. A veracidade das proposições que, por exemplo, tratam da natureza de Deus

---

possível formar a partir das rationes generales abstraídas dos objetos sensíveis aqueles conceitos comuns que transcendem, não apenas a materialidade, como também as próprias categorias: o conceito de ente, de bonum, de infinitude e todos os outros transcendentais. Acontece que alguns conceitos não-contraditórios, por sua vez, podem ser sintetizados para formar conceitos de substâncias separadas. Por exemplo, a concepção de “anjo” possível ao peregrino é fruto da síntese de alguns conceitos simples como “substância”, “racional”, “imaterial” e “finita”. Desse modo, é possível formar naturalmente até mesmo conhecimento não-complexo de Deus pela síntese dos conceitos de “ente” e “infinito”. Vale ressaltar, contudo, que, sendo o conhecimento conceitual das substâncias imateriais formado pela síntese de conceitos comuns simples, os conceitos naturalmente formáveis delas não são distintamente conhecidos, mas apenas confusamente. Isso significa que há uma diferença, por exemplo, entre o conceito simples de “Deus”, que poderia ser conhecido a partir de uma intuição imediata de Sua essência singular — e, nesse sentido, seria um conceito simpliciter simplex, não “quebrável” em outros conceitos —, e o conceito de “ente infinito”, que é dito de Deus de um modo geral e que não abarca aquilo que lhe é próprio. Cf. uma explicação mais detida sobre esses pontos em Pich (*op. cit.*, p. 131-133; 168-173).

<sup>14</sup> Cf. *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 61.

<sup>15</sup> Cf. *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 62.

<sup>16</sup> “[...] para tomar conocimiento de dichas verdades, es necesario que se le pongan de manifesto al hombre de manera sobrenatural, ya que mediante la sola acción del intelecto agente y de las imágenes el hombre no es capaz de alcanzarlas ni de enseñarlas a otro, debido precisamente al carácter neutro de ese conocimiento”.

*em si* ou dos meios para a salvação do homem — enquanto juízos cuja verdade transcende aquilo que possa ser conhecido naturalmente —, necessariamente precisa ser evidenciada por algum agente distinto dos agentes que movem naturalmente o intelecto humano no presente estado, ou seja, outro que não o *intellectus agens* e o *phantasma*. Ora, como já visto, se houver um conhecimento causado por um agente inatural ao intelecto, pode-se afirmar que esse conhecimento é sobrenatural. Sendo assim, caso haja a transmissão da verdade dos juízos citados, então o conhecimento causado é “sobrenatural”. Afinal, se há a transmissão dessas verdades para o peregrino, então o agente dessa comunicação necessariamente tem de ser outro que não os agentes que movem naturalmente o intelecto humano no presente estado. Scotus conclui essa parte afirmando que a primeira transmissão que ocorreu destes juízos denomina-se “revelação”, a qual é, precisamente, um “conhecimento sobrenatural” na medida em seu agente não é um dos princípios motores naturais do intelecto possível *pro statu isto*. Vê-se, portanto, que esse modo de compreender “conhecimento sobrenatural” basta para que esse saber seja uma “revelação”<sup>17</sup>.

### **A segunda predicação de “*supernaturalis*”**

No subtópico anterior, fora apresentado uma primeira compreensão sobre o significado de se predicar ‘*supernaturalis*’ de um conhecimento. Decerto, viu-se que basta o agente ser sobrenatural ao intelecto possível para que se possa afirmar que o conhecimento causado é um “conhecimento sobrenatural”, i.e., uma “revelação”. Em suma, o primeiro modo de predicação “pode significar qualquer item ou corpo de conhecimento que é produzido em quem conhece por meios sobrenaturais” (Mann, 2013, p. 322). Todavia, segundo a análise escotista, esse primeiro modo de significação não esgota a totalidade semântica da ideia de sobrenaturalidade. Tendo isso em mente, Scotus propõe-se a continuar a investigação sobre os modos de predicação de “sobrenatural”.

Acrescenta-se, então, ao primeiro modo de pôr a sobrenaturalidade um segundo, a saber, que algo pode ser chamado sobrenatural quando “procede de um

<sup>17</sup> *Ord., loc. cit.*: “Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quis est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto”.

agente que toma o lugar de um objeto sobrenatural” (Duns Scotus, *op. cit.*, p. 264)<sup>18</sup>. Desse modo, é-se um conhecimento sobrenatural, se esse ato for causado por um agente que, de alguma maneira, substitua um objeto sobrenatural. Por sua vez, sempre que houver algum agente que cause na mente humana *pro statu isto* um conhecimento verdadeiro de proposições que dizem respeito a um objeto sobrenatural, de modo que esse conhecimento tornar-se-ia evidente na cognição do objeto sobrenatural sob sua razão própria (*sub propria ratione*), então esse agente é suplente do objeto sobrenatural. Diante dessas implicações, contudo, faz-se necessário explanar dois pontos obscuros no contexto: (a) o conhecimento *sub propria ratione* e (b) a causação do agente suplente.

Primeiramente, com respeito a (a), pode-se afirmar que esse conhecimento consiste naquela apreensão direta e evidente de um objeto na sua quiddidade singularizada, i.e., naquilo que ele propriamente é. Com efeito, o conhecimento *sub propria ratione* de um determinado objeto se refere ao que é “ou pode ser objeto do conhecimento sobre ele, de acordo com Scotus, porque dele é ontologicamente concebível” (Pich, *op. cit.*, p. 180, grifo do autor). Tome-se, por exemplo, o caso da essência de Deus. Ao considerá-la em sua singularidade essencial, há verdades como, “Deus é trino”, que só são conhecidas pela apreensão imediata da essência divina enquanto “esta essência”. Todavia, o peregrino não está apto a apreender a essência divina imediatamente. Por isso mesmo, essas proposições são-nos neutras, i.e., seus valores de verdade são indeterminados ao intelecto na medida em que sua verdade só pode ser notada pela intelecção de um objeto que nos é sobrenatural.

Diante disso, faz-se preciso algum meio pelo qual seja possível superar a neutralidade “para nós” dessas proposições. Entra-se aqui no ponto (b). Ora, um agente que é capaz de causar no intelecto verdades sobre um objeto sobrenatural “performa o papel do objeto, tal que este objeto somente será conhecido como objeto revelado e enquanto for revelado” (Van der Laan, *op. cit.*, p. 73, tradução nossa)<sup>19</sup>. Em outras palavras, o agente será formalmente suplente se ele se tornar um objeto que manifeste em sua *ratio* as verdades daquele objeto sobrenatural *sub propria*

<sup>18</sup> *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 63: “[...] quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis”.

<sup>19</sup> “[...] performs the role of the object, so that this object will be known only as revealed object and in so far it is revealed”.

*ratione*. Assim, o agente suplente é sincronicamente objeto. Nisso reside a suplência, a saber, na substituição epistemológica.

Todavia, como pode esse agente-objeto suplente causar conhecimento verdadeiro do objeto que é, segundo o estado cognitivo do *viatoris*, sobrenatural? Responde-se a isso que as verdades causadas pelo agente-objeto suplente são proposições compostas por termos gerais da linguagem natural. Afinal, o discurso estritamente teológico “é construído, como condição de sua inteligibilidade e num patamar anterior à questão de sua verdade, de elementos que nos são naturalmente significativos” (Guerizoli, 2010, p. 106). Esses elementos conceituais, por sua vez, são conhecíveis a partir das criaturas, sendo comuns tanto para as substâncias materiais quanto imateriais. Com isso, a distinção do conhecimento causado pelo agente-objeto suplente reside, portanto, não na natureza da linguagem, mas na revelação da veracidade daquelas proposições que seriam naturalmente neutras ao peregrino. De fato, caso essa revelação não utilizasse do quadro conceitual apreensível pelo peregrino a partir dos seus agentes cognitivos ordinários, i.e., o intelecto agente e os fantasmas, ele “traria conteúdos cuja inteligibilidade está além das condições de atividade do intelecto” (Pich, *op. cit.*, p. 185).

Tendo em vista isso, pode-se questionar se a performance do agente-objeto suplente é plenamente capaz de evidenciar as verdades sobre o objeto sobrenatural tal como seria na apreensão desse objeto *sub propria ratione*. Quanto a isso, o Doutor Sutil argumenta que a suplência do agente pode ser qualitativamente analisada. Suponha que o agente suplente causasse um conhecimento perfeitamente claro e evidente das verdades singulares do objeto sobrenatural tal como o objeto sobrenatural sob sua razão própria causaria. Disso se segue que ele substituiria perfeitamente o objeto sobrenatural. Ora, se algo vale para o superior, vale para o inferior virtualmente contido nele. Logo, mesmo que o conhecimento causado pelo agente não seja perfeito, ele, de fato, toma o lugar do objeto sobrenatural. Afinal, “por mais imperfeito que seja o conhecimento que ele causa, está virtualmente contido naquele perfeito, cuja causa seria o objeto em si conhecido” (Duns Scotus, *op. cit.*, p. 265)<sup>20</sup>. A causação do conhecimento realizada pelo agente-objeto, portanto, não

<sup>20</sup> *Ord, prol*, p. 1, q. un., n. 63: “Quod si ipsum agens causaret perfectam notitiam illarum veritatum qualem obiectum in se cognitum causaret, tunc perfecte suppleret vicem obiecti; pro quanto imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa”.

precisa ser perfeitamente evidente para que seja considerada substitutiva do objeto sobrenatural.

Em virtude dessas explicações, pode-se observar como é nesse segundo modo de compreensão da sobrenaturalidade que soluciona a questão. Com efeito, Scotus argumenta que a revelação de uma verdade estritamente teológica, como ‘Deus é trino’, causa na mente algum conhecimento, por mais obscuro que seja, que poderia ser evidentemente causado pelo objeto sobrenatural segundo sua razão própria, i.e., Deus enquanto “esta essência”<sup>21</sup>. Acontece que o agente desse conhecimento jamais poderia manifestar a veracidade desse juízo se, por hipótese, substituísse algum objeto inferior à essência divina. De fato, “nenhum [objeto inferior] tal inclui virtualmente algum conhecimento daquelas verdades, nem [um conhecimento] claro, ademais, nem obscuro” (Duns Scotus, *loc. cit.*)<sup>22</sup>. Em outras palavras, não há nada além da própria essência divina que inclua virtualmente a verdade quanto a triunidade da divindade. Portanto, faz-se necessário que o agente que revela um conhecimento estritamente teológico, mesmo que obscuro, substitua, de alguma maneira, a própria *ratio* da essência divina<sup>23</sup>. Logo, o conhecimento da teologia, no que se refere a singularidade de seu objeto propriamente dito, a saber, Deus enquanto “esta essência”, somente é epistemologicamente possível ao peregrino se houver um agente-objeto suplente que revele os juízos próprios acerca deste objeto sobrenatural.

Antes de prosseguirmos com a comparação e distinção entre os dois modos de sobrenaturalidade, vale ressaltar como essa conclusão escotista pressupõe que o agente suplente precisa *voluntariamente* tomar o lugar do objeto sobrenatural. Com efeito, o Doutor Sutil aponta para o fato de que o agente suplente toma o lugar do objeto sobrenatural para causar conhecimento, especialmente quando ele não puder causar alguma verdade senão tomando o lugar de algum objeto<sup>24</sup>. Desse modo, é o próprio agente que deve, *objetificando a si mesmo*, se revelar. Com isso, percebe-se

<sup>21</sup> Cf. *Ord, prol*, p. 3, q. 1-3., n. 167: “Concedo igitur quartum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia [...]”.

<sup>22</sup> *Ord, prol*, p. 1, q. un., n. 64: “[...] quia nullum tale virtualiter includit aliquam notitiam veritatum illarum, nec claram etiam nec obscuram”.

<sup>23</sup> *Ord., loc. cit.*: “igitur oportet quod in causando etiam illam obscuram suppleat aequaliter vicem obiecti supernaturalis”.

<sup>24</sup> Cf. *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 64: “[...] pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans supplet vicem obiecti, illius clarae notitiae causativi praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut supplens vicem alicuius obiecti”.

como esse modo de se compreender a sobrenaturalidade implica em uma “condescendência por parte da causa superior, que aceita não produzir um efeito natural adequado à sua natureza” (Boulinois, 1998, p. 44, tradução nossa)<sup>25</sup>. Nesse sentido, o revelador precisa *agir* em prol dos intelectos inferiores que são naturalmente incapazes de conhecê-lo, produzindo um efeito que não lhe é natural, mas livre. Assim, o ponto central que subjaz à solução de Scotus consiste no fato de que “Deus, em sua essência, só pode ser conhecido por sua *autorrevelação*” (Cross, 1999, p. 7, tradução nossa, grifo nosso)<sup>26</sup>. Em suma, é o próprio ente infinito que contingentemente revela a si próprio ao assumir alguma finitude, a fim de que as inteligências finitas possam apreender suas verdades. Logo, o conhecimento sobrenatural de Deus em si mesmo é, e só pode ser, uma *revelação voluntária*<sup>27</sup>.

### **As relações entre as duas predicções de “*supernaturalis*”**

A explanação realizada dos dois modos de se compreender a sobrenaturalidade da revelação permitiu-nos concluir que a expressão “conhecimento sobrenatural” pode significar, primeiramente, a impressão cognoscitiva realizada por um agente sobrenatural no intelecto possível, ou, alternativamente, pode significar “qualquer item ou corpo de conhecimento cujo conteúdo jamais poderia ter sido descoberto pelas operações naturais do intelecto humano sem auxílio, e, portanto, precisam ter sido instilados originalmente em algum ser humano por um agente sobrenatural” (Mann, *op. cit.*, p. 322-323). Ocorre que esses dois modos de se considerar a sobrenaturalidade tanto se distinguem quanto se assemelham. Em virtude disso, e na medida em que o contraste convém ao discernimento, Scotus propõe-se a delimitar as relações entre essas duas significações.

Primeiramente, o Doutor Sutil contrasta os dois modos de sobrenaturalidade a partir de um exemplo:

<sup>25</sup> “[...] condescendance de la part de la cause supérieure, qui accepte de ne pas produire un effet naturel adéquat à sa nature”.

<sup>26</sup> “God in his essence can only be known by his self-revelation”.

<sup>27</sup> Cf. *Ord.*, III, d. 3, p. 1, q. 1., n. 57: “Est ergo alia ratio huius conclusionis, videlicet quod Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci”.

Se um agente sobrenatural, por exemplo, causasse o conhecimento de um objeto natural, como se infundisse a geometria em alguém, este [conhecimento] seria sobrenatural pelo primeiro modo, não pelo segundo (isto é, em ambos os modos, porque o segundo infere o primeiro, embora não o contrário) (Duns Scotus, *op. cit.*, p. 265-266)<sup>28</sup>.

Pelo primeiro modo, portanto, seria possível que o agente sobrenatural causasse um conhecimento naturalmente alcançável pelo estado epistemológico do peregrino, como é o caso do exemplo tomado pelo Scotus: a geometria. Isso manifesta que algum conhecimento pode ser revelado e, com isso, manter seu caráter sobrenatural, ainda que a verdade da proposição revelada seja, por sua vez, conhecível a partir dos princípios causais naturais do intelecto possível no presente estado. Em suma, por esse primeiro modo, “conhecimento sobrenatural” pode ser predicado de “objetos que são conhecíveis naturalmente e sobrenaturalmente” (Van der Laan, *op. cit.*, p. 75, tradução nossa)<sup>29</sup> contanto que sejam conhecidos pela revelação de um agente sobrenatural.

No caso do segundo modo, ao contrário, isso não se dá. Afinal, na medida em que o agente-objeto suplente ocupa o lugar epistemológico de um objeto cuja razão própria é sobrenatural, ele imprime, portanto, apenas conhecimento que jamais poderia ser naturalmente apreendido. Pode-se dizer, com isso, que o segundo modo de predicação sempre é sobrenatural, tanto pelo conteúdo —, i.e., o objeto sobrenatural — quanto pelo revelador —, i.e., o agente suplente —. Ademais, como está exposto no trecho supracitado, afirmar que a transmissão de conhecimento não é possível no segundo modo é o mesmo que afirmar que ela não pode ocorrer aos dois modos sincronicamente, pois o segundo modo infere no primeiro. Decerto, como foi exposto anteriormente, um conhecimento ontologicamente próprio à uma substância superior a qualquer outro objeto inferior deve ser, voluntariamente, revelado pela própria entidade. Disso segue-se que o agente do conhecimento teológico, por exemplo, deve ser a própria divindade, que é por si sobrenatural. Assim, o conhecimento sobrenatural pelo segundo modo também é uma “revelação” tal como o primeiro, tendo em vista que o agente suplente é por si sobrenatural ao intelecto possível.

<sup>28</sup> *Ord, prol*, p. 1, q. un., n. 65: “Putá, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo, non secundo (hoc est a utroque modo, quia secundus infert primum licet non e converso)”.

<sup>29</sup> “[...] objects which are knowable naturally and supernaturally [...]”.

Contudo, analisando os dois modos com respeito à necessidade da revelação, Duns Scotus declara que:

Onde, porém, dá-se o primeiro [modo de conhecimento sobrenatural] tão somente, ali não é necessário que ele seja sobrenatural de modo que não possa ser obtido naturalmente, onde se dá o segundo modo, há necessidade de que seja obtido sobrenaturalmente, porque não pode ser obtido naturalmente (*op. cit.*, p. 266)<sup>30</sup>.

Tem-se, com isso, a explanação do porquê o segundo modo ter sido considerado pelo Scotus como aquele que soluciona a questão. Afinal, a disputa pela necessidade da doutrina inspirada sobrenaturalmente requer o discernimento de qual modo de sobrenaturalidade é, de fato, necessário. Ora, “se há um conhecimento que o intelecto pode alcançar de modo natural, não é necessário que o adquira por meio de um agente sobrenatural” (Troncoso, *op. cit.*, p. 462, tradução nossa)<sup>31</sup>. E, como foi exposto, pelo primeiro modo de predicação, pode-se obter conhecimentos que podem ser naturalmente apreendidos. Logo, nesses casos, não há necessidade do agente sobrenatural revelar aquele conhecimento. Assim, se não há necessidade do agente sobrenatural, então a necessidade de uma teologia alicerçada na revelação não pode ser determinada a partir desse primeiro modo.

Por outro lado, pelo segundo modo, na medida em que objeto do conhecimento é, na sua razão própria, sobrenatural para o presente estado cognitivo, segue-se a necessidade de que o conhecimento de suas propriedades singulares seja obtido por meios sobrenaturais. Desse modo, aquelas proposições próprias à *ratione propria* da primeira substância imaterial, como “Deus é trino” e “Deus pode assumir a natureza humana”, só podem receber assentimento do intelecto caso um agente revele essas verdades, assumindo o lugar daquela *ratio* divina. Ocorre que o agente revelador da teologia deve ser, por sua vez, a própria divindade. Decerto, o intelecto finito é incapaz de apreender o infinito em si. Tendo isso em vista, Deus, na sua infinita graça, revela-se finitamente em verdades proposicionais, a fim de que a neutralidade natural daqueles juízos seja superada no intelecto humano. Somente desse modo é possível

<sup>30</sup> *Ord.*, prol, p. 1, q. un., n. 65: “*Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest.*”

<sup>31</sup> “[...] si hay un conocimiento que el intelecto puede alcanzar de modo natural, no es necesario que lo adquiriera por medio de un agente sobrenatural”.

ao peregrino apreender as verdades que lhe são necessárias no plano histórico-salvífico. Nesse segundo modo de pregação, portanto, reside a necessidade de uma doutrina sobrenaturalmente inspirada, a saber, uma *teologia revelada*.

### Considerações Finais

Em razão do que foi exposto ao longo do trabalho, infere-se que a compreensão da pregação do conceito de “*supernaturalis*” é fundamental para a compreensão da possibilidade da teologia revelada. De fato, o alicerce gnosiológico para a apreensão da revelação foi estabelecido ao longo da análise acerca do primeiro modo de significação de “sobrenaturalidade”. Nele, abordou-se como um “conhecimento” é “sobrenatural” a partir da relação entre o intelecto possível *pro statu isto* e o agente que, estando além do alcance natural daquela potência, ainda assim atualiza-a, revelando um determinado saber. Acontece que um saber, por sua vez, pode ser constituído apenas por conceitos ou pode ser, também, proposicional. Ocorre que todos os conceitos — os “*incomplexi*” —, são naturalmente conhecíveis pelo peregrino, através das imagens sensíveis e do intelecto agente operando sobre o intelecto possível. Mas, esse não é o caso de todas as proposições. Assim, faz-se necessária a revelação dessas proposições cuja veracidade não pode ser naturalmente apreendida.

Em seguida, investigou-se o segundo modo de pôr a “sobrenaturalidade”. Viu-se que esse modo consiste na mediação substitutiva entre o objeto sobrenatural e a potência receptiva por um agente-objeto que revela verdades proposicionais que seriam evidentemente conhecidas na apreensão daquele objeto sobrenatural *sub propria ratione*. Diante disso, observou-se como o agente-objeto suplente pode causar um conhecimento obscuro daquilo que seria claramente conhecido diante do objeto sobrenatural, sem que isso servisse de impeditivo para a suplência. Esse fato permitiu-nos, juntamente a Scotus, avaliar como esse segundo modo é justamente o que ocorre no caso da teologia, tendo em vista que o próprio Deus, tornando-se agente suplente de si mesmo, substituindo sua própria essência enquanto objeto sobrenatural, revela a verdade dos juízos sobre suas propriedades próprias.

Por fim, explanou-se as relações entre as duas formas de pregação. Decerto, primeiramente, manifestou-se como o primeiro modo de pregação possibilita que

haja revelação de conhecimentos tanto naturalmente quanto sobrenaturalmente cognoscíveis. O segundo modo, por outro lado, tendo em vista a natureza sobrenatural do seu referente, apenas pode revelar conhecimentos que são estritamente sobrenaturais. Por isso, esse segundo modo implica no primeiro, visto que o agente suplente é — e precisa ser — sobrenatural, de maneira que esse modo também é considerado uma “revelação”. Além disso, avaliou-se se há alguma necessidade epistemológica nos dois modos de revelação. Com efeito, na medida em que a primeira significação abarca, também, conhecimentos obtíveis por meios naturais, segue-se, obviamente, que essas verdades não precisam ser necessariamente reveladas por um agente sobrenatural. Por outro lado, todos os conhecimentos da segunda significação são impossíveis de serem naturalmente conhecidos e, por isso, segue-se a necessidade de que esses conhecimentos sejam revelados sobrenaturalmente. Deve-se, pois, compreender a necessidade da revelação tratada nessa primeira parte do prólogo por esse segundo modo de predicação de “*supernaturalis*”.

Em virtude disso, torna-se evidente como toda a solução da semântica de “sobrenaturalidade” abre a possibilidade gnosiológica de uma teologia revelada. A fim de que o intelecto possível seja atualizado pelo conhecimento de um objeto, faz-se necessário que esse conhecimento seja acessível pelas condições atuais de apreensão desta potência. Ora, o *homo viator* é incapaz de apreender imediata e diretamente as complexões verdadeiras e próprias acerca das substâncias separadas. Logo, o homem, no presente estado, não pode apreender os juízos verdadeiros inclusos na essência divina *sub propria ratione*. Todavia, diz-nos Scotus, essas proposições são naturalmente apreensíveis considerando a capacidade do intelecto possível e, por isso, podem ser conhecidas através de um agente sobrenatural que as revele à potência. Ocorre que Deus, livre e contingentemente, revelou as verdades naturalmente inacessíveis ao peregrino: a doutrina teológica. Portanto, a teologia é uma doutrina sobrenaturalmente inspirada que, enquanto tal, causa no sujeito algum conhecimento, por mais imperfeito e obscuro que seja, acerca da própria natureza divina. Sendo assim, a graciosa revelação de Deus permite uma ciência teológica *stricto sensu* que, por sua vez, possibilita uma expansão do campo potencial do saber humano proposicional condicionado pelas faculdades gnosiológicas *pro statu isto*.

## Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. II. Trad. G. Reale e M. Perine. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BERCEVILLE, G. Du miracle au surnaturel. De Thomas d'Aquin à Duns Scot: un changement de problématique. *In*: BOULNOIS, O.; KARGER, E.; SOLÈRE, J.-L.; SONDAG, G. (Eds.). **Duns Scot à Paris 1302-2002**. Turnhout: Brepols, 2004. p. 563-579.

BOULNOIS, O. **Duns Scot, la rigueur de la charité**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

CROSS, R. **Duns Scotus**. Great Medieval Thinkers. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

DUNS SCOTUS. **Opera omnia I. Ordinatio: prologus**. Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticana, 1950. Disponível em: [https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio](https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio). Acesso em: 22.abr.2025.

DUNS SCOTUS. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 (Coleção Pensamento Franciscano).

GUERIZOLI, R. Sobre a necessidade e os limites da metafísica em Duns Scotus. **Dois pontos**, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 95-111, abr./2010.

MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos**: obra completa. Trad. Yosef Flavio Hortwitz. São Paulo: Editora Sêfer, 2018.

MANN, W. E. Duns Scotus sobre o Conhecimento Natural e Sobrenatural de Deus. *In*: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 301-331 (Coleção Companions & Companions).

PICH, R. H. As principais posições de Scotus na primeira parte do Prológo à *Ordinatio*. *In*: DUNS SCOTUS. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 (Coleção Pensamento Franciscano).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**: I parte - Questões 1-43. Vol. I. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

TRONCOSO, H. G. La necesidad de una doctrina sobrenatural en Duns Scoto como reacción contra el aristotelismo. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. v. 33, n. 2, p. 445-473, 2016.

VAN DER LAAN, H. Nature and supernature according to Duns Scotus. **Philosophia Reformata**, v. 38, p. 62-76, 1973.

WOLTER, A. B. Duns scotus on the necessity of revealed knowledge. **Franciscan Studies**, Nova York, v. XI, p. 231-272, 1951.

Recebido: 23/04/2025

Aprovado: 06/06/2025



Wellington Santos Pires\*  
Messias Nunes Correia\*\*

## RESUMO

Neste artigo queremos em um primeiro momento explorar a investigação crítica empreendida por Immanuel Kant sobre a capacidade humana de conhecer, isto é, de obter um conhecimento universal e necessário. Em seguida, buscaremos evidenciar como, ao delimitar o uso legítimo da razão, Kant reabre as grandes questões filosóficas sob uma nova perspectiva: a do ideal da razão pura. Esse ideal não pertence ao domínio dos fenômenos nem ao do entendimento, mas opera como uma ideia reguladora, que orienta o pensar sem se oferecer como objeto de conhecimento. A ideia de Deus, nesse contexto, constitui o elemento supremo desse ideal: não é uma realidade que possamos conhecer, mas uma exigência interna da razão para orientar e unificar o conhecimento. Assim, queremos saber de que maneira o pensamento kantiano permite refletir teoricamente sobre o lugar de Deus no interior da própria razão, como seu horizonte máximo e regulador.

**Palavras-chave:** Sensibilidade. Fenômeno. Razão pura. Juízes. Entendimento. Ideia. Ideal.

## From phenomenon to regulatory function: God as the ideal of pure reason in Kant

## ABSTRACT

In this article, we want first to explore the critical investigation undertaken by Immanuel Kant on the human capacity to know, that is, to obtain universal and necessary knowledge. We then seek to demonstrate how, by delimiting the legitimate use of reason, Kant reopens the great philosophical questions from a new perspective: that of the ideal of pure reason. This ideal does not belong to the domain of phenomena or understanding, but operates as a regulatory idea, which guides thinking without offering itself as an object of knowledge. The idea of God, in this context, constitutes the supreme element of this ideal: it is not a reality that we can know, but an internal requirement of reason to guide and unify knowledge. Thus, we want to know how Kantian thought allows us to reflect theoretically on the place of God within reason itself, as its maximum and regulatory horizon.

**Keywords:** Sensitivity. Phenomenon. Pure reason. Judges. Understanding. Idea. Ideal.

\* Doutorado pelo Instituto Católico de Paris, em cotutela com a Universidade de Poitiers. E-mail: wellstauros@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3223526045232973>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-5661-2636>.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro do GT Agostinho de Hipona e o Pensamento Tardo-Antigo, do GT Apophatiké-Estudos Interdisciplinares em Mística e da Sociedade Brasileira de Estudos da Filosofia Medieval- SBEFM. E-mail: messiasnc@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2381360397314743>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-1882-8523>.

## Introdução

Homem profundamente enraizado em sua rotina quotidiana e provinciana na cidade alemã Königsberg, Immanuel Kant alimentava o projeto de estabelecer uma filosofia cujos alicerces fossem a universalidade e a necessidade (Vernaux, 1972, p. 49). Sua obra emerge em um contexto intelectual marcado por uma transformação profunda no modo como o conhecimento humano era concebido, sobretudo sob o influxo do novo paradigma científico inaugurado por Galileu Galilei e Isaac Newton, cientistas que, ao conferirem grande relevância à observação empírica e a quantificação dos fenômenos naturais no século XVII, contribuíram de modo incontornável para a gênese da ciência moderna.

Estamos situados em meados do século XVIII, período em que os ecos da Revolução Científica do século anterior se consolidam e recebem um impulso renovado. Importa recordar que nesse século, o Iluminismo introduz uma inflexão decisiva nos espaços de produção filosófica. Não apenas as artes e a política, mas também a filosofia sente os efeitos de um desejo renovado por autonomia reflexiva e esclarecimento.

Kant insere-se especificamente nesse cenário, e seu pensamento pode ser compreendido como uma tentativa de superar as tensões herdadas dos racionalistas e empiristas. Em seu pequeno, mas célebre ensaio de 1784, “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?”, Kant precisa a *Aufklärung* como a “emergência do ser humano de sua menoridade autoimposta”. Para Kant, essa abordagem é marcada pela aspiração humana de pensar, não mais sob a égide da tutela, mas por si mesmo, livremente (Kant, 1985, p. 100). A maioria intelectual, portanto, implica coragem: o uso público da razão de modo livre e autônomo. Essa reivindicação da autonomia do pensamento culmina na questão central de sua filosofia crítica: quais são os limites e as possibilidades da razão humana? Em outros termos: o que podemos realmente conhecer? Kant propõe uma reorientação rigorosa da epistemologia ao articular a crítica da razão pura, cujo projeto é delinear os contornos do conhecimento possível, distinguindo-o de projeções metafísicas ilusórias.

Em um momento ulterior, buscaremos evidenciar como, ao delimitar o uso legítimo da razão, Kant repensa a maior das questões metafísicas à luz do ideal da razão pura. Esse ideal não se expressa no campo dos fenômenos, nem se alinha ao

domínio do entendimento, mas atua como uma ideia reguladora, isto é, como uma exigência interna da própria razão. O ideal não fornece conhecimento objetivo, mas orienta e unifica o exercício do pensar. Nesse contexto, a ideia de Deus ocupa o lugar supremo desse ideal. Ela não é uma realidade cognoscível nem um objeto da experiência, mas uma condição necessária para que a razão possa aspirar à totalidade e à unidade do saber. Pode-se considerar que Kant não refuta a noção de Deus, mas a reconduz a um novo lugar no exercício da razão: ela emerge como ideia forte, capaz de dar coesão ao pensamento e de indicar um horizonte último que a razão não pode alcançar, mas do qual ela não pode prescindir. Eis o deslocamento epistemológico que nos interessa examinar: como a filosofia crítica, sem recorrer aos recursos clássicos da metafísica, confere à ideia de Deus uma função estruturante e reguladora em nossa estrutura cognoscitiva.

### **Possibilidades e limites do conhecimento humano**

Desejamos refletir sobre o conceito de razão pura e o seu lugar no sistema epistemológico de Kant. Para explorá-lo, necessitaremos tomar em consideração o contexto em que se encontrava a metafísica na época da redação do *opus magnum* kantiano *Crítica da Razão Pura*. Podemos iniciar a nossa investigação com o próprio questionamento de Kant: “Que posso saber?” (Kant, 2001, A 805 B 833). Kant supõe que a verificação dos limites e possibilidades da metafísica permite refundar as questões filosóficas clássicas sob a ótica da razão pura.

A filosofia de Kant abriga um procedimento predominantemente crítico à metafísica clássica, mas, ao mesmo tempo avalia o que é relevante para o desenvolvimento da mesma e das suas possibilidades. Kant não aspira reduzir os problemas filosóficos à metafísica, mas busca estabelecer na sua esteira o problema do conhecimento mediante uma perspectiva transcendental. Com transcendental, Kant se refere a uma perspectiva na qual o sujeito “se preocupa menos dos objetos do que do modo de os conhecer, na medida em que esse deve ser possível *a priori*” (Kant, 2001, B 26). Isto é, não condicionada pela experiência. Kant busca superar uma abordagem excessivamente introspectiva; dito de outro modo, o objeto visado é compreendido sob a ótica de um eu cognitivo capaz de acolher e operar sob égide de uma sensibilidade crítica.

Kant era consciente de que no seu tempo, a geometria e a física newtoniana tinham se desenvolvido com sucesso notável (Charrak, 2006, p. 50). Desse modo, o grande progresso destes dois grandes domínios do conhecimento incitava nos espíritos uma relação comparativa com a metafísica no que diz respeito à sua natureza científica. Em seu período “pré-crítico”, Kant se opôs aos *Schwärmer*, ou seja, aos visionários, aos exaltados, que diziam poder ultrapassar os limites da razão humana. Ele confronta essas curiosidades maléficas dos assim chamados visionários no seu opúsculo menos conhecido “Os sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica”, publicado em 1766. Nessa obra, Kant reconhece os méritos da *Aufklärung* que também combate o misticismo sentimental ou *Schwärmerei*. O visionário é um indivíduo exaltado, alguém que se encontra em estado de desarranjo, gozando do que ele pensa ser uma inspiração imediata, expressão de uma intimidade singular com as potências celestes. Para o jovem Kant, a natureza humana não conhece uma manifestação alucinada (*Blendwerk*) mais perigosa do que essa (David-Ménard, 1996, p. 129). Por conseguinte, um projeto científico deve ser renunciado quando os resultados possíveis se encontram fora do alcance dos homens.

Não se trata, nesse caso, de condenar a metafísica em geral; mas de tomar consciência dos seus limites. Faz-se necessário retornar a uma postura filosófica que avalia as suas próprias abordagens, seus objetos em estreita relação com as exigências da compreensão humana. Segundo Kant, a razão é uma faculdade investigativa e crítica; investigativa no sentido de que se esforça para ampliar ao máximo o campo do conhecimento, e é crítica na medida em que se interroga sobre as condições de um conhecimento válido. A própria crítica da razão visa determinar a possibilidade e a extensão desse último. Deste modo, se a única maneira de erradicar a *forma mentis* “visionaria” é descobrir os limites da razão, Kant verifica se a metafísica pode ser considerada uma ciência sob essa condição.

Kant se interroga se a metafísica seria uma ciência, como a matemática e a física. Em sua *Crítica da razão pura*, Kant estima que a matemática e a física são ciências porque os seus julgamentos são *a priori* e também possuem validade de universalidade e de necessidade. Com efeito, convém salientar que os homens são dotados da capacidade de raciocinar segundo um mesmo modelo cognitivo, pois esses mesmos conceitos são indispensáveis ao exercício legítimo da razão humana. Ademais, Kant busca compreender se quando a razão tenta resolver grandes

problemas metafísicos, o seu esforço é válido ou está condenado ao fracasso. De todo modo, a razão não deve evitar estes problemas que aprofundaremos adiante, porque lhe são impostos por sua própria natureza.

Por conseguinte, devemos distinguir duas faculdades cognoscitivas vitais para o edifício crítico kantiano: o entendimento (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*). O entendimento permite ao ser humano apreciar e julgar na medida em que é responsável por aplicar as categorias, que são conceitos puros que ordenam e unificam as intuições fenomênicas (*Erscheinungen*) (Muralt, 1958, p. 14). É judicioso salientar que a palavra alemã *Erscheinung* tem suas raízes etimológicas no verbo *erscheinen*, que denota “aparecer” ou “manifestar-se”. O verbo deriva do antigo alto-alemão *skīnan*, que nos remete ao significado de “brilhar” ou “emitir luz”. A raiz germânica *skī* é associada à noção de luz ou claridade. Sendo assim, no termo *Erscheinung*, o prefixo *er* confere intensidade ao verbo, denotando a ideia de visibilidade ou de algo que se apresenta à percepção. Em consequência, *Erscheinung* pode ser compreendida como o que se “torna visível” ou “o que vem à luz”, se conectando com a ideia de manifestação ou fenômeno (Caygill, 1995, p. 184).

O tempo e o espaço não são oferecidos pelos objetos: ao contrário, os pressupõem. Esses elementos são conceitos singulares, intuições puras que servem como leis receptoras de toda sensação. Eles constituem o princípio subjetivo e formal da percepção. As leis da sensibilidade são as próprias leis da natureza, na medida em que estas podem ser percebidas ou pertencer ao domínio dos sentidos. O tempo, como forma receptiva e organizadora das percepções internas, proporciona ao espírito as condições de simultaneidade e sucessão necessárias para comparar noções, estabelecer relações de causalidade e enumerar. O espaço, por outro lado, é a forma das percepções externas. Desse modo, tanto o tempo quanto o espaço são princípios subjetivos do conhecimento sensível. Kant não se interessa em saber se esses são inatos, mas afirma que existem na medida em que o sujeito está em ação, moldando e estruturando a sua percepção da realidade (Muralt, 1958, p. 41).

O entendimento recebe as representações oriundas do material empírico, isto é, das coisas tais quais aparecem para o sujeito cognoscitivo. A função do entendimento consiste na organização dos objetos já recebidos pelas formas *a priori* da sensibilidade, isto é, o espaço e o tempo, tornando possível a formação de juízos sobre o mundo empírico. Kant nomeia idealismo transcendental a doutrina segundo a

qual os fenômenos são simples representação da nossa consciência dotada da capacidade de conhecer. Exatamente porque o espaço e o tempo são formas da sensibilidade que os fenômenos são simples representações (Kant, 2001, A 369). A base do idealismo transcendental é posta pela estética transcendental. Dito de outro modo, aquilo que nomeamos objetos exteriores não são outra coisa, senão representações da nossa sensibilidade.

O idealismo transcendental de Kant se opõe a um realismo transcendental, porque consiste em sustentar que o espaço e o tempo são propriedade das coisas, e, conseqüentemente, que os fenômenos dados na experiência são das coisas em si mesmas. A esse realismo se opõe, portanto, o idealismo de Kant, que observa o tempo e o espaço como formas da sensibilidade que estão presentes na estrutura cognoscitiva do sujeito. Ao acolher um objeto, o entendimento aplica categorias como qualidade, substância, causalidade e quantidade para formular juízos sobre os mesmos objetos da sua percepção. Essa, por sua vez, se consolida como critério necessário de toda representação que se dispõe a alcançar um objeto, mas não em si mesmo (David-Ménard, 1996, p. 8).

O conhecimento objetivo só se torna possível se os objetos dados da experiência forem regulados pelos conceitos e pelos princípios *a priori* que são constitutivos do nosso entendimento. Sobre isto podemos dizer que o conhecimento resulta de uma cooperação entre sensibilidade e entendimento, e mais precisamente de um estabelecimento dos dados da sensibilidade operados pelas funções vinculativas do entendimento (Kant, 2001, A 299). A ação do entendimento que julga os fenômenos do objeto é *a priori* porque essa união se funda na unidade da consciência, idêntica no sujeito pensante, onde o entendimento e a sensibilidade exercem funções específicas (Deleuze, 1963, p. 33). O primeiro é espontâneo, o segundo é receptivo (Combes, 1971, p. 63). A sensibilidade é identificada pela capacidade de acolher o fenômeno que se apresenta. O entendimento, por sua vez, se justifica ao pensar por conceitos, que são objetos possíveis fornecidos pela sensibilidade (Deleuze, 1963, p. 27). Assim, a partir de uma unidade sintética, cujo princípio é *a priori*, resulta uma nova definição de conhecimento.

A unidade da consciência do sujeito pensante é denominada por Kant “eu penso”. Na filosofia crítica de Kant, a função do “eu-penso” (ou “apercepção transcendental”) exerce uma função determinante na esfera do conhecimento (Kant,

2001, B 132). Essa expressão se refere no sujeito cognoscitivo a consciência de si mesmo na medida em que acompanha a constelação dos atos de conhecimento. A dita função é elementar, pois permite que as nossas representações sejam unificadas em um todo coerente (Muralt, 1958, p. 50).

Ademais, na perspectiva de Kant, a unidade da consciência garante que diversas representações se integrem em um fluxo unitário de experiência. O “eu-penso” possibilita a atribuição das representações a um único sujeito. Desprovida da capacidade de unificar as diversas representações sob um único sujeito, todo conhecimento seria inconsistente. O “eu-penso” é também uma modalidade de consciência de si. Referindo-se ao “eu penso”, Kant evoca a noção de que em todo trabalho de recepção da representação existe uma consciência tácita de um eu que detém uma representação. Essa consciência não nos dá conhecimento de uma substância ou “alma”, mas garante que o sujeito possa dizer “eu” face à produção de um conhecimento válido, regido pela razão.

A rigor, Kant não declara que o entendimento possa produzir o conteúdo do conhecimento: ele afirma que o mesmo, ao conferir forma à matéria da sensibilidade, dá-lhe a sua objetividade ao produzir um conhecimento válido, precisamente necessário e universal. Em contrapartida, a razão é a faculdade que opera sob a égide dos princípios mais elevados. A sua aspiração reside no conhecimento dos fundamentos últimos do incondicionado; todavia, é judicioso salientar que Kant busca o porque, segundo ele: “só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado” (Kant, 2001, B 379).

Feita essa observação, notemos que no capítulo dedicado à dialética transcendental, Kant apresenta a noção de um obstáculo com o qual a razão lida no processo da constituição do conhecimento (Kant, 2001, A 298). De acordo com Kant, a razão humana, enquanto faculdade que unifica a produção do conhecimento, gera constantemente a chamada “aparência transcendental”. Diferente de outros tipos de ilusão, ela não pode ser definitivamente superada, mesmo quando o seu funcionamento nos é revelado. Vale dizer que o termo alemão *Schein*, que é traduzido

em português por “ilusão”, é um substantivo derivado do verbo *scheinen* (aparecer, parecer, brilhar) (Caygill, 1995, p. 184).

Para o pensador de Königsberg, a ilusão transcendental possui relação com os erros que surgem quando a razão ultrapassa os limites da experiência possível e busca estabelecer determinadas afirmações sobre a natureza das coisas em si mesmas, em oposição aos fenômenos, a coisa tal qual nos aparece. Por conseguinte, embora possamos corrigir os nossos erros específicos por meio do uso da nossa capacidade cognitiva, o fato de transcender os limites fenomênicos é uma condição inerente ao uso da razão. Não é possível passar legitimamente *a priori* apenas com o auxílio da razão pura, do sensível ao supra-sensível, isto é, ao que está além das condições da experiência possível. Em cada ocasião que a metafísica se erige peremptoriamente como detentora do conhecimento do supra-sensível, ela torna-se um *Kampfplatz*, lugar de confronto, de luta (Vernaux, 1972, p. 34).

De fato, a ilusão transcendental não pode ser absolutamente superada porque é um risco inerente à estrutura da nossa limitada capacidade racional (Philonenko, 1997, p. 377). Em consequência, é possível que estejamos conscientes dessa tendência e encaminhar com prudência os nossos projetos cognitivos, tomando consciência da impossibilidade de eliminá-la efetivamente. Talvez seja legítimo sublinhar que a assim chamada ilusão deva ser abordada como parte do caminho epistemológico em que está em jogo a busca por um nível seguro da nossa capacidade cognoscitiva. Se Kant está não apenas interessado em compreender como o conhecimento é produzido, mas, sobretudo, em saber quais armadilhas evitar para não produzirmos um falso conhecimento, cabe à dialética transcendental auxiliá-los nessa empreitada. Em suma, para Kant, a razão humana comporta uma tendência natural a buscar o incondicionado. Entretanto, essa busca resulta frequentemente em antinomias e ilusões transcendentais.

Se o uso legítimo da razão é delimitado pela esfera da sensibilidade, o seu emprego se torna ilegítimo quando se tenta aplicar conceitos da razão a objetos que estão além das intuições sensíveis. Por esse motivo, as provas clássicas da existência de Deus não passam pelo crivo do uso legítimo da razão. Segundo Kant, as grandes soluções da metafísica clássica foram tomadas em consideração como frutos de um percurso legitimamente transcendental, quando, na verdade, não possuem fundamento nas condições legítimas do uso da razão pura (Kant, 2001, B 20). Kant

explica que as célebres soluções escolásticas, tais quais as provas da existência de Deus, formuladas por Anselmo de Cantuária (ontológica<sup>1</sup>) e Tomás de Aquino (cosmológica e teleológica), não possuem um fundamento real na estrutura racional humana (Kant, 2001, A 592; B 620).

Kant demonstra, a título de exemplo, respeito pela prova físico-teológica da existência divina, reconhecendo a sua antiguidade, clareza e adequação ao raciocínio comum. Kant acredita que a mesma vivifica o estudo da natureza ao extrair dela a existência de um ser supremo e incondicionado. Essa prova introduz desígnios onde a observação banal por si só não teria percebido, ampliando os nossos conhecimentos da natureza mediante o fio condutor de um polo de atração que é evidentemente Deus. Kant reconhece a beleza e a ordem da natureza contidas nessa prova, remetendo a um ser supremo e incondicionado. Ainda que não seja possível fechar os olhos ante a sua beleza e impacto, todo o esforço deve ser feito para não elevar esta prova a certeza apodítica sem incorrer em erro frente aos ditames da razão pura. Dito de outro modo, ele não vê objeção na prova em si, nem a julga irracional, mas a considera insustentável caso seja compreendida como fonte de certeza absoluta da existência de um ser supremo (Kant, 2001, 530; B 652).

Para compreendermos a filosofia de um pensador nos parece essencial captarmos que tipo de abordagem especulativa ele deseja superar. Kant assumiu como tarefa a superação de uma postura epistêmica segundo a qual o conhecimento pode ser dado sem a intuição sensível de objetos e somente pelas operações do entendimento. Por outro lado, Kant trata a metafísica tal qual ele conhece como um exercício especulativo, no qual o sujeito tende a se isolar e a ignorar as intuições empíricas, apegando-se a elaborações puramente conceituais (D'Agostino, 2013, p. 287).

O pensador prussiano se interroga se a metafísica pode ser considerada uma ciência nessas condições. Kant acredita que não, precisamente porque se a razão humana possui a capacidade de pensar a realidade noumenal, que está associada a várias esferas (imortalidade da alma, a existência de Deus, a totalidade do mundo), ela é incapaz de transformar os frutos desses pensamentos em conhecimento. No

---

<sup>1</sup> À prova ontológica, se impõe como tarefa apresentar Deus como um ser necessariamente existente tendo como base a concepção da sua ideia na mente, sem que se possa apresentá-la as nossas intuições. Por conseguinte, Kant conclui que essas soluções metafísicas não têm um fundamento real na nossa estrutura racional, visto que elas se fundam em suposições inverificáveis.

segundo tópico exploraremos a noção kantiana do ideal Deus como *Omnitudo realitatis*, o ser que exprime a totalidade do real. A rigor, verificaremos como Kant articula a noção de um ideal supremo que sintetiza e concretiza o conceito de perfeição.

### ***Omnitudo realitatis*: Deus como ideal transcendental fundamental**

Salientamos que após a discussão acerca das funções do entendimento na Analítica Transcendental, Kant planeja explicar na dialética transcendental as funções da razão e os seus limites (Caygill, 1995, p. 178). A título de precisão, o *noumeno* não pode ser entendido como algo que está oculto no fenômeno; como algo que o entendimento não consegue compreender. Segundo essa compreensão, o fenômeno seria uma espécie de casca, enquanto o *noumeno* seria o núcleo do fruto. Essa noção equivocada de “coisa escondida atrás das coisas” não nos ajuda a captar o movimento interno do pensamento de Kant (D’Agostino, 2013, p. 291). O *noumeno* não deve ser significar o incognoscível, e o impensável. Em contrapartida, queremos sublinhar o fato de o *noumeno* de um objeto poder ser pensável, sem, no entanto, ser cognoscível, dado que as categorias do entendimento não possuem a capacidade de dar esse passo do pensável ao cognoscível.

Em sua época, Kant desejava revelar a verdadeira natureza da razão, convidando o leitor a acompanhá-lo em seu itinerário crítico. Nos cabe sublinhar que para Kant, o que reduz a potência da metafísica são as quimeras criadas sob sua égide, ultrapassando as fronteiras do estatuto empírico (D’Agostino, 2013, p. 294). Como salientamos acima, para Kant, a razão também lida com a tentação de transcender os limites oferecidos pela experiência a fim de alcançar um conhecimento do absoluto. Com efeito, Kant deriva esta estrutura do plano de estudos metafísicos da escola alemã (*Schulmetaphysik*), desenvolvida nos séculos XVII e XVIII.

Ademais, ressaltamos que Kant tinha profunda familiaridade com esses temas mediante o estudo das obras de Christian Wolff e Alexander Baumgarten<sup>2</sup>. Nessa

<sup>2</sup> Caso queiramos apreender os significados mais próximos de termos essenciais dos textos kantianos, é necessário situá-los no contexto da filosofia alemã do século das Luzes. De fato, Kant não aprecia neologismos e retoma os conceitos da tradição ou dos autores contemporâneos com os quais tem contato. (Caygill, 1995, p. 178). Consequentemente, somos conscientes da necessidade de nos aprofundarmos na maneira como esses conceitos eram compreendidos no seu tempo. Cabe salientar que ocorre com razoável frequência que quando Kant retoma conceitos de outros pensadores, ele reformula-

estrutura encontrava-se a metafísica geral, de modo que o objeto de estudo dessa parte era a ontologia (Charrak, 2006, p. 74-75). Logo em seguida se encontra a metafísica especial, com os seus três domínios: a psicologia racional que analisa o conceito do eu, a cosmologia racional que estuda o mundo como totalidade, e a teologia racional, que se ocupa do conceito de Deus (Vernaux, 1972, p. 33).

A psicologia racional clássica possui como missão a compreensão da natureza da alma humana usando a razão pura, sem o emprego da experiência. A crítica de Kant consiste no fato de que a mesma tende a cometer paralogismos, a saber, raciocínios errôneos cuja intenção é transformar o “eu penso”, uma condição transcendental para a possibilidade do conhecimento, em uma entidade substancial (alma), separada e permanente, em vez de reconhecê-lo tão somente como uma função lógica que unifica as representações na mente. Ao afirmar a alma como substância, ela passa do mero fenômeno do pensamento à *res cogitans*; ora, a alma, como coisa em si, não pode ser objeto de intuição, como sublinha Kant: “O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto” (Kant, 2001, A 23).

Como vimos, pelo conceito de imortalidade da alma, o sujeito se sente inclinado a conferir consistência metafísica aos seus fenômenos internos. Dito de outro modo, ao invés de nos conformarmos com a noção de que somos habitados por uma estrutura subjetiva unificada, podemos ceder à tentação de evocarmos a ideia de alma como fruto do conhecimento, e por fim deduzirmos características e atributos da mesma. Ao afirmar a impossibilidade de intuirmos intelectualmente a alma, Kant admite a alma como ideia. Com a ideia de alma, Kant definirá a totalidade dos fenômenos interiores. Apesar da impossibilidade de conhecermos a presente ideia, os fenômenos da vida interior podem ser agrupados nessa esfera racional. Para Kant, poderemos conceber a alma pelo que nos aparece, mas não podemos conhecê-la em seu *status* de ideia.

Notemos que a *Crítica da Razão Pura* apresenta também a ideia do mundo. A pergunta se faz necessária: porque o mundo é compreendido como realidade noumênica, do mesmo modo que a ideia de alma e a ideia de Deus? Kant nos recorda

---

os, conferindo-lhes novas tonalidades semânticas. No processo de reapropriação, o sentido tradicional não é desfeito, mas outras camadas semânticas são acrescentadas

que “a palavra mundo, em sentido transcendental, significa a totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes” (Kant, 2001, A 573, B 601). Kant refuta a pretensão humana de tecer um conhecimento *a priori* do mundo enquanto mundo, pois o nosso aparelho cognoscitivo não possui controle sobre a totalidade como totalidade. Essa última é reduzida ao estatuto daquilo que Kant chama de ideia reguladora, um princípio que organiza e sintetiza o nosso conhecimento. De fato, o nosso conhecimento tende infinitamente para uma forma de totalização irrealizável, pois a concepção de um ponto de vista global sintético do mundo não é possível. O mundo não sendo um objeto específico é a representação da totalidade inalcançável dos objetos. Assim dito, tudo o que sabemos, pomo-lo no horizonte dessa ideia de mundo. Avançamos, por conseguinte, em uma determinada forma de pensar e de habitar o mundo ao mesmo tempo que acariciamos o desejo da sua impossível idealização, e portamos o sonho da sua totalização. O reconhecimento desse fator nos ajudará a compreender o desfecho da noção de ideal transcendental logo mais.

Kant considera que para conhecer algo inteiramente é preciso verificá-lo em todos os seus ângulos e determiná-lo positiva ou negativamente, e esse princípio de determinação completa não se refere apenas à forma lógica. Nesse eixo reflexivo, os princípios sintéticos de todos os predicados são responsáveis pela constituição do conceito completo de uma coisa (Kant, 2001, A 573, B 601). Para Kant, a determinação completa tem o seu fundamento na nossa razão, envolvida em um substrato transcendental capaz de conter todos os predicados possíveis das coisas. Esse substrato se mostra na forma de um todo inscrito na realidade que ele nomeia *omnitudo realitatis* (Kant, 2001, A 576; B 604), isto é, a realidade que inclui tudo. O conceito de ente realíssimo é o ente individual, precisamente porque no seu processo determinante, dentre os predicáveis propostos, existe apenas um que se adapta ao ente envolvido. A metafísica é responsável pela formulação de ideias transcendentais, como a ideia de Deus, a ideia de alma e a ideia de totalidade do mundo. As ideias não podem ser verificadas empiricamente, mas justificam a sua existência como reguladoras do pensamento (Caygill, 1995, p. 176).

A ideia se encontra distante da realidade objetiva das categorias, porque estas não correspondem a um fenômeno que possa ser representado concretamente (O’Farrell, 1990, p. 237). Não obstante, Kant acredita que as ideias abrigam uma certa integridade. Dito isso, nos interessa apresentar a noção de ideal da razão pura. Kant

propõe que a razão possui ideias, mas também um ideal. Esse ideal, conquanto não possua a densidade ontológica como o de Platão (ideia de compreensão divina), possui um determinado poder de executar as funções de princípios reguladores. Kant afirma ainda que nelas se baseia a possibilidade de perfeição de certas ações. Se na perspectiva kantiana não existe cópia do ideal de razão no mundo fenomênico, ou seja, o pressuposto de um ente que corresponda a esse mesmo ideal, pelo menos a ideia dela existe enquanto for deduzido de uma totalidade incondicional (Marion, 2010, p. 39).

Se pudermos aprofundar a diferença fundamental entre ideia e ideal, na medida em que a ideia nos dá a regra, o ideal nos serve de protótipo, portanto, de tipo primordial, de modelo iluminador com o qual podemos medir-nos e aperfeiçoar-nos, apesar da nossa incapacidade de alcançá-lo na sua totalidade (Kant, 2001, A 328). Utilizemos uma figura poética: o ideal transcendental é como uma estrela que, mesmo distante e inatingível, projetamos para ela a nossa atenção e a empregamos como referência para o cumprimento do nosso itinerário cognoscitivo. Em um ensaio sobre Husserl, o filósofo contemporâneo Jean-Luc Marion esclarece esses dois conceitos kantianos:

O ideal de um preenchimento final, esta percepção idealmente preenchida; a ideia de adequação absoluta como tal. Ora, como é possível não compreender estes dois termos à maneira kantiana, onde o ideal é o objeto da ideia? Portanto, como a ideia permanece um conceito da razão, cujo objeto nunca pode ser dado aos sentidos, o ideal como tal (como objeto da ideia) nunca pode ser dado (Marion, 2010, p. 39).

Kant afirma que uma realidade objetiva não pode ser dada ao ideal dessa natureza. Porém, essa consideração não indica que o ideal possa ser considerado o resultado de uma elaboração puramente mental, pois ele oferece um critério essencial para o exercício da razão. Nessa medida, a razão necessita do conceito do que é perfeito para que através dele se desenvolva uma compreensão do que é perfeito e imperfeito em cada espécie. Entretanto, a tentativa, ou até mesmo a tentação de cumprir esse ideal no espaço fenomênico seria insensata e pouco eficaz. Conforme a posição de Kant, os limites naturais dão-nos a impressão de que a ideia é mera ficção, arruinando a sua integridade, tornando-a suspeita pelo próprio bem que nela reside. Assim, torna-se possível considerar o limite da sua capacidade e as operações a ela vinculadas como uma das condições fundamentais para explorá-la e atingir o seu

potencial máximo. O ideal da razão deve em qualquer circunstância se assentar em conceitos determinados e servir de regra e de modelo quer para a ação, quer para o juízo de apreciação (Kant, 2001, A571; B 599).

O ideal apresenta-se, como salientamos acima, enquanto protótipo (*prototypo*), ou se quisermos, figura primordial de todas as coisas, dada na dinâmica de um todo. Embora não seja possível atribuir-lhe uma realidade objetiva, por assim dizer existencial, ele não deve ser considerado como algo quimérico (Kant, 2001, B 371); ele deve conferir a razão de uma medida que lhe é indispensável, pois necessita do conceito do que é sumamente perfeito em sua espécie para apreciar e medir, por referência a ele (Kant, 2001, A 578; B 606). A possibilidade de determinar as coisas, isto é, a síntese do diferente e do seu conteúdo autêntico, faz parte de uma derivação, e só é considerada original a possibilidade que inclui a realidade em si. O objeto do ideal, que como sabemos, reside apenas na razão humana, Kant o chama:

- a) Ente original (*Ens Originarium*), sendo tudo subordinado conforme a sua identidade como incondicionado.
- b) Sumo Ente (*Ens Sumum*) na medida em que não há nada acima disso.
- c) Ente dos entes (*Ens entium*) na medida em que tudo é condicionado por ele. Esse ente deve ser considerado como mais do que um estranho conjunto de entes (Kant, 2001, A 579; B 607).

A realidade original não deve ser necessariamente compreendida somente de acordo com a linguagem da totalidade, mas do fundamento que confere estabilidade às coisas (Kant, 2001, A 579; B 607). A sua diversidade não se baseia em um limite, mas no seu desenvolvimento completo. O ideal torna-se pensável por meio do conceito simples de realidade suprema na identidade de um ser dotado de perfeição incondicional, simples e eterno. Kant pensa esse conceito de Deus por meio de uma linguagem transcendental e, portanto, mediante uma linguagem em que a estrutura da razão é capaz de suportar (Kant, 2001, A 577; B 605). De acordo com Kant, Deus entendido como *ens perfectum, omnitudo realitatis* é o supremo ideal transcendental da razão, sendo que esta totalidade não é suscetível ao conhecimento fenomênico (Deleuze, 1963, p. 30).

Dessa forma, sustentamos que para Kant o ideal supremo da razão pura é

objeto de uma teologia transcendental (Kant, 2001, A 580; B 608). No entanto, é necessário estarmos atentos para que o uso do ideal transcendental não rompa os limites da sua determinação e admissibilidade (David-Ménard, 1996, p. 54). Quando a razão reconhece o fundamento das coisas em geral, ela a admite apenas na forma do conceito, sem a pretensão de que toda essa realidade conceitual tenha um *estatuto objetivo* na realidade como tal e constitua uma coisa acessível (Kant, 2001, A 335). Como sublinha o próprio Kant, a ideia de Deus é “um substrato, para nós desconhecido, da unidade sistemática, da ordem e da finalidade da constituição do mundo, da qual a razão deve fazer princípio regulador para a sua investigação da natureza” (Kant, 2001, A 697 B 725). Como afirmado acima, o ideal existe na nossa estrutura racional, mas não há necessidade de que ele exista na realidade concreta, e aqui reside talvez a chave para compreender a sua importância.

Kant reflete como é possível à razão acentuar as possibilidades das coisas, derivadas de uma única possibilidade, considerada o seu fator regulador. O fator posto em evidência é o ser original particular, ou seja, Deus. Podemos então dizer que a ideia de Deus é o mais potente ideal de que a razão é capaz (Vernaux, 1972, p. 33). Nessa compreensão, Deus é visto como o princípio formal, objetivo do mundo inteligível, porque ele assegura a unidade e a totalidade do mundo. Conforme Kant, a despeito de o ideal ser entendido como uma referência à obtenção do conhecimento, é necessário ao sujeito entrar em contato sobretudo com o fenômeno como tal. Kant afirma que:

Para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais (Kant, 2001, p. 51).

Os objetos presentes aos nossos sentidos só podem ser dados no contexto de uma experiência que ocorre no campo do possível. De todo modo, a razão necessita de algo pressuposto que seja critério fundativo do princípio do entendimento, até que os conceitos em sua totalidade sejam determinados: esse conceito é Deus. Não podemos deduzir a existência necessária de Deus, pois o ser necessário é uma ideia, uma espécie de centro magnético apto a atrair e guiar o nosso conhecimento no

sentido da busca de uma unidade totalizante. Desse modo, não há razão suficiente para interpretar um critério do pensamento como uma realidade existente em si. Como podemos considerar até agora, Kant acredita na necessidade de um ideal da razão. Ele argumenta que esse ideal se identifica profundamente com os ditames da razão. E, portanto, não se pode renunciar a esse ideal na investigação crítica do conhecimento. Destarte, a metafísica será a ciência dos limites da razão humana e do que pode ser conhecido no interior destes limites (Vernaux, 1972, p. 31). A crise da metafísica nos deixaria em uma situação de insegurança, se ela não fosse vivida e experimentada. Mas ela é também pensamento e por essa razão, pode transformar-se em coragem da razão que consiste sobretudo em aceitar os seus limites e superar em definitivo os seus sonhos de uma grandeza irrealista.

## **Conclusão**

O conhecimento é uma possibilidade real no itinerário de Kant. O nosso objetivo consistiu em apresentar o ideal da razão como um elemento incontornável para a constituição do conhecimento, na medida em que esse torna possível à razão a ideia de perfeição e totalidade. Kant conclui que, do ponto de vista teórico, não é possível conhecer legitimamente a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a totalidade do mundo, pois tais ideias transcendem o campo da experiência possível. A realização de tal passagem nos colocaria facilmente no campo das ilusões transcendentais.

As ilusões transcendentais referem-se a errônea concepção segundo a qual podemos conhecer determinadas realidades que ultrapassam os limites da nossa capacidade cognitiva, como a imortalidade da alma, a existência de Deus e a concepção do mundo como totalidade. Em contrapartida, Kant admite a existência de “ideias da razão pura”. Elas assumem uma função legítima no pensamento crítico kantiano, servindo como princípios reguladores que orientam a razão. Elas são úteis para orientar o pensamento em seu itinerário pela totalidade e pela unidade do conhecimento.

## Referências

- BIANCO, Michele. **Etica e storia in Kant**. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- CAYGILL, Howard, **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- CARPI, Orlando. **Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Kant**. Bologna: ESD, 2012.
- CHARRAK, André. **Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle**: la philosophie seconde des Lumières. Paris: Vrin, 2006.
- D'AGOSTINO, Simone. **Sistemi filosofici moderni**, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Descartes, Spinoza, Locke, Hume. Pisa: Edizioni ETS, 2013.
- DAVID-MENARD, Monique. **A loucura na razão pura**: Kant, Leitor de Swedenborg, Trad. H. B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. **La philosophie critique de Kant**, Paris: PUF, 1963 (2021).
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. **Resposta a pergunta, o que é esclarecimento (Aufklärung)**. Textos seletos. Trad. de Raimundo Vie. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MARION, Jean-Luc. **O visível e o revelado**. São Paulo: Loyola, 2010.
- MURALT, André de, **La conscience transcendante dans le criticisme kantien**. Essai sur l'unité de l'aperception. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1958.
- O'FARREL, Frank. **Per leggere la Critica della ragione pura di Kant**. Roma: CEG.1989.
- PHILONENKO, Alexis. **Immanuel Kant**: Doctrine de la Vertu Metaphysique des Moeurs, Deuxieme Partie, Paris: Vrin, 2005.
- PHILONENKO, Alexis. **Métaphysique et politique chez Kant et Ficht**. Paris: Vrin, 1997.
- VERNAUX, Roger. **Critique de la raison pure de Kant**. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

Recebido: 12/05/2025  
Aprovado: 06/06/2025



José Pablo Rodrigues Francisco do Nascimento\*

## RESUMO

Este artigo investiga os fundamentos da responsabilidade doxástica, compreendida como a responsabilidade que temos pelas nossas crenças. A partir de uma abordagem filosófica, o texto analisa como as crenças moldam atitudes e comportamentos, e em que medida os indivíduos podem ser responsabilizados por elas. O objetivo é oferecer uma reflexão crítica sobre a natureza dessa responsabilidade, especialmente no que se refere à sua dimensão não atitudinal — isto é, a influência de fatores que não dependem diretamente da vontade consciente do agente. Inspirado na teoria de Rik Peels (2017), o artigo argumenta que somos, em muitos casos, responsáveis por nossas crenças na medida em que temos controle sobre os mecanismos sociais, cognitivos e disposições intelectuais que as influenciam. A discussão é enriquecida com exemplos práticos e paralelos com a responsabilidade moral, conforme desenvolvida por autores como P. F. Strawson e Gary Watson. Ao final, defende-se que a responsabilidade doxástica não é apenas uma exigência normativa, mas uma dimensão essencial da vida intelectual e ética, que nos desafia a refletir criticamente sobre como formamos, mantemos e justificamos nossas crenças.

**Palavras-chave:** Reflexões Éticas. Responsabilidade Doxástica. Crenças e Ações.

## Exploring doxastic responsibility

### ABSTRACT

This article investigates the foundations of doxastic responsibility, understood as the responsibility we bear for our beliefs. From a philosophical perspective, the text analyzes how beliefs shape attitudes and behaviors, and to what extent individuals can be held accountable for them. The aim is to offer a critical reflection on the nature of this responsibility, especially regarding its non-attitudinal dimension—that is, the influence of factors not directly dependent on the agent's conscious will. Inspired by Rik Peels' theory (2017), the article argues that we are, in many cases, responsible for our beliefs insofar as we have control over the social mechanisms, cognitive processes, and intellectual dispositions that influence them. The discussion is enriched with practical examples and parallels with moral responsibility, as developed by authors such as P. F. Strawson and Gary Watson. In conclusion, it is argued that doxastic responsibility is not merely a normative requirement, but an essential dimension of intellectual and ethical life, challenging us to critically reflect on how we form, maintain, and justify our beliefs.

**Keywords:** Ethical Reflections. Doxastic Responsibility. Beliefs and Actions.

## Introdução

A responsabilidade doxástica, entendida como a responsabilidade que temos pelas nossas crenças, tem se tornado um tema central nas discussões contemporâneas em epistemologia e ética. Diferente da responsabilidade moral tradicional, que se concentra nas ações e suas consequências, a responsabilidade doxástica propõe que também somos responsáveis pelas atitudes cognitivas que adotamos diante do mundo. Essa perspectiva levanta questões fundamentais: podemos ser responsabilizados por algo que, aparentemente, não escolhemos? Em que medida nossas crenças são moldadas por fatores sob nosso controle?

Este artigo tem como objetivo explorar os fundamentos filosóficos da responsabilidade doxástica, articulando teorias clássicas e contemporâneas. Parte-se da teoria das atitudes reativas de P. F. Strawson (1962), que desloca o foco da liberdade metafísica para as práticas interpessoais, e da distinção proposta por Gary Watson (1996) entre responsabilidade como expressão de caráter e como prestação de contas. A partir dessas bases, o texto se volta à proposta de Rik Peels (2017), que defende uma concepção consequencial da responsabilidade epistêmica, baseada no controle indireto que temos sobre os fatores que influenciam nossas crenças.

Ao longo da análise, serão discutidas as implicações normativas da responsabilidade doxástica, bem como suas limitações e desafios. A proposta é oferecer uma reflexão crítica sobre como formamos, mantemos e justificamos nossas crenças, e por que isso importa não apenas para a epistemologia, mas também para a vida ética e social.

### **Explorando a influência doxástica e as obrigações intelectuais: uma revisão da proposta de Peels (2017)**

Inspirados pelo trabalho inovador de Rik Peels, buscamos não apenas apresentar, mas também defender a concepção de responsabilidade doxástica como uma proposta teoricamente robusta e normativamente relevante. Essa concepção constitui o ponto de partida da presente discussão, funcionando como eixo central

para a análise das implicações éticas e epistêmicas da crença responsável<sup>1</sup>. A responsabilidade pelas crenças<sup>2</sup>, embora muitas vezes negligenciada, revela-se essencial para compreender a relação entre convicções e atitudes<sup>3</sup>, bem como para avaliar a legitimidade das crenças que sustentamos.

Importa destacar que a responsabilidade doxástica não se confunde com qualquer forma de responsabilidade não atitudinal. No entanto, ao adotar uma perspectiva consequencial, é possível sustentar que o tipo de responsabilidade que temos por nossas crenças pode ser análogo à responsabilidade que assumimos pelas consequências de nossas ações. Essa analogia é especialmente relevante quando consideramos que nossas crenças influenciam diretamente nossas decisões e comportamentos (Peels, 2016, p. 45).

Em primeiro lugar, destacamos a vantagem da concepção consequencial ao preservar a relação com o domínio não atitudinal, isto é, com os efeitos práticos das

<sup>1</sup> Crença responsável é crença sem culpa - Distingamos duas visões: a Tese da Inculpabilidade (BT) e a Tese do Louvor (PT): BT: S acredita responsabilmente que  $p$  iff S acredita sem culpa que  $p$ . PT: S acredita responsabilmente que  $p$  iff S acredita de forma louvável. BT e PT são mutuamente exclusivos, uma vez que dão veredictos diferentes sobre os casos em que alguém é avaliado de forma neutra por sua crença. Por exemplo, se minha crença de que o comunismo está falido é o objeto apropriado de avaliação neutra, BT diz que acredito com responsabilidade, ao passo que O PT nega. Isso significa que um relato de crença responsável deve tomar uma posição sobre essa questão. Pelo que sei, embora a BT seja frequentemente assumida tacitamente na literatura, nenhum argumento foi fornecido para isso. Entendo que essas considerações não *demonstram* a veracidade da BT, mas que contam claramente a seu favor. Isso significa que devemos aceitar BT, a menos que haja boas razões para aceitar PT que superem ou equilibrem os argumentos a favor do BT. Aqui estão os dois princípios que Weatherston considera plausíveis: (1) É possível para S ter uma crença justificada, mas falsa, de que sua crença de que  $p$  é justificada. (2) Se S acredita sem culpa que está justificado em acreditar que  $p$ , e com base nessa crença passa a acreditar que  $p$ , então ela é inocente por acreditar que  $p$ . (Peels, 2017).

<sup>2</sup> No entanto, todos os exemplos a favor da ideia de que a responsabilidade doxástica requer a capacidade de acreditar no contrário que dei acima são casos de crença *censurável*. De acordo com alguns filósofos, porém, a *culpabilidade* requer a capacidade de fazer o contrário, ao passo que a *dignidade do elogio* não. A tese da assimetria doxástica nada diz sobre a avaliabilidade neutra. Talvez seja porque essa atitude normativa é difícil de distinguir de certas atitudes meramente avaliativas. No que se segue, eu me concentro na crença louvável, assumindo que, se tanto a crença censurável quanto a louvável implicam a capacidade de acreditar no contrário, a avaliabilidade doxástica neutra também o faz. Uma vez que, nesta objeção, a crença responsável e a crença condenável são *assimétricas* quanto a exigirem a capacidade de acreditar no contrário, deixe-me chamá-la de *objeção da assimetria doxástica* (Peels, 2017).

<sup>3</sup> As atitudes doxásticas são diferentes de muitas outras consequências de nossas ações e omissões pelas quais somos responsáveis, pois, ao realizar ações ou omissões que influenciam a crença, dificilmente prevemos qual atitude doxástica específica iremos adquirir como resultado disso. Portanto, mesmo que alguém não seja um compatibilista sobre crenças e outras consequências imprevisíveis, ainda pode ser um compatibilista sobre consequências previsíveis. Claro, essas não são mais do que algumas pinceladas muito amplas. Uma defesa substancial dessa posição exigiria mais detalhes e muito mais argumentos (Peels, 2017).

crenças no mundo<sup>4</sup>. Em segundo lugar, examinamos as principais objeções a essa concepção e propomos uma resposta conciliadora, demonstrando que não há desvantagens significativas em adotá-la. Conforme argumenta Peels, somos responsáveis por nossas crenças na medida em que temos controle sobre os fatores que as influenciam, como mecanismos sociais, disposições cognitivas e virtudes intelectuais (Peels, 2016, p. 102).

A concepção consequencial, portanto, desempenha um papel crucial na avaliação de nossas crenças e ações. Ao considerar as implicações práticas e os resultados de nossas escolhas epistêmicas, essa abordagem alinha o domínio do pensamento (doxástico) ao domínio da ação (não atitudinal), promovendo coerência normativa entre ambos. Assim, defender a concepção consequencial não é apenas uma escolha teórica, mas uma posição fundamentada e coerente com os princípios da responsabilidade intelectual.

Na presente reflexão, deparamo-nos com a seguinte afirmação de Rik Peels: “Refiro-me a uma análise informativa em termos de condições necessárias e suficientes para a crença responsável. Considero tal relato informativo quando nos esclarece, de maneira precisa, o que significa acreditar com responsabilidade” (Peels, 2016, p. 38). Essa formulação serve como ponto de partida para a análise da responsabilidade doxástica, especialmente no contexto de uma abordagem consequencialista. A associação entre essa concepção e o consequencialismo não se dá pela rejeição de explicações alternativas como inválidas, mas pela ênfase na relevância dos efeitos práticos das crenças e na responsabilidade que temos por elas.

Ao formularmos suposições ou juízos com base em episódios de nossa vida, estabelecemos uma relação com o domínio doxástico. Por “relação doxástica”, entende-se o conjunto de eventos e processos envolvidos na aquisição, manutenção e revisão de crenças. Suponhamos, por exemplo, que um indivíduo adquira a crença na existência de X, a mantenha por certo tempo e, posteriormente, suspenda seu juízo. Esse episódio envolve fases distintas — aquisição, sustentação e rejeição —

---

<sup>4</sup> Deixe-me resumir como a ignorância carrega a responsabilidade doxástica na explicação que defendi. Alguns filósofos argumentaram que a ignorância é a ausência de crença verdadeira. Mesmo que essa visão, que chamo de Nova Visão, seja falsa, isso não é problema, pois a crença verdadeira que fica aquém do conhecimento e que contaria como ignorância na Visão Padrão, na qual a ignorância é falta de conhecimento, nunca fornece uma desculpa doxástica. Além disso, apenas a descrença e a profunda ignorância fornecem uma desculpa doxástica completa. Suspender a ignorância fornece apenas uma desculpa doxástica parcial ou nenhuma desculpa doxástica (Peels, 2017).

que, para fins analíticos, podem ser agrupadas sob o termo “crença”. Assim, em vez de tratar separadamente da responsabilidade por cada fase, abordamos a responsabilidade pelas crenças como um todo.

A afirmação de que somos responsáveis por nossas crenças não é amplamente contestada. Ela encontra respaldo na prática comum de elogiar ou censurar indivíduos com base em suas convicções. Por exemplo, empreendedores são frequentemente elogiados por desenvolverem crenças inovadoras após anos de pesquisa sobre o mercado financeiro. Da mesma forma, colegas de trabalho podem ser responsabilizados por manterem crenças infundadas sobre questões ambientais. Esses exemplos ilustram que a responsabilidade doxástica está presente em contextos cotidianos e que sua análise filosófica é não apenas legítima, mas necessária.

Elogiar ou culpar indivíduos por aquilo em que acreditam ou deixam de acreditar é uma prática comum e, em muitos contextos, considerada legítima. Se não fôssemos, ao menos em parte, responsáveis por nossas crenças, tais julgamentos morais e epistêmicos seriam injustificáveis. A discussão sobre a influência doxástica — isto é, sobre os fatores que moldam nossas crenças — tem instigado diversos pesquisadores, exigindo uma abordagem filosófica rigorosa para esclarecer os fundamentos dessa responsabilidade. Seguindo a literatura contemporânea, chamaremos o tipo de responsabilidade que se manifesta quando somos responsáveis por nossas crenças de “responsabilidade doxástica” (Peels, 2016, p. 22).

Em contraste, a responsabilidade agentiva refere-se àquela que recai sobre nossas ações ou omissões, como gritar com alguém ou ignorar suas preocupações. A responsabilidade doxástica e a responsabilidade agentiva diferem, portanto, quanto ao tipo de entidade a que se aplicam: crenças, no primeiro caso; ações, no segundo.

A interpretação tradicional da responsabilidade, tanto moral quanto epistêmica, é frequentemente formulada em termos de liberdade ou controle. Como observa Booth (2014, p. 58), “a questão tradicional é se a liberdade doxástica é análoga à liberdade agentiva e se o controle doxástico é análogo ao controle agentivo”. No entanto, os termos “liberdade doxástica” e “liberdade agentiva” carecem, muitas vezes, de definições claras, o que pode dificultar a análise crítica e gerar ambiguidade conceitual.

A suposição de que essas duas formas de liberdade são análogas é filosoficamente controversa. É necessário investigar se a liberdade de crença é realmente comparável à liberdade de ação, ou se se trata de categorias distintas, com fundamentos normativos diferentes. Ao assumir que um sujeito S é responsável por sua ação ou crença em virtude de sua liberdade ou controle sobre ela, incorremos em uma dependência conceitual que exige cautela. Se a liberdade doxástica não for análoga à liberdade agentiva, então a responsabilidade doxástica não poderá ser tratada nos mesmos termos da responsabilidade por ações.

Essa relação entre liberdade, controle e responsabilidade é complexa e, como reconhece a literatura especializada, não está isenta de problemas. Ainda assim, parece refletir o uso predominante nas discussões contemporâneas sobre responsabilidade epistêmica. Como afirma Peels (2016, p. 91):

A liberdade e a responsabilidade no campo da ação devem ser medidas em termos de razões dirigidas pelo estado, isto é, considerações à luz das quais o fato de o sujeito estar naquele estado seria uma coisa boa ou ruim. A liberdade e a responsabilidade no domínio da crença e da intenção, no entanto, devem ser medidas em termos de razões dirigidas ao objeto, ou seja, considerações pertencentes ao ser do mundo conforme ele é representado no conteúdo do estado.

Essa distinção proposta por Peels reforça a ideia de que a responsabilidade doxástica exige critérios próprios, distintos daqueles aplicados à responsabilidade moral tradicional. A análise cuidadosa dessas diferenças é essencial para o avanço da epistemologia normativa.

Entre os filósofos que criticam a formulação tradicional da responsabilidade doxástica, destacam-se os compatibilistas doxásticos, como Hieronymi (2008; 2009) e McHugh (2014; 2015). Esses autores sustentam que a pergunta tradicional — se a liberdade doxástica é análoga à liberdade agentiva — deve receber uma resposta negativa. Para eles, a responsabilidade doxástica não é equivalente à responsabilidade por ações, e essa distinção exige uma abordagem conceitual própria.

Os compatibilistas doxásticos argumentam que as crenças são moldadas por razões epistêmicas, enquanto as ações são guiadas por razões práticas. Assim, ao demonstrar que a responsabilidade a razões epistêmicas é uma característica distintiva

das crenças, sustentam que a responsabilidade doxástica deve ser compreendida em termos diferentes da responsabilidade agentiva.

McHugh (2015) propõe que um indivíduo é responsável por sua crença apenas se ele não a mantiver após reconhecer uma razão epistêmica para abandoná-la. Por exemplo, se João acredita que precisa comprar pão, ele será responsável por essa crença apenas se, ao descobrir que outra pessoa já comprou o pão necessário, ele a abandonar. Caso contrário, sua crença não estaria alinhada com as razões disponíveis, o que comprometeria sua responsabilidade epistêmica.

Contudo, nem todos os compatibilistas doxásticos compartilham dessa visão restritiva. Há quem defenda que a responsabilidade doxástica pode, em certos contextos, ser análoga à responsabilidade agentiva. Embora a maioria das pessoas possa levantar o braço por simples decisão, esse tipo de controle não se aplica diretamente às crenças. Ainda assim, é concebível imaginar mundos possíveis em que agentes possuam controle direto sobre suas crenças, tornando a responsabilidade doxástica análoga à agentiva. Este artigo, no entanto, adota uma postura neutra quanto à validade dessa hipótese.

De modo geral, a responsabilidade agentiva pode ser compreendida como um tipo de responsabilidade não atitudinal. Além de sermos responsáveis por nossas ações e omissões, também podemos ser responsabilizados pelas consequências externas dessas ações. Ambas são formas de responsabilidade não atitudinal, pois se referem a elementos que vão além das atitudes internas do agente.

Nesse contexto, a busca por uma interpretação coerente da responsabilidade doxástica conduz à defesa de uma concepção consequencial. Essa concepção responde negativamente à pergunta tradicional — rejeitando a analogia direta entre liberdade doxástica e agentiva —, mas responde positivamente à questão geral da responsabilidade epistêmica. Como argumenta Peels (2016, p. 91), a liberdade e a responsabilidade no domínio da crença devem ser avaliadas com base em razões dirigidas ao objeto, ou seja, em considerações que dizem respeito à verdade ou falsidade do conteúdo da crença.

A apresentação da concepção consequencial da responsabilidade doxástica concentra-se em uma perspectiva normativa que busca responder positivamente à questão geral da influência doxástica. Essa abordagem sustenta que a responsabilidade doxástica é comparável a um tipo específico de responsabilidade

não atitudinal, ou seja, aquela que recai sobre as consequências externas de nossas ações, e não sobre as atitudes internas do agente.

De acordo com essa concepção, a relação de responsabilidade estabelecida pela responsabilização epistêmica é análoga àquela que conecta o sujeito às consequências de suas ações. Em outras palavras, ser responsável por uma crença equivale, em termos estruturais, a ser responsável por um efeito não intencional, mas previsível, de uma ação. Por exemplo, a responsabilidade que um colega de trabalho tem por sua crença equivocada sobre queimadas pode ser comparada à responsabilidade que ele teria por dirigir inadvertidamente sobre um canteiro de flores. Em ambos os casos, trata-se de uma responsabilidade não intencional, mas ainda assim atribuível.

Essa concepção tem a vantagem de oferecer uma resposta positiva à questão geral da influência doxástica, ao afirmar que a responsabilidade por crenças pode ser compreendida nos mesmos moldes da responsabilidade por consequências externas. Antes de avançar, é importante esclarecer o que os filósofos querem dizer ao afirmar que a responsabilidade doxástica é (ou não) análoga a uma forma de responsabilidade não atitudinal.

Para justificar os fundamentos dessa concepção, é necessário refletir sobre o que significa ser responsável por uma crença. Ser responsável, nesse contexto, implica ser o objeto adequado de atitudes normativas, como elogio, censura ou avaliação crítica. Avaliar se alguém é responsável por acreditar em “p” envolve determinar se essa pessoa pode ser legitimamente avaliada por manter essa crença. Como observa Weatherston (2019), a crença responsável não exige que o sujeito acredite de forma louvável, mas sim que seja capaz de justificar racionalmente sua convicção com base em evidências e raciocínio lógico.

A responsabilidade doxástica, portanto, não está necessariamente vinculada à virtude epistêmica, mas à capacidade de avaliar e justificar crenças de maneira adequada. Trata-se de uma forma de responsabilidade que exige análise crítica, consideração das consequências e compromisso com a verdade, ainda que a crença em si não seja admirável ou moralmente virtuosa.

Dessa forma, a concepção consequential da responsabilidade doxástica oferece uma estrutura teórica promissora. Ela permite compreender a responsabilidade epistêmica como uma forma de responsabilidade não atitudinal, que

pode ser evitada ou mitigada em determinadas circunstâncias. A chamada “objeção doxástica” — isto é, a objeção baseada na ausência de liberdade doxástica — pode ser reinterpretada à luz dessa abordagem, como uma objeção ao princípio de liberdade tradicionalmente aplicado à ação.

O tema da responsabilidade doxástica é, portanto, complexo e central para a epistemologia normativa. Filósofos que se dedicam a essa área buscam delimitar os critérios que justificam o uso do termo “responsabilidade doxástica”. Como argumenta Miranda (2022), se a responsabilidade doxástica não puder ser equiparada a nenhuma forma reconhecida de responsabilidade não atitudinal, então seu uso conceitual carece de fundamentação. Em outras palavras, a validade do conceito depende de sua capacidade de capturar uma forma específica de responsabilidade que se manifesta no domínio epistêmico, mas que se articula com estruturas normativas mais amplas.

### **A teoria da responsabilidade moral em P. F. Strawson**

A teoria da responsabilidade moral desenvolvida por P. F. Strawson em seu ensaio clássico “Freedom and Resentment” (1962) representa uma ruptura com abordagens metafísicas tradicionais sobre o livre-arbítrio e o determinismo. Em vez de buscar fundamentos ontológicos para a responsabilidade, Strawson propõe uma abordagem centrada nas práticas interpessoais e nas atitudes reativas que estruturam a vida moral.

Segundo Strawson (1962), a responsabilidade moral está enraizada em nossas reações emocionais e atitudes interpessoais, como ressentimento, indignação, gratidão e perdão. Essas atitudes, chamadas por ele de “atitudes reativas”, são respostas naturais às intenções e atitudes dos outros em relação a nós. Elas não são meramente racionais ou deliberadas, mas fazem parte do tecido emocional e social das relações humanas.

Para o autor, a prática de responsabilizar alguém moralmente não depende da verdade ou falsidade do determinismo, mas da nossa participação em uma “comunidade moral”. Como ele afirma: “a disposição para adotar atitudes como indignação, desaprovação e condenação moral é precisamente o correlato da demanda moral quando esta é percebida como desrespeitada” (Strawson, 1962, p. 5).

Essas atitudes não implicam a exclusão do agente da comunidade moral, mas, ao contrário, pressupõem sua inclusão como alguém que pode ser responsabilizado.

Strawson distingue entre duas formas de ver o outro: a atitude reativa e a atitude objetiva. A primeira é aquela que adotamos quando vemos o outro como um agente moral, capaz de intenções e sentimentos. A segunda é aquela que adotamos quando vemos o outro como alguém fora do alcance das relações morais, como no caso de uma pessoa com transtornos mentais graves. Nesses casos, “ver o agente sob essa luz tende a inibir o ressentimento [...] e a promover, em vez disso, uma visão puramente objetiva do agente como alguém que representa um problema a ser gerido” (Strawson, 1962, p. 6).

Dessa forma, a responsabilidade moral, para Strawson, não é uma questão de metafísica, mas de psicologia moral e de práticas sociais. A justificativa para responsabilizar alguém moralmente está no fato de que essa pessoa participa de relações interpessoais nas quais certas expectativas e demandas são legítimas. Como ele conclui, “a disposição para adotar atitudes reativas é parte do quadro geral da vida humana, e não algo que possa ser revisto externamente” (Strawson, 1962, p. 7).

Essa abordagem tem implicações significativas para o debate contemporâneo sobre responsabilidade moral, pois desloca o foco da liberdade metafísica para a estrutura das relações humanas. Em vez de perguntar se o agente poderia ter agido de outra forma em sentido absoluto, a questão relevante passa a ser se ele é um participante normal da comunidade moral, capaz de responder a razões e de ser sensível às expectativas dos outros.

A teoria de Strawson sobre responsabilidade moral ganha clareza quando observamos como ele aplica suas distinções conceituais a situações práticas. Um dos principais exemplos que o autor oferece é a diferença entre tratar alguém como um agente moral — passível de responsabilidade — e tratá-lo como um objeto de política social, ou seja, como alguém fora do alcance das relações morais ordinárias.

Strawson (1962, p. 6) explica que, ao vermos uma pessoa como “psicologicamente anormal — ou moralmente subdesenvolvida”, como no caso de uma criança ou de alguém com transtornos mentais graves, tendemos a suspender nossas atitudes reativas, como o ressentimento ou a indignação. Nesses casos,

adotamos o que ele chama de “atitude objetiva”, na qual o outro é visto como alguém a ser “tratado, gerido, treinado ou simplesmente evitado”.

Por exemplo, se uma pessoa agride outra durante um surto psicótico, nossa reação natural não é de raiva ou ressentimento, mas de preocupação ou medo. Isso ocorre porque, ao percebermos que o agente não possui plena capacidade de responder às normas morais, suspendemos as atitudes reativas e passamos a vê-lo como um “objeto de tratamento” (Strawson, 1962, p. 6).

Em contraste, quando alguém com plena capacidade moral comete uma injustiça — como um amigo que trai nossa confiança — sentimos indignação ou mágoa. Essas reações são, para Strawson, expressões legítimas de nossa expectativa de consideração mútua nas relações interpessoais. Como ele afirma, “não podemos, como seres humanos, abandonar completamente essas atitudes sem abandonar também a própria estrutura das relações humanas” (Strawson, 1962, p. 7).

Outro exemplo prático discutido por Strawson é o caso do “ofensor moral” que, embora plenamente capaz, é tratado apenas como um objeto de controle social, como sugerem algumas teorias utilitaristas da punição. Para o autor, essa abordagem provoca um “choque emocional e conceitual”, pois ignora os elementos essenciais da responsabilidade moral, como a indignação e o sentimento de culpa (Strawson, 1962, p. 8). Ele critica essa visão por reduzir a punição a um mero instrumento de política, desconsiderando o papel das atitudes morais na justificação da responsabilização.

Esses exemplos mostram que, para Strawson, a responsabilidade moral não depende de uma metafísica do livre-arbítrio, mas da nossa inserção em uma rede de expectativas interpessoais. A distinção entre atitudes reativas e objetivas é, portanto, fundamental para compreender quando e por que responsabilizamos moralmente alguém.

### **A crítica de Strawson ao determinismo e a sustentação da responsabilidade moral**

A teoria de Strawson sobre responsabilidade moral se constrói em oposição às abordagens tradicionais que vinculam a legitimidade da punição e da culpa moral à falsidade do determinismo. Em seu ensaio, o autor apresenta uma crítica contundente

à suposição de que a verdade do determinismo anularia a validade das práticas morais de responsabilização.

Strawson (1962, p. 1) identifica três posições principais no debate: os pessimistas, que acreditam que se o determinismo for verdadeiro, então conceitos como obrigação moral e responsabilidade perdem sua aplicabilidade; os otimistas, que sustentam que tais conceitos permanecem válidos mesmo sob o determinismo; e os céticos morais, que consideram os próprios conceitos de culpa e responsabilidade moral como confusos, independentemente da verdade ou falsidade do determinismo.

A crítica de Strawson se dirige especialmente à suposição compartilhada por pessimistas e céticos de que a validade da responsabilidade moral depende de uma liberdade metafísica incompatível com o determinismo. Para ele, essa suposição é equivocada, pois ignora o papel central das atitudes reativas nas relações humanas. Como afirma o autor: “a disposição para adotar atitudes como indignação, desaprovação e condenação moral é precisamente o correlato da demanda moral quando esta é percebida como desrespeitada” (Strawson, 1962, p. 5).

Strawson argumenta que essas atitudes não são fundadas em uma teoria metafísica da liberdade, mas em práticas interpessoais profundamente enraizadas. Assim, mesmo que o determinismo seja verdadeiro, isso não nos levaria a abandonar o ressentimento, a gratidão ou a indignação, pois tais reações são constitutivas da vida moral. Ele afirma que “não podemos, como seres humanos, abandonar completamente essas atitudes sem abandonar também a própria estrutura das relações humanas” (Strawson, 1962, p. 7).

A crítica ao determinismo, portanto, não é uma negação de sua possibilidade, mas uma rejeição da ideia de que sua verdade teria implicações práticas para a moralidade. Como ele observa, “a questão da conexão entre racionalidade e a adoção da atitude objetiva para com os outros é mal colocada quando se faz depender da questão do determinismo” (Strawson, 1962, p. 6).

Essa perspectiva é ilustrada nos exemplos práticos discutidos anteriormente. Quando alguém agride outra pessoa durante um surto psicótico, suspendemos nossas atitudes reativas e adotamos uma atitude objetiva, não por causa de uma teoria determinista, mas porque reconhecemos a ausência de condições normativas para a responsabilização. Por outro lado, quando um agente plenamente capaz trai

nossa confiança, sentimos indignação — e essa reação é legítima, independentemente de qualquer consideração sobre o determinismo.

Dessa forma, Strawson desloca o debate da metafísica para a prática moral cotidiana. A responsabilidade moral, em sua visão, é sustentada não por uma liberdade metafísica, mas pela participação em uma comunidade de expectativas e reações interpessoais. A crítica ao determinismo, portanto, é uma defesa da autonomia da moralidade frente às especulações metafísicas.

Um dos aspectos mais inovadores da teoria de P. F. Strawson é sua defesa da autonomia da moralidade frente às especulações metafísicas sobre o livre-arbítrio e o determinismo. Para o autor, a prática moral — especialmente a atribuição de responsabilidade — não depende da veracidade de teses metafísicas como o indeterminismo ou o “livre-arbítrio contra-causal”. Em vez disso, ela se sustenta nas práticas interpessoais e nas atitudes reativas que estruturam a vida em comunidade.

Strawson critica tanto os pessimistas quanto os otimistas que tentam justificar a responsabilidade moral com base em proposições metafísicas. Ele observa que “mesmo quando uma fórmula é encontrada (‘liberdade contra-causal’ ou algo do tipo), ainda parece haver uma lacuna entre sua aplicabilidade em casos particulares e suas supostas consequências morais” (Strawson, 1962, p. 6). Essa crítica revela sua rejeição à ideia de que a moralidade precisa de uma fundamentação externa para ser válida.

A moralidade, segundo Strawson, é autônoma porque está enraizada em práticas humanas fundamentais, como o ressentimento, a gratidão, o perdão e a indignação. Essas atitudes não são derivadas de teorias filosóficas, mas de nossa inserção em relações interpessoais. Como ele afirma, “a disposição para adotar atitudes reativas é parte do quadro geral da vida humana, e não algo que possa ser revisto externamente” (Strawson, 1962, p. 7).

Essa autonomia se manifesta também na distinção entre a atitude reativa e a atitude objetiva. Quando vemos alguém como um agente moral, adotamos atitudes reativas; quando o vemos como um objeto de tratamento ou política social — por exemplo, no caso de uma criança ou de uma pessoa com transtornos mentais —, suspendemos essas atitudes e adotamos uma postura objetiva. No entanto, essa suspensão não decorre da aceitação de uma tese determinista, mas da percepção de

que o agente não é um participante pleno da comunidade moral (Strawson, 1962, p. 6).

Portanto, a moralidade é autônoma porque não depende da verdade ou falsidade do determinismo, mas da estrutura das relações humanas. Como destaca o autor, “nenhum sentido de ‘determinado’ requerido por uma tese geral de determinismo é relevante para nossas suspensões reais de atitudes morais” (Strawson, 1962, p. 6). Isso significa que nossas práticas morais não são abaladas por convicções teóricas sobre a causalidade universal, pois elas operam em um nível mais fundamental da experiência humana.

Em suma, Strawson propõe uma concepção de moralidade que se justifica por si mesma, a partir da vida prática e das relações interpessoais. Sua crítica ao determinismo não é uma negação de sua validade teórica, mas uma afirmação de que a moralidade não precisa dele — nem de sua negação — para se sustentar. Trata-se, portanto, de uma defesa da autonomia da moralidade como prática humana essencial.

### **A relação entre Strawson e Watson: duas Faces da responsabilidade**

Gary Watson, em seu artigo “Two Faces of Responsibility” (1996), retoma e desenvolve a teoria de P. F. Strawson sobre responsabilidade moral, propondo uma distinção conceitual que aprofunda a compreensão das práticas morais. Watson reconhece a importância da abordagem de Strawson ao enfatizar as atitudes reativas como base da responsabilidade, mas propõe que há, na verdade, duas dimensões distintas da responsabilidade: a responsabilidade aretaica (ou de caráter) e a responsabilidade de prestação de contas (*accountability*).

A primeira dimensão, que Watson chama de “responsabilidade como autoexpressão” (*self-disclosure*), está diretamente ligada à concepção de Strawson. Trata-se da ideia de que nossas ações revelam quem somos, nossos valores e compromissos. Assim, quando alguém age de forma cruel ou generosa, essa ação é uma expressão de seu caráter, e pode ser avaliada moralmente mesmo que não haja consequências externas. Como Watson afirma, “a conduta pode ser atribuída ou imputada a um indivíduo como sua agente, e está aberta à avaliação que é, portanto, uma avaliação do indivíduo como adotante de fins” (Watson, 1996, p. 229).

Essa concepção está em consonância com a ideia de Strawson de que as atitudes reativas — como o ressentimento ou a gratidão — são respostas naturais às intenções e atitudes dos outros. Ambas as teorias reconhecem que a responsabilidade moral está enraizada em práticas interpessoais e não depende de uma metafísica do livre-arbítrio. Como destaca Strawson (1962, p. 7), “a disposição para adotar atitudes reativas é parte do quadro geral da vida humana”.

A segunda dimensão proposta por Watson é a da responsabilidade como prestação de contas, que envolve a legitimidade de impor sanções ou exigir justificativas. Aqui, a questão da justiça e da equidade se torna central. Watson argumenta que, para responsabilizar alguém nesse sentido, é necessário que o agente tenha tido a capacidade de compreender e responder às normas morais — o que ele chama de “competência normativa” (Watson, 1996, p. 230). Essa exigência é mais rigorosa do que a simples atribuição de caráter, pois envolve a possibilidade de exigir reparação ou punição.

Essa distinção permite compreender melhor a crítica de Strawson ao determinismo. Enquanto a responsabilidade como autoexpressão pode ser mantida mesmo que o determinismo seja verdadeiro, a responsabilidade como prestação de contas pode exigir condições mais fortes, como a capacidade de agir de outra forma. Watson reconhece essa tensão e propõe que as duas faces da responsabilidade operam em níveis diferentes da vida moral.

Em síntese, a teoria de Watson complementa a de Strawson ao mostrar que a responsabilidade moral não é um conceito único, mas composto. A dimensão aretaica, inspirada em Strawson, revela o valor expressivo das ações humanas; já a dimensão de *accountability* introduz critérios de justiça e legitimidade para a imposição de sanções. Ambas são essenciais para uma compreensão completa da responsabilidade moral.

A teoria da responsabilidade moral de P. F. Strawson, centrada nas atitudes reativas e na inserção do agente em uma comunidade moral, encontra um paralelo contemporâneo na proposta de Rik Peels sobre a responsabilidade epistêmica. Em sua obra *Responsible Belief* (2017), Peels defende que, assim como somos responsabilizados moralmente por nossas ações, também podemos ser responsabilizados por nossas crenças — desde que tenhamos algum grau de controle sobre os mecanismos que influenciam sua formação.

Peels parte de uma questão semelhante àquela enfrentada por Strawson: como podemos ser responsabilizados por algo que, aparentemente, não controlamos diretamente? No caso de Strawson, trata-se da ação sob determinismo; no caso de Peels, da crença sob o chamado “involuntarismo doxástico” — a ideia de que não escolhemos no que acreditar. Para contornar esse problema, Peels propõe que a responsabilidade epistêmica não exige controle direto sobre as crenças, mas sim controle indireto sobre os fatores que as influenciam, como a busca por evidências, o cultivo de virtudes intelectuais e a disposição para revisar crenças (Peels, 2017).

Essa abordagem ecoa a concepção de Strawson de que a responsabilidade moral não depende de uma liberdade metafísica, mas da participação em práticas normativas. Assim como Strawson (1962, p. 7) argumenta que “a disposição para adotar atitudes reativas é parte do quadro geral da vida humana”, Peels sustenta que a responsabilidade epistêmica se baseia em normas intelectuais que regulam nossa conduta doxástica — ou seja, nossa maneira de formar, manter e revisar crenças.

Ambos os autores rejeitam a ideia de que a ausência de controle direto elimina a responsabilidade. Para Strawson, mesmo que o determinismo seja verdadeiro, continuamos a responsabilizar moralmente os outros porque isso faz parte de como nos relacionamos. Para Peels, mesmo que não possamos escolher acreditar em algo de forma voluntária, ainda somos responsáveis por como lidamos com as evidências e com nossas disposições cognitivas.

Além disso, Peels adota uma perspectiva normativamente rica ao afirmar que podemos ser elogiados ou culpados por nossas crenças, dependendo de como lidamos com nossas obrigações intelectuais. Ele escreve que “uma crença é responsável se, e somente se, o agente teve controle sobre os fatores que influenciaram essa crença e não violou obrigações intelectuais relevantes — ou, se violou, tinha uma justificativa para isso” (Peels, 2017, tradução nossa).

Essa concepção se alinha à distinção feita por Gary Watson entre responsabilidade como autoexpressão e como prestação de contas. A proposta de Peels pode ser vista como uma extensão da responsabilidade como prestação de contas para o domínio epistêmico, onde o agente é responsabilizado não apenas pelo conteúdo de suas crenças, mas pelo modo como as formou.

Em síntese, tanto Strawson quanto Peels contribuem para uma visão da responsabilidade que é relacional, normativamente situada e compatível com

limitações de controle direto. Enquanto Strawson fundamenta a responsabilidade moral nas atitudes interpessoais, Peels amplia esse modelo para o campo da epistemologia, propondo uma ética da crença que reconhece a importância da agência intelectual.

### Considerações Finais

Neste artigo, o objetivo principal foi refletir sobre a concepção consequencial de responsabilidade doxástica, articulando-a com as teorias de P. F. Strawson, Gary Watson e Rik Peels. A partir da análise das atitudes reativas propostas por Strawson (1962), compreendemos que a responsabilidade moral não depende de uma liberdade metafísica, mas está enraizada nas práticas interpessoais e nas expectativas mútuas que estruturam a vida em comunidade. Essa concepção foi ampliada por Watson (1996), ao distinguir entre responsabilidade como expressão de caráter (aretaica) e como prestação de contas (*accountability*), revelando a complexidade do conceito de responsabilidade.

No campo epistêmico, Rik Peels (2017) propõe uma abordagem consequencial da responsabilidade doxástica, segundo a qual somos responsáveis por nossas crenças na medida em que temos controle sobre os fatores que as influenciam — como mecanismos sociais, disposições cognitivas, virtudes e vícios intelectuais. Essa concepção preserva a influência do domínio não atitudinal, evitando a objeção das “liberdades não aceitas” e oferecendo uma explicação intuitiva e acessível da responsabilidade epistêmica.

Durante a análise, foram discutidas contradições e objeções à concepção consequencial, fundamentais para testar sua robustez. Uma das principais tensões identificadas foi o fato de que, em certas circunstâncias, podemos manter crenças responsáveis mesmo tendo violado obrigações intelectuais. Fatores como ignorância, sorte ou coerção podem funcionar como desculpas limitadas, abrindo espaço para uma concepção mais flexível e realista da responsabilidade doxástica.

A responsabilidade doxástica, portanto, não é uma mera formalidade normativa, mas um elemento essencial na formação consciente de nossas crenças. Ela transcende o simples cumprimento de regras e molda nossa compreensão do mundo, exigindo de nós uma postura crítica e ética diante do que acreditamos.

Inspirados por Peels, aprendemos que acreditar com responsabilidade envolve não apenas evitar a violação de obrigações intelectuais, mas também reconhecer e gerir os fatores que afetam nossas convicções.

Em síntese, a responsabilidade — seja moral ou epistêmica — é uma prática situada, relacional e normativamente orientada. A concepção consequencial, ao integrar essas dimensões, oferece uma estrutura promissora para compreender como somos, e por que devemos ser, responsáveis por aquilo que fazemos e acreditamos.

## Referências

- BEROFSKY, B. **Liberdade da Necessidade**. Nova York: Routledge e Kegan, 1987.
- BOOTH, A. R. On Some Recent Moves in Defense of Doxastic Compatibilism. **Synthese**, v. 191, n. 8, p. 1867-1880, 2014.
- HIERONYMI, P. Believing at will. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 29, n. 1, p. 36–52, 2005.
- HIERONYMI, P. Responsibility for believing. **Synthese**, v. 161, n. 3, p. 357–373, 2008.
- MATTHEN, N. Como ter certeza: exploração sensorial e certeza empírica. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 88, n. 1, p. 38-69, 2014.
- McHUGH, C. Epistemic responsibility and doxastic agency. **Philosophical Issues**, v. 24, n. 1, p. 132-157, 2014.
- McHUGH, C. The illusion of doxastic agency. **Philosophical Topics**, v. 43, n. 1, p. 179–206, 2015.
- MIRANDA, J. D. C. **Danos Ambientais**: da Responsabilidade Civil e das formas de Reparação. *Âmbito Jurídico*, 1 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/danos-ambientais-formas-de-reparacao/>.
- PEELS, R. Against Doxastic Compatibilism. **Filosofia e Pesquisa fenomenológica**, v. 89, n. 3, p. 679-702, 2014.
- PEELS, R. **The Consequential Conception of Doxastic**. New York: Routledge; Oxford University Press 2017.
- STRAWSON, P. F. Freedom and resentment. **Proceedings of the British Academy**, v. 48, p. 1-25, 1962.

WATSON, G. Two faces of responsibility. **Philosophical Topics**, v. 24, n. 2, p. 227–248, 1996.

WEATHERSON, B. **The role of epistemic virtues in responsible belief.**  
Manuscrito não publicado, 2019.

Recebido: 11/04/2025  
Aprovado: 06/07/2025



Mariana Aparecida Vicentini\*

Adolfo Ramos Lamar\*\*

Adriana Fischer\*\*\*

## RESUMO

O artigo problematiza o uso de indicadores para mensurar o impacto da ciência a partir do ponto de vista latino-americano. A base teórica se apoia em epistemologias da educação e nos Estudos da Ciência, Tecnologia e Sociedade (ECTS), que questionam a neutralidade e a objetividade desses indicadores. A metodologia adotada é qualitativa, baseada em levantamento bibliográfico de artigos publicados entre 2017 e 2020 nas bases Scielo e La Referencia. Os resultados apontam que os indicadores são amplamente utilizados para a tomada de decisões em políticas científicas, mas enfrentam críticas devido à sua padronização e falta de contextualização. Há indícios de que indicadores do norte global desconsideram especificidades do sul global, marginalizando produções científicas regionais. Conclui-se que, embora os indicadores sejam necessários para mensurar o impacto da ciência, é fundamental desenvolver abordagens mais contextualizadas, respeitando realidades locais. Além disso, os dados permitem concluir que a homogeneização da escrita científica e a predominância de modelos avaliativos eurocêntricos reforçam a necessidade de repensar os critérios de impacto científico em países latino-americanos.

**Palavras-chave:** ECTS. Impacto. Indicadores científicos. Avaliação da ciência. América Latina. Epistemologia da Educação.

## Science impact indicators: concepts and problematizations from a Latin American perspective

## ABSTRACT

The article problematizes the use of indicators to measure the impact of science from a Latin American perspective. The theoretical framework is based on epistemologies of education and Science, Technology, and Society Studies (STS), which question the neutrality and objectivity of these indicators. The methodology adopted is qualitative, based on a bibliographic review of articles published between 2017 and 2020 in the Scielo and La Referencia databases. The results indicate that indicators are widely used for decision-making in scientific policies but face criticism due to their standardization and lack of contextualization. There is evidence that indicators from the Global North disregard the specificities of the Global South, marginalizing regional scientific productions. It is concluded that, although indicators are necessary to measure the impact of science, it is essential to develop more contextualized approaches that respect local realities. Furthermore, the data suggest that the homogenization of scientific writing and the predominance of Eurocentric evaluation models reinforce the need to rethink scientific impact criteria in Latin American countries.

**Keywords:** STS. Impact. Scientific indicators. Science evaluation. Latin America. Epistemology of Education.

Indicadores de impacto da ciência: conceitos e  
problematizações do ponto de vista latino-  
americano

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 21, n. 1, 2025

\* Doutora e Mestre em Educação pela Universidade Regional de Blumenau (FURB). E-mail: mvicentini@furb.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7167511496779668>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6256-2904>.

\*\* Doutorado em Educação e Mestrado em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pós-doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Regional de Blumenau (FURB). É um dos cofundadores e coordenadores do Observatório Iberoamericano de Estudos Comparativos em Educação (OIECE). E-mail: jemabra@furb.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2295885579063119>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1164-1172>.

\*\*\* Doutora e mestre em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com pós-doutorado na Universidade do Minho, Portugal. Docente no Centro de Ciências da Educação, Artes e Letras e no Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado e Doutorado) da Universidade Regional de Blumenau (FURB). E-mail: adrfischer@furb.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3344987638930485>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9787-2814>.

## Introdução

No campo científico, indicadores são definidos como artifícios capazes de proporcionar informações consideradas relevantes, de forma sintética, acerca da realidade observada, que, habitualmente, é resultado de algum tipo de dado ou informação quantitativa (Andriola, 2008). Um indicador nem sempre resulta de uma medida. Em muitos sistemas de indicadores, se incluem alguns de natureza não quantitativa, recorrendo-se a gráficos e descrições qualitativas da realidade (Bottani, 1994). Januzzi (2003) classifica os indicadores como artefatos que servem para explicar uma parcela ou aspecto da realidade considerada, neste caso, a realidade da produção científica, especialmente voltada ao ensino superior. Sem embargo, não devemos atribuir o seu êxito ou aceitação somente à sua capacidade explicativa, posto que especialistas e cientistas sociais utilizam muitos outros recursos para conhecer e interpretar a realidade (Januzzi, 2003). Van Raan (2005) sugere que os indicadores são, na verdade, artefatos de alcance limitado e o mesmo pode ser dito acerca de sua eficácia. Entretanto, de acordo com Maldonado e Pérez-Acosta (2018), os indicadores têm sido utilizados, principalmente, por possibilitarem uma análise mais sintética e, em segundo lugar, para orientar a tomada de decisões.

A partir destas concepções iniciais, percebe-se certas controvérsias em torno das definições e concepções acerca do que são os indicadores. Na mesma direção, também se estabelecem críticas acerca da relação dos indicadores com os modos e contextos de produção de conhecimento científico.

Nas últimas décadas, houve um aumento nos números relativos à quantidade de cientistas, no volume de financiamento à pesquisa e na quantidade de informação científica publicada em periódicos (Schwartzman, 2016). Por isso, analisar a produção do conhecimento científico por meio de indicadores se tornou uma tarefa muito utilizada, pois através deles, seria possível entender, mesmo em meio a uma grande quantidade de informações, como um determinado campo de saber vem se desenvolvendo (Schwartzman, 2016).

Para Schwartzman (2016), entretanto, o desafio maior de avaliar e melhorar a qualidade da pesquisa acadêmica está na América Latina, não porque a pesquisa produzida nesse contexto não seja relevante, mas porque, por meio do modo como a ciência é avaliada atualmente, não está totalmente visível em nível social. Segundo o

autor, dado o aumento dramático nos investimentos em ciência e tecnologia em países desenvolvidos, há uma percepção de que a lacuna está aumentando. Além disso, o sucesso recente de alguns países asiáticos em preencher essa lacuna gerou uma preocupação renovada sobre a necessidade de olhar novamente para o que está acontecendo na América Latina e que está impedindo conquistas semelhantes (Schwartzman, 2016).

Neste sentido, este artigo, que parte de uma pesquisa longitudinal, tem o objetivo de problematizar o uso de indicadores para mensurar o impacto da ciência a partir do ponto de vista latino-americano.

As discussões apresentadas são perpassadas pelos princípios da epistemologia da educação que, segundo Gomez (2012), possibilita a realização de análises, de reflexões, de diferentes maneiras de se pensar um objeto ou fenômeno, na promoção de críticas e investigações sobre o conhecimento. O diálogo estabelecido nesta tese se ampara ainda nos Estudos da Ciência, Tecnologia e Sociedade (ECTS), que surgem como um ramo da Sociologia do Conhecimento, tendo a ciência como objeto de pesquisa.

### **Fundamentação Teórica**

Os ECTS adentram um campo que estuda os modos pelos quais a pesquisa científica e a difusão do conhecimento científico são influenciadas pelas condições sociais e sua relação com o comportamento social (Marcelo; Hayashi, 2013). Os estudos da CTS, de acordo com Premevida, Neves e Almeida (2011) confrontam: a) condicionantes sociais da estruturação e autonomia do campo científico; b) formação do conteúdo científico e tecnológico de acordo com diferenças culturais e regionais; c) relações entre indústria e consumo das inovações tecnológicas; d) relação entre peritos e leigos no contexto de produção e difusão destes conhecimentos; e) mecanismos e condições institucionais e sociais de estruturação da ciência e tecnologia, por região e suas diferenças socioculturais; f) utilização de sistemas e artefatos tecnológicos no dia a dia.

Nesta seção, opto por tecer um breve panorama acerca do movimento dos ECTS, com ênfase nos estudos de Thomas Kuhn, que, segundo Prado (2018, p. 25), é responsável por proporcionar grandes transformações acerca das investigações em

ciência e tecnologia e “convida a sociedade a refletir sobre a exploração descontrolada do meio ambiente e sobre o papel dos fatores exteriores à ciência em momento de grandes transformações do pensamento e da prática científica”, transformando a visão da sociedade sobre os avanços científicos e tecnológicos, desconstruindo uma típica visão linear sobre o que realmente significa progresso e desenvolvimento.

De acordo com Prado (2018), Thomas Kuhn compreendia a ciência como algo que busca a solução para um problema, o que expõe o corpo de uma teoria e suas fórmulas e resoluções. Entretanto, a crítica de Kuhn, tal como apresentada por Prado (2018), é a de que, com o passar dos anos, as teorias continuam as mesmas e não evoluem para outro estágio.

A proposta Kuhniana, de acordo com Prado (2018), pretendia indicar novas regras que pudessem estabelecer uma visão diferente sobre ciência. Para o autor (Prado, 2018), leitor de Kuhn, até a década de 30, a emergência histórica, no final da segunda metade do século XIX, sofria influência de filósofos que se deparavam com o problema da construção, sustentação e transformação do conhecimento. Antes dos estudos de Thomas Kuhn, as questões científicas eram analisadas à luz da filosofia (Prado, 2018). Entretanto, no século XX, essas questões foram postas por abordagens mais sociológicas, oferecendo novas perspectivas para os estudos sobre a dinâmica do conhecimento, dos quais a instituição científica era o mote (Prado, 2018). Naquele período, começaram a surgir pesquisas fortemente voltadas às influências do contexto social na relativa determinação do conteúdo do conhecimento científico e são institucionalizados grupos de pesquisa, linhas temáticas em programas de pós-graduação, periódicos e congressos especializados por uma multiplicidade de abordagens (Prado, 2018).

Segundo Marcelo e Hayashi (2013), em 1942, Robert Merton publicou a fundamentação do *ethos* científico, um conjunto de normas, valores e comportamentos que interferem externamente nos caminhos do desenvolvimento científico, caracterizado por quatro Imperativos Institucionais: a) universalismo – a aceitação ou rejeição de enunciados científicos não deve depender das circunstâncias pessoais ou sociais do cientista; b) comunismo – as descobertas científicas são produtos de colaboração social e assim devem ser acessíveis a toda comunidade; c) desinteresse – a atividade do cientista não deve visar ao interesse próprio e; d)

ceticismo organizado – o cientista deve suspender temporariamente suas opiniões e juízos de valores e duvidar de tudo.

Já em 1962, Thomas Kuhn publica a obra *The Structure of Scientific Revolutions*, que contribuiu para um novo olhar sobre o funcionamento da ciência, estabelecendo o que ficou denominado como a Nova Sociologia da Ciência, um novo referencial teórico-epistemológico que veio confrontar a corrente mertoniana e romper com a distinção entre social e científico (Marcelo; Hayashi, 2013). Ou seja, a Sociologia passa a ser capaz de dar explicações para a própria natureza do conhecimento científico por meio de algumas frentes de pesquisa que se propõem a investigar diferentes abordagens sobre a atividade científica (Marcelo; Hayashi, 2013).

Prado (2018) explica que os ECTS tiveram seu início por volta dos anos 70, quando estudiosos como Barry Barnes, David Bloor e Steven Chapin formaram um grupo para pesquisar e elaborar a sociologia do conhecimento. Os estudos de Barnes, Bloor e Chapin demonstraram que a ciência não estava relacionada apenas ao contexto do laboratório, mas ao cotidiano das pessoas, indicando que ela é também um processo social e geradora de transformações (Prado, 2018).

De 1976 a 1992, o programa forte, encabeçado por David Bloor e colaboradores, divulgou uma declaração que estabelecia regras acerca da sociologia do conhecimento científico. O objetivo era oferecer explicações satisfatórias para a sociedade a respeito da nova visão sobre ciência e do novo modo de se conhecer cientificamente (Prado, 2008). Sua proposta era de que todo estudo sociológico do conhecimento científico deve obedecer a quatro princípios: a) causalidade - identificar causas que favoreceram sua aceitação na comunidade científica; b) imparcialidade - tratamento dos atores, ao que é considerado verdadeiro ou falso, êxito ou fracasso; c) simetria - os mesmos tipos de causas devem explicar o surgimento e estabelecimento das crenças verdadeiras e falsas; d) reflexividade - os modelos explicativos devem ser aplicados à própria Sociologia (Marcelo; Hayashi, 2013).

Com o movimento ECTS, a visão da ciência linear e da tecnologia como salvadora dos problemas da humanidade encontrou um espaço para que a sociedade pudesse questionar, debater e refletir acerca dos problemas que envolviam as atividades científicas e a revolução tecnológica que desencadeavam problemas éticos, ambientais e de qualidade de vida (Marcelo; Hayashi, 2013).

Os ECTS, segundo Bazzo (2003), defendem uma nova regulação social da ciência e da tecnologia, que promovem a criação de mecanismos democráticos facilitadores da abertura de novos processos para a tomada de decisões que dizem respeito às questões políticas, científicas e tecnológicas. A relevância desses estudos encontra amparo no que postula Grossmann (2015), ao criticar o fato de que estudos que focalizam a diversidade genérica e disciplinar não têm dado a devida atenção ao peso das instituições, ao jogo de influências entre áreas de conhecimento, disciplinas e mesmo aos percursos individuais. Comungando desse ponto de vista, assumo como pertinentes os parâmetros defendidos pelo autor francês (2015), ao mencionar que, no contexto de produção e disseminação do conhecimento, deve-se considerar relações de poder e de formas de desigualdade (entre áreas, disciplinas, línguas, instituições), de modo a apreender os fenômenos de dominação, de influência e de censura, além de buscar chegar ao nível da variação intradisciplinar, por meio de um olhar guiado pelo (re)conhecimento da evolução histórica – científica e epistemológica – da própria disciplina e seu peso na cultura científica.

### Percurso metodológico

A investigação é de cunho qualitativo (Bogdan; Biklen, 1994) e, para problematizar o uso de indicadores para mensurar o impacto científico, realizei um levantamento bibliográfico (Bogdan; Biklen, 1994) de artigos que tratam da temática, os quais foram lidos e sobre os quais abordarei adiante.

Primeiramente, realizei buscas na base de dados Scielo, com vistas a encontrar artigos publicados no período entre 2017 e 2020, conforme Quadro 1, a seguir:

Quadro 1 - Artigos encontrados na base de dados Scielo

Descritores	Artigo	Ano
Indicadores; <i>Rankings</i>	Indicadores, Rankings y evaluación	2018
	Los ránquines de ciudades mundiales: ¿dónde se posiciona Ciudad de México?	2019

	Caracterización de la producción científica sobre clasificaciones de universidades. Un estudio bibliométrico desde 1988 a 2018	2020
	Análisis comparativo de variables e indicadores empleados para evaluar calidad en las universidades	2020
	Ranking acadêmicos e universidades de classe mundial: relações, desdobramentos e tendências	2018
	Uso de indicadores para diagnóstico situacional de Instituições de Ensino Superior	2018
	Una reflexión crítica sobre la cultura de rankings e indicadores	2018
	Lo que los rankings dicen de la función de docencia de las universidades	2018
	El influjo de los rankings sobre la calidad en las universidades argentinas	2018
	Rankings de universidades: calidad global y contextos locales	2018
	Los programas internacionales de evaluación de logros académicos y su influencia en las políticas educativas en América Latina	2017
Ciência, tecnologia e sociedade	La naturaleza de la ciencia y la tecnología. Una experiencia para desarrollar el pensamiento crítico	2019
	Práticas educativas CTS: busca de uma participação social para além da avaliação de impactos da Ciência-Tecnologia na Sociedade	2019
	Ciência y tecnología para un desarrollo perdurable	2019

	La apropiación social de la ciencia y la tecnología como eslogan: un análisis del caso colombiano	2018
	Rankings universitarios internacionales y conflictos por la regulación de la educación superior	2018
<i>Rankings; América Latina; Caribe</i>	Los rankings internacionales y el posicionamiento de América Latina. Una mirada reflexiva	2018
	Rankings de universidades: calidad global y contextos locales	2018
	Competitividad de la educación superior en cuatro países de América Latina: perspectiva desde un <i>ranking</i> mundial	2017

Fonte: Elaborado pelos autores (2024).

Posteriormente, realizei, também, buscas na base de dados *La Referencia*, por se tratar de uma base que agrupa, fundamentalmente, trabalhos de autores latino-americanos e caribenhos. A tentativa de utilizar os mesmos descritores dispostos no Quadro 1 não foi bem-sucedida e, portanto, utilizei diferentes descritores, mas respeitando o período de artigos publicados entre 2017 e 2020, conforme o Quadro 2, a seguir.

Quadro 2 - trabalhos encontrados na base La Referência

<b>Descritores</b>	<b>Artigo</b>	<b>Ano</b>
<i>Rankings; América Latina; Caribe</i>	O ranking global das universidades e sua função disciplinar	2018
	Rankings na educação superior brasileira: uma aproximação aos rankings públicos e privados	2017
	Rankings universitários internacionais e o desafio para as universidades brasileiras	2017

	Principales rankings académicos internacionales: el caso de Chile	2019
	Rankings acadêmicos na educação superior: tendências da literatura ibero-americana	2018
	Rankings acadêmicos: emergência, proliferação e implicações para a gestão da educação superior	2018
	Rankings acadêmicos e universidades de classe mundial: relações, desdobramentos e tendências	2018
	Standards and evaluation instruments, on the relevance and reliability of the rankings of universities	2020
Indicadores bibliométricos	Indicadores bibliométricos na base scopus sobre o tema “avaliação da educação” no Brasil e no mundo	2019
Indicadores; América Latina e Caribe	O “Estado da arte” em ciência, tecnologia e sociedade: um estudo de teses e dissertações de 2014 a 2017	2018

Fonte: Elaborado pelos autores (2024).

Posteriormente a esses levantamentos, elaborei um quadro a partir dos autores mais citados nas referências de cada um dos trabalhos dispostos nos Quadros 1 e 2. Destaco que, nas referências desses trabalhos, constavam autores de diversos contextos e, portanto, pesquisei cada um deles na base de dados Google Acadêmico para verificar se eram autores Latino-americanos ou do Caribe. Em seguida, busquei, nas mesmas bases de dados (SciELO e La Referencia), artigos desses autores que tratavam de temáticas relacionadas ao objetivo deste artigo. O Quadro 3 demonstra a maior recorrência de autores encontrados e seus trabalhos que discutem a temática central deste estudo.

Quadro 3 - Autores e trabalhos que tratam de indicadores na América-Latina e Caribe

<b>Autor</b>	<b>Trabalhos</b>	<b>Ano</b>
Adolfo Ignacio Calderón <i>et al.</i>	La responsabilidad social universitaria en Iberoamérica: análisis de las legislaciones de Brasil, España y Perú.	2018
Carlos Pérez Rasetti	Lo que los rankings dicen de la función de docencia de las universidades.	2018
Felipe Martínez Rizo	Evaluación formativa en aula y evaluación a gran escala: hacia un sistema más equilibrado	2009
	Los rankings de universidades: una visión crítica	2011
José Dias Sobrinho	Avaliação ética e política em função da educação como direito público ou como mercadoria?	2004
	Qualidade, avaliação: do Sinaes a índices.	2008
José Joaquin Brunner	Dinámicas de transformación en la educación superior latinoamericana: desafíos para la gobernanza.	2016
	La idea de universidad en tiempos de masificación	2012
Mario Albornoz	Evaluación en Ciencia y Tecnología	2018
Oswaldo Barsky	La inconsistencia de los rankings internacionales de las universidades y la debilidad del debate académico en la Argentina	2018
Simon Schwartzman	O Impacto dos rankings nas instituições de ensino	2016
	University and Development in Latin America. Successful experiences of research centers	2008
Andrés M. Pérez-Acosta	Una reflexión crítica sobre la cultura de rankings e indicadores	2018
Wagner Bandeira Andriola <i>et al.</i>	Uso de indicadores para diagnóstico situacional de Instituições de Ensino Superior	2017

Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Durante a leitura dos artigos, foram selecionados os posicionamentos de cada um dos autores acerca do uso de indicadores para avaliação científica, além de discussões acerca de formulação de *rankings*, avaliações em larga escala e relações entre usos de indicadores como forma de oportunizar informações ao setor econômico *versus* o uso de indicadores com vistas a promover o desenvolvimento social. Todas essas discussões são compiladas e discutidas na seção de resultados e discussões, a seguir.

## Resultados e discussões

De modo geral, existe um consenso de que a ciência e a tecnologia se desenvolvem por meio de influências externas, ou seja, sociais. Para Bazzo (2015), a ciência se constituiu como uma atividade de importância para o desenvolvimento da história, mesmo tendo pouca relevância na percepção social da vida humana até o século XVII. A difusão de resultados científicos por cientistas e políticos, que se valiam dos mesmos para a tomada de decisões e subordinação da sociedade perante as suas regras, fazia com que a sociedade não conhecesse e não buscasse uma interação sobre ciência e tecnologia. Essa distância provocada dava às autoridades a permissão desejada para uma tomada de decisões em benefício próprio (Bazzo, 2015).

Infelizmente, essa não é uma realidade distante. Albornoz (2018) discute que vem se desenvolvendo uma cultura de avaliação e prestação de contas, na medida em que o conhecimento científico é percebido como um valor estratégico. A cultura avaliativa mencionada pelo autor se deve à busca por eficiência e à necessidade de justificar a alocação de recursos públicos (Albornoz, 2018). De acordo com o autor, dos diferentes níveis de avaliação acadêmica, o da avaliação em ciência e tecnologia é o mais tradicional, a partir de certos consensos estabelecidos e certos métodos que são usados e aceitos internacionalmente. Nas palavras de Albornoz (2018), há, cada vez mais, dificuldades e críticas a certas falhas de seu procedimento, sugerindo como necessárias mudanças nos processos tradicionais de avaliação, por conta das transformações que estão ocorrendo na estrutura da pesquisa científica e tecnológica.

Apesar de Dias Sobrinho (2004) discutir que a educação superior tem sido considerada uma instituição que produz conhecimentos e forma cidadãos para as

práticas da vida social e econômica, em benefício da construção de nações livres e desenvolvidas, pode-se dizer que seu posicionamento sustenta as ideias de Albornoz (2018), pois, o primeiro autor também demonstra uma percepção de que cresce e se fortalece a defesa da educação superior como função da economia e dos interesses individuais e privados. Essas diferenças ideológicas relativas ao papel social da educação superior, de acordo com Dias Sobrinho (2004), interferem fortemente na compreensão das funções da avaliação.

Com efeito, para Dias Sobrinho (2004), atualmente, o objetivo principal das avaliações a partir de indicadores é prestar informações objetivas, científicas, claras, incontestáveis, úteis para orientar o mercado e os governos. Em outras palavras, o uso de indicadores de avaliação serve a clientes ou usuários da educação, que têm direito de saber quais são as boas IES, os bons professores, segundo esses parâmetros prévia e objetivamente estabelecidos – um tanto abstratos e que quase sempre se utilizam de procedimentos de quantificação, dada a necessidade de comparações e *rankings*, voltados ao controle da qualidade dos serviços e produtos educacionais, semelhante ao modo como ocorre mundo dos negócios (Dias Sobrinho, 2004). A principal crítica de Dias Sobrinho (2004) é a de que o uso de indicadores descontextualizados para avaliação serve para alcançar determinado controle, entretanto, essa avaliação não é neutra, tampouco objetiva, o que, para Martínez Rizo (2009) traz diversas consequências negativas às universidades e, conseqüentemente, à sociedade.

A partir das problemáticas lançadas por Albornoz (2018), Martínez Rizo (2009) e Dias Sobrinho (2004), Andriola e Araújo (2017) indicam que, possivelmente, a seleção de um conjunto limitado, mas significativo, de indicadores de avaliação permitiria uma noção mais sumária do funcionamento de uma dada realidade, ou seja, determinado contexto, contribuindo para iluminá-la e compreendê-la de forma mais apurada. Andriola e Araújo (2017) discutem que essas características têm revelado seu valor, especialmente para aqueles que dependem de informações úteis e confiáveis para a tomada de decisões, como é o caso dos gestores de IES. Esse público específico, composto por administradores públicos, políticos e gestores, mostra-se interessado por artefatos que permitam destacar, de modo sintético, aspectos e atributos relevantes de seu campo de atuação, de modo a orientá-los na tomada de decisões.

Entretanto, Andriola e Araújo (2017) reconhecem que uma nova construção de sistemas de indicadores representa uma atividade extremamente complexa, resultante da interação das dimensões teóricas, técnicas, cognitivas e políticas. O posicionamento de Morril (2000) se deve, principalmente, ao fato de que, para Andriola e Araújo (2017), a natureza política dos indicadores tem sido objeto de muitas discussões, pois não são poucos os estudiosos que os consideram pouco úteis à melhoria ou aperfeiçoamento da realidade observada ou descrita. Mas a opinião de Andriola e Araújo (2017) se divide, afinal, também acreditam que, conforme mencionado, a explicação e a interpretação da realidade educacional são tarefas extremamente complexas, que exigem diversos enfoques teóricos, uso de procedimentos técnicos variados e necessidade de participação e contribuição de distintos protagonistas ou atores da realidade avaliada, como sugerem os ECTS, por exemplo.

Como forma de demonstrar certo reconhecimento a esse tipo de metodologia de avaliação por indicadores, Andriola e Araújo (2017) sugerem que vislumbremos, por um breve momento, a riqueza e a amplitude dos dados oriundos do emprego racional de indicadores institucionais. Essas informações, de acordo com os autores, mesmo sendo relativamente limitadas, posto que representam apenas quantidades de aspectos vinculados à produção intelectual de um segmento específico da comunidade universitária, permitiram organizar um sistema descritivo, coerente e amplo, que proporcionou o conhecimento qualitativo acerca de uma faceta específica dessa organização educacional. O posicionamento de Andriola e Araújo (2017) parece indicar que há de sua parte a defesa pela necessidade de uma nova metodologia de avaliação, ligada aos preceitos dos ECTS, entretanto, os estudiosos demonstram a consciência de que esta mudança implica diversas outras questões que perpassam diversos contextos e, portanto, não se pode de todo negar a forma como os usos de indicadores têm se desenvolvido e aperfeiçoado.

Segundo Andriola e Araújo (2017), ainda, é compreensível, pois, assim como já mencionado na seção teórica deste estudo, e como explicam Maldonado e Acosta (2018), a partir de uma perspectiva sociológica, o final do século XX foi perpassado pela transição do capitalismo pós-industrial para um período denominado de sociedade da informação. Por conta dessa mudança nasce a cientometria, ou seja, a medição quantitativa da ciência (Maldonado; Acosta, 2018). Segundo Maldonado e

Acosta (2018), a sociedade precisou responder ao fato de que a informação e o conhecimento cresceram exageradamente, por conta do aumento no número de acadêmicos, cientistas, engenheiros e pesquisadores. A cientometria surge, portanto, como uma resposta ao crescimento e à expansão da informação e do conhecimento, a partir de medidas quantitativas, simplesmente porque, de acordo com Maldonado e Acosta (2018), pela primeira vez é possível, é desejável e é necessário medir a ciência, como ela se faz, suas formas de disseminação, quem ela tem atingido.

Como uma crítica ao modelo atual de avaliação por indicadores e corroborando partes das ideias dos demais autores mencionados nesta seção, Dias Sobrinho (2008, p. 818) questiona: “mas, que é, mesmo, qualidade? qual qualidade, quem a define e para quem?”. Para esse estudioso, os circuitos internacionais que definem os papéis da educação e as prioridades da formação e da pesquisa, contando, inclusive, com atores nacionais devidamente ajustados a seus propósitos, também exercem, em nível mundial, a titularidade da acreditação e, então, podem impor os conceitos, os padrões e os critérios de qualidade, bem como os procedimentos para determiná-la e os efeitos desejados. Por esse motivo, Dias Sobrinho (2008, p. 818) destaca uma problemática da avaliação por meio de indicadores: “nessa perspectiva, a qualidade passa a ser algo livre de contextos e interpretações subjetivas, identificável objetivamente, mensurável, enquadrável em escalas comparativas”. A crítica de Dias Sobrinho (2008) caminha no sentido de que, para ele, a qualidade não passa de conformidade a padrões previamente estabelecidos por especialistas e pelos membros de órgãos que definem os critérios e padrões através dos quais são controlados os setores acadêmicos e efetuadas as medidas.

Barsky (2018) corrobora a crítica de Dias Sobrinho (2008), posicionando-se no sentido de que o impacto da disseminação de *rankings* universitários internacionais, advindos de avaliações por meio de indicadores, por exemplo, produziu reação de comunidades acadêmicas em diferentes regiões do mundo. Na América Latina, essas medições foram contestadas à medida que eram formuladas e instrumentadas, pois o caráter dos indicadores aplicados, em partes, não costuma considerar as diferenças entre contextos e as condições de produção de cada universidade (Barsky, 2018).

Por isso, Dias Sobrinho (2008) defende que, diferentemente do que permitem as avaliações por meio de indicadores, a avaliação deveria ser um processo global, com a participação comprometida de professores, estudantes e técnicos, além de

representantes da comunidade externa, a fim de atender a demandas em um contexto micro, especialmente em comunidades ditas subdesenvolvidas do ponto de vista das avaliações em larga escala, como também promulgam os ECTS. O autor também critica o fato de que a avaliação da educação superior brasileira, a partir de avaliações como as realizadas pela Clarivate Analytics, está deixando de ser uma produção de significados, voltando-se à medida e ao controle. Assim sendo, a educação se reduz a ensino, os processos formativos se anulam perante resultados quantificáveis, que servem de informação básica aos índices, que se transformam em classificações e *rankings* e representam numericamente a suposta qualidade dos cursos e das instituições (Dias Sobrinho, 2008).

Dias Sobrinho (2008) traz as avaliações em larga escala como exemplo para sustentar suas afirmações acerca da falha dos indicadores. Segundo o autor, a problemática é a de que, quando aplicada uma avaliação, o estudante passa a ser a principal fonte de informação para a formulação dos índices de qualidade, como se os números, as notas, os índices fossem a própria avaliação e pudessem dar conta da complexidade do fenômeno educativo. A crítica do autor em torno no modo de avaliação de acadêmicos significa que a fórmula de qualidade adotada não respeita as especificidades institucionais e faz abstração das realidades concretas dos cursos e dos estudantes, o que também acaba por culminar na questão dos *rankings* (Dias Sobrinho, 2008).

A ideia de Dias Sobrinho (2008) é a de que a avaliação não se completa a partir do que preveem os indicadores. Ela se torna relevante ao questionar sentidos e valores, pergunta pelas causas e pelas possibilidades de superação dos problemas, investe em programas e projeta futuros a serem construídos (Dias Sobrinho, 2008). A qualidade de um fenômeno educativo extravasa os exames e as fórmulas e medidas que dão lugar aos *rankings*, pois sem pertinência e relevância social não há qualidade em educação (Dias Sobrinho, 2008).

Dias Sobrinho (2014) exemplifica que os exames nacionais, quando organizados exclusivamente em função de classificações, *rankings* e controle legal-burocrático, colaboram para a desprofissionalização do docente, em razão da modelação dos currículos e métodos impostos de cima para baixo e que geram a necessidade de transformar a relação didático-pedagógica em mero treinamento de estudantes para os exames.

Péres-Rasetti (2018), em linha argumentativa semelhante, menciona que o que se observa para o conjunto dos *rankings* globais é que, mesmo quando consideram a função docente ou o ensino como parte dos aspectos que compõem a qualidade de uma universidade, a medem por meio de indicadores que mostram apenas capacidades ou resultados de investigação. Alguns deles, como os prêmios, são de tão pouca ocorrência no sistema global e até mesmo nas instituições que têm ex-alunos ou professores premiados que, ao invés de mostrar a qualidade integral das universidades, servem para destacar algumas das demais e, assim, facilitar a hierarquização pela qual os *rankings* operam (Péres-Rasetti, 2008).

A qualidade do corpo docente, por exemplo, é reduzida, quase exclusivamente, a quatro indicadores: número de doutores, número de citações, número de publicações, prêmios recebidos pelos professores. Todos os quatro estão relacionados às competências dos professores para a pesquisa (Péres-Rasetti, 2008). As pesquisas de reputação também têm essa legitimidade agregada, além do fato de que, em alguns casos, o método de seleção dos informantes deve ser revisado com rigor técnico que justifique a legitimidade que lhes é atribuída (Péres-Rasetti, 2018).

Em consonância às discussões de Péres-Rasetti (2018) e Dias Sobrinho (2014), Barsky (2018) menciona que os indicadores utilizados para classificar universidades em *rankings* e analisar o percurso de produção científica em diferentes contextos são bastante precários, o que, em grande parte, se justifica por sua origem e dificuldades metodológicas. Nas palavras desse último autor, em países desenvolvidos, a comercialização da educação universitária vinculada à constituição de mercados de alcance global ou regional para estudantes e acadêmicos também inclui o gigantesco negócio da avaliação universitária.

Brunner (2016) cita como exemplo o fato de que os países que mais têm recebido recursos, nos últimos anos são os desenvolvidos, como Finlândia, Dinamarca, Suécia e Coréia e, no sentido contrário, com o recebimento escasso de recursos estão países latino-americanos, como Chile e Costa Rica.

Barsky (2018) faz ainda importantes críticas às metodologias de avaliação por indicadores existentes, apontando a necessidade de restringir essas medidas a atividades específicas como ensino ou pesquisa e a espaços territoriais e institucionais homogêneos, trazendo como exemplo o caso do Centro de Estudos Científicos e Tecnológicos da Universidade de Leiden, na Suíça, que desenvolveu o

Leiden Ranking, uma lista de classificação baseada exclusivamente em indicadores bibliométricos. No início de 2007, o Centro classificou as 100 universidades europeias com maior número de publicações científicas (Barsky, 2018). Seus indicadores são o volume de artigos científicos, o volume de citações dos mesmos, as citações por artigo, o número de artigos publicados nos 10% principais das taxas de citação na respectiva área e a proporção de artigos da universidade nesta categoria (Barsky, 2018). Segundo o autor (2018), os dados são utilizados por especialistas em política de pesquisa e, em menor medida, estão associados à reputação da universidade, como no caso dos demais *rankings* mencionados.

Entretanto, Barsky (2018) não faz apenas elogios a essa prática, pois, para ele, a mensuração das publicações acadêmicas restringe-se apenas a artigos publicados em periódicos revisados por pares e isso acaba por afetar outra forma essencial de produção científica que é dominante nas ciências sociais e humanas: os livros. Lateralmente, também perderam a importância que merecem os artigos em livros, que costumam ser relevantes segundo o acadêmico que atua como compilador (Barsky, 2018). Sua relativa perda de importância, em relação aos artigos em periódicos, não tem a ver com razões de qualidade, mas estritamente pragmática: as possibilidades de padronizar quantitativamente os níveis de comparabilidade (Barsky, 2018). De acordo com o autor, embora o número de publicações latino-americanas internacionalmente reconhecidas tenha aumentado nos últimos anos, os pontos de partida são extremamente díspares e as tendências de reprodução do sistema são difíceis de equilibrar.

Há também um efeito rebote que está relacionado às dinâmicas de publicação em contexto local e global. As publicações nacionais orientadas para temas aplicados, cujo público corresponde essencialmente a comunidades científicas ou de utilização nestas áreas, são publicadas na língua local e as temáticas são também de interesse essencialmente específico (Barsky, 2018).

As discussões de Barsky (2018) caminham na mesma direção dos posicionamentos dos demais autores já mencionados nesta seção, tratando-os como valores numéricos que são usados para medir algo difícil de medir. A crítica ainda caminha na direção de que é bastante evidente que os modelos de indicadores adotados, em sua maioria, se pautam em um modelo da universidade de pesquisa do norte global e deixa de fora qualquer outro modelo institucional de ensino superior

(Barsky, 2018). A única menção positiva feita pelo autor aos indicadores, da forma como são utilizados, é a de que eles servem para nos ensinar que necessitam ser adaptados, trazendo, assim como Péres-Rasetti (2018), o caso de universidades serem avaliadas por ocorrências de Prêmios Nobel, algo pouco recorrente para a América-Latina e Caribe. Portanto, para Barsky (2018) muitos dos indicadores são de disponibilidade de recursos e não de resultados e outros são opiniões subjetivas estáticas sobre as instituições.

Martínez Rizo (2011) corrobora o posicionamento de Barsky (2018), explicando que as graves deficiências metodológicas que apresentam os indicadores os tornam extremamente inadequados como ferramentas para avaliar com segurança a qualidade geral das instituições a que se referem. Mesmo se limitando à reivindicação menos ambiciosa de avaliar apenas a qualidade da função de investigação, as deficiências são tão graves que, mesmo com tal anotação, os resultados não são confiáveis e não constituem uma boa base para apoiar decisões por parte das autoridades, o que pode ser enganoso e caro para as instituições (Martínez Rizo, 2011).

Brunner (2016) explica que, na América Latina, por conta do modo como as universidades têm sido avaliadas, o panorama da educação superior e de suas instituições ignora tradições e as obriga a se inserirem em um modelo que preza pela culminância dos processos formativos das elites e não da ciência e da tecnologia em prol da sociedade.

Para confrontar esse modelo de avaliação por indicadores que, ressaltado, raramente levam em conta os diferentes modelos de produção científica e se pautam em modelos americanos e europeus, Calderón *et al.* (2018), a partir de estudos desenvolvidos em universidades europeias e latino-americanas, trazem a proposta da Responsabilidade Social Universitária (RSU), definida como a gestão ética e eficaz do impacto gerado pela universidade na sociedade devido ao exercício de suas funções: acadêmica, pesquisa e extensão e participação no desenvolvimento nacional. Inclui dois padrões, pelos quais: o programa de estudos identifica, define e desenvolve ações de responsabilidade social articuladas com a formação integral dos alunos, indicando como critérios para avaliar se as ações de responsabilidade social são relevantes para a formação dos alunos devem estar relacionadas à especialidade, e que as ações de responsabilidade social devem considerar os princípios da equidade

e inclusão em seu meio (Calderón *et al.*, 2018). Da mesma forma, caberia considerar a articulação com entidades internas e externas à universidade como forma de facilitar e obter um maior impacto (Calderón *et al.*, 2018).

O estudo de Calderón *et al.* (2018) parece indicar certa resistência dos países da América Latina em relação aos modelos universitários norteamericanos e europeus. Essa tendência que se observa nos dois países latino-americanos revela uma abordagem diferente da que foi observada por Calderón (2019) na Espanha e em outros países da União Europeia. Segundo o autor, nesses contextos, a universidade é estritamente voltada ao desenvolvimento econômico, como forma de competição no mercado educacional e de conhecimentos e, portanto, passa a ter como responsabilidade social a função de prestar contas à sociedade e ao mercado.

Essa ideia de resistência se fortalece quando Calderón *et al.* (2018) explicam que, enquanto Brasil e Peru defendem uma universidade socialmente responsável, que busca um contato com a comunidade em seu entorno, de acordo com suas realidades de acentuada exclusão social, comum em países em desenvolvimento, a Espanha defende um modelo universitário socialmente responsável, mas preocupada em conquistar um espaço de destaque na sociedade do conhecimento dentro de uma competição global entre as grandes potências mundiais.

As discussões tecidas por Calderón *et al.* (2018) são de relevância e amparam os posicionamentos dos demais autores abordados nesta seção, pois fazem parte de uma possível redefinição da universidade e de modelos de avaliação por indicadores, em que sua autonomia e organização podem ser condicionadas à adoção de modelos de gestão que forneçam bases de diálogo para a participação do Estado, mas, também, para grupos de interesse e que necessitam da universidade.

### **Considerações Finais**

A partir dos diálogos tecidos pelos principais autores que tratam do uso de indicadores para a avaliação do impacto científico, pode-se perceber uma ausência de conjunto de indicadores globais e padronizados do impacto da ciência e da tecnologia na sociedade que sejam de amplo consenso e permitam caracterizar a situação em um país e fazer comparações internacionais. Porém, apesar de reconhecerem essa problemática, os autores não fazem apenas críticas a esses

modelos, dando certo crédito aos benefícios que esse tipo de avaliação possibilita. Além de reconhecer a necessidade de uso de indicadores é destacada, por todos os estudiosos abordados neste artigo, a necessidade de avaliações mais contextualizadas, para que sejam respeitadas e valorizadas as necessidades de contextos locais, em âmbito micro.

As problematizações em torno dos modos de avaliação da ciência em contextos global e local imprimem esforços na conceituação e análise de impacto social, baseados em modelos simplificados de mediação entre a produção de conhecimento científico e seu uso social, em diferentes contextos. Os ECTS, conforme apresentado nesta seção, por exemplo, propõem como estratégias metodológicas a análise da utilidade social da produção científica; estudos de caso de difusão de certas tecnologias; indicadores de vínculos entre academia e empresas; estudos retrospectivos que analisam a co-variação de condições sociais e fatores científico-tecnológicos, dentre outros (Marcelo; Hayashi, 2013).

Entretanto, conforme pôde ser observado das discussões estabelecidas no decorrer desta seção, uma reformulação nos modos de avaliar é algo difícil. A proposta principal é a de que sejam determinados fatores científicos e tecnológicos que afetam uma mudança nas condições sociais (Marcelo; Hayashi, 2013). Segundo Marcelo e Hayashi (2013), as principais dificuldades da proposta seriam: como selecionar os indicadores mais relevantes; como estabelecer o peso da importância específica de cada indicador e como selecionar fenômenos sociais que fazem parte da avaliação.

A dificuldade de reformular os modos de avaliar na ciência, conforme apresentado no decorrer desta subseção, é relevante para a tese sobre a homogeneização da escrita científica, pois os métodos de avaliação da ciência têm um papel relevante na determinação de quais formas de escrita e quais vozes são valorizadas e reconhecidas. A tese que proponho argumenta que a homogeneização da escrita científica em contextos locais e globais visa um apagamento da diversidade de vozes discursivas em textos científicos, portanto, se os métodos de avaliação favorecem certos estilos de escrita, abordagens ou temas em detrimento de outros, isso pode levar à homogeneização. Se os indicadores de avaliação valorizam mais as pesquisas publicadas em inglês ou aquelas que seguem um formato de escrita específico, por exemplo, isso pode marginalizar pesquisadores que escrevem em

outros idiomas ou que empregam diferentes estilos de comunicação científica. Reconhecer e abordar essas dificuldades é um passo importante para promover maior inclusão e diversidade nas vozes discursivas presentes na escrita científica.

## Referências

ALBORNOZ, M. Evaluación en ciencia y tecnología. **Revista Perspectivas Metodológicas**, Buenos Aires, v. 3, n. 3, p. 1-18, 2014.

ANDRIOLA, W. B. Propostas estatais voltadas à avaliação do ensino superior brasileiro: breve retrospectiva histórica do período 1983-2008. **Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación**, Madrid, v. 6, n. 4, p. 127-48, 2008.

ANDRIOLA, W. B.; ARAÚJO, A. C. Uso de indicadores para diagnóstico situacional de Instituições de Ensino Superior. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 100, p. 645-663, 2017.

ASSIS, J. A.; BAILLY, S.; CORRÊA, M. L. G. Ainda em torno da escrita no ensino superior: demandas para o ensino e a pesquisa. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 21, n. 43, p. 9-22, 2017.

BARSKY, O. La inconsistencia de los rankings internacionales de las universidades y la debilidad del debate académico en Argentina. **Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad – CTS**, Buenos Aires, v. 13, n. 37, p. 153-187, 2018.

BAZZO, W. A. **Ciência, Tecnologia e Sociedade: e o contexto da educação tecnológica**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015.

BAZZO, W. A. Introdução aos estudos CTS: o que é ciência, tecnologia e sociedade? **Cadernos de Ibero-América**. Pelotas: Editora OEI, 2003.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. A escolha de um estudo. *In*: BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Portugal: Porto, 1994. p. 85-88.

BOTTANI, N. The OECD international education indicators. **Assessment in Education: Principles, Policy & Practice**, v. 1, n. 3, p. 333-50, 1994.

BRUNNER, J. J. Dinámicas de transformación en la educación superior latinoamericana: desafíos para la gobernanza. **Opción**, v. 32, n. 80, p. 12-35, 2016.

CALDERÓN, A. I.; MARTI-NOGUERA, J. J.; FERNANDEZ-GODENZI, A. La responsabilidad social universitaria en Iberoamérica: análisis de las legislaciones de Brasil, España y Perú. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, São Paulo, v. 9, n. 24, p. 107-124, 2018.

CLARIVATE ANALYTICS. **Research in Brazil: funding excellence**. S. I: Clarivate Analytics, 2018.

DIAS SOBRINHO, J. Avaliação ética e política em função da educação como direito público ou como mercadoria? **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 25, n. 88, p. 703-725, 2004.

DIAS SOBRINHO, J. Qualidade, avaliação: do Sinaes a índices. **Avaliação**, Campinas, v. 13, n. 3, p. 817-825, nov./2008.

GOMEZ, J. G. Z. **Epistemología y educación**. Cidade do México: Red. Tercer Milenio, 2012.

GROSSMANN, F. Por que e como as coisas mudam? Padronização e variação no campo do discurso científico. *In*: RINCK, F.; BOCH, F.; ASSIS, J. A. (Orgs.). **Letramentos e formação universitária: formar para a escrita e pela escrita**. Campinas: Mercado das Letras, 2015. p. 97-127.

JANUZZI, P. M. **Indicadores sociais no Brasil: conceitos, fontes de dados e implicações**. Campinas: Alínea, 2003.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **Laboratory life: the social construction of scientific facts**. Beverly Hills: Sage, 1979.

MALDONADO, C. E.; PÉREZ-ACOSTA, A. M. Una reflexión crítica sobre la cultura de rankings e indicadores. **Avances en Psicología Latinoamericana**, Bogotá, v. 36, n. 33, p. 431-441, 2018.

MARCELO, J. F.; HAYASHI, M. C. P. I. Estudo bibliométrico sobre a produção científica no campo da sociologia da ciência. **Inf. Inf.**, Londrina, v. 18, n. 3, p. 138-153, 2013.

MARTÍNEZ-RIZO, F. Formative Classroom Assessment and Large-Scale Assessment: Toward a More Balanced System. **Revista Electrónica de Investigación Educativa**, Baja California, v. 11, n. 2, p. 1-18, 2009.

PÉREZ RASETTI, C. Lo que los rankings dicen de la función de la docencia de las universidades. **Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad – CTS**, Buenos Aires, v. 13, n. 37, p. 53-65, 2018.

PRADO, L. A. **O estado da arte em ciência, tecnologia e sociedade: um estudo em teses e dissertações de 2014 a 2017**. 2018. 200 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação e Novas Tecnologias) – Centro Universitário Internacional Uninter, Curitiba, 2018.

PREMEBIDA, A.; NEVES, F. M.; ALMEIDA, J. Estudos sociais em ciência e tecnologia e suas distintas abordagens. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, n. 26, p. 22-42, jan./abr. 2011.

SANTOS, B. S. A Non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge. **Theory, Culture & Society**, London, v. 26, n. 7-8, p. 103-125, 2008.

SANTOS, B. S. **Construindo as Epistemologias do Sul**: Antologia Esencial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SANTOS, L. F. Desvelando “mistérios” nas práticas de letramento do PIBID. *In*: FIAD, R. S. **Letramentos acadêmicos**: contextos práticas e percepções. São Carlos: Pedro & João Editores, 2016.

SCHWARTZMAN, S. **University and Development in Latin America**: successful experiences of research centers. Rotterdam: Sense Publishers, 2008.

VAN RAAN, A. Fatal attraction: conceptual and methodological problems in the ranking of universities by bibliometric methods. **Scientometrics**, Tehran, v. 62, n. 1, p. 133-43, 2005.

Recebido: 10/03/2025  
Aprovado: 15/05/2025



Sâmara Araújo Costa\*

## RESUMO

Neste trabalho apresentaremos como Merleau-Ponty desenvolve o problema mente-corpo tratando do que é a consciência incorporada. Exporemos como sua descrição fenomenológica confronta visões empiristas-intelectualistas e como dissolve o problema. Para tal, o foco de nossa reflexão se concentra em concepções de consciência situada e de consciência pré-reflexiva. Lidamos com o caso do Membro-Fantasma para clarificar o problema e, por fim, como um modelo de consciência incorporada e não dualista.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Consciência incorporada. Problema mente-corpo. Filosofia da mente. Filosofia da percepção.

## Merleau-Ponty and the mind-body problem

## ABSTRACT

In this paper we will present how Merleau-Ponty develops the mind-body problem by dealing with what embodied consciousness is. We will show how his phenomenological account confronts empiricist-intellectualist views and how it dissolves the problem. To this end, we focus on conceptions of situated consciousness and pre-reflective consciousness. We deal with the case of the Ghost Member to clarify the problem and, ultimately, as a model of embodied, non-dualistic consciousness.

**Keywords:** Merleau-Ponty. Embodied consciousness. Mind-body problem. Philosophy of mind. Philosophy of perception.

## Introdução

Para conhecer a consciência, é preciso descrevê-la. Afirmar que existimos como corpo e consciência seria uma descrição clássica, mas é assim que nos experienciamos como homens? Com a intenção de descrever a experiência que temos com o nosso próprio corpo, Merleau-Ponty entra em confronto com filosofias que abordam a experiência consciente, sejam estas mais racionalistas ou empiristas. Não reconhecendo que as respostas dadas por elas correspondam ao real, como por exemplo, a descrição cartesiana, cuja concepção somos uma coisa pensante, nossa consciência é afirmada como pensamento, como pessoal, intelectual, ou quando somos uma consciência corpórea pura que apenas responde aos estímulos que recebemos do mundo exterior. Giles diz:

Sob o plano do conhecimento essa antinomia se resolve na contraposição empirismo-intelectualismo, que para Merleau-Ponty representa dois momentos complementares da experiência perceptiva. Para fazer justiça à nossa experiência direta das coisas, seria necessário afirmar ao mesmo tempo, contra o empirismo, que essas são mais que as suas manifestações sensíveis, e contra o intelectualismo, que são unidas da ordem do juízo e que elas se encarnam nas suas aparências. As coisas se oferecem à percepção sempre através de uma mediação prospectiva a qual traduz o fato de pertencermos a um corpo, a nossa inerência numa situação espaço-temporal que não se define nem em termos de pura consciência, nem em termos de objetividade (Giles, 1979, p. 139).

O pensamento objetivo que nos oferece descrições com viés científico não trata de uma significação que é um movimento da consciência e que a fenomenologia de Merleau-Ponty pretende mostrar. Em sua obra *A estrutura do Comportamento* podemos ver tal tentativa de ultrapassagem de uma linguagem objetiva que não revela a vivência:

Falando de conhecimento e conseqüentemente de consciência, não construímos uma metafísica da natureza, limitamo-nos a nomear, como devem ser nomeadas, as relações entre o meio e o organismo tais como a própria ciência as define. Reconhecendo que os comportamentos têm sentido e dependem do significado vital das situações, a ciência biológica se proíbe concebê-los como coisas em si que existiriam, *partes extra partes*, no sistema nervoso ou no corpo, vê neles dialéticas encarnadas que se irradiam num meio que lhes é imanente. Não se trata, como muitas vezes dissemos, de retornar a uma forma qualquer de vitalismo ou de animismo, mas simplesmente de reconhecer que o objeto da biologia é impensável sem as unidades de significado que uma consciência nele encontra e nele vê se desenvolver (Merleau-Ponty, 2006, p. 251).

Em Merleau-Ponty são muitas as abordagens de um corpo vivo, abrangendo variadas perspectivas: fisiológica (biológica), racional (psíquica), imaginativa, emocional, incluso quando usa casos patológicos que informam nesta contraposição. Há em suas descrições as aparências de um homem (pessoal e impessoal) que não está separado de um mundo cultural e tampouco do que entendemos como natural. Os casos abordados são fornecidos por psicólogos e muitas vezes acenam para a própria descrição do autor quanto a percepção. Ele aponta que nossa experiência não é dicotômica quando percebemos e este seria um aspecto da consciência, voltada para o mundo e para si, descrição muito mais rica por demonstrar um sistema integrado de relações entre nós e o mundo.

A experiência que Merleau-Ponty descreve quer fazer desaparecer o problema mente e corpo ao examinar como lidamos com a experiência, ou quando pensamos que tal problema só é colocado pela própria experiência intelectual. Na experiência direta com o mundo não há problema mente e corpo, pois a consciência está ancorada num corpo que se relaciona com o mundo. Podemos inferir primeiramente que a consciência está sempre situada, incorporada e que trata primordialmente de uma consciência perceptiva. Como vemos tanto em Merleau-Ponty como num dos seus investigadores:

A reflexão nunca se impele para fora de qualquer situação, a análise da percepção não faz desaparecer o fato da percepção, a ecceidade do percebido, a inerência da consciência perceptiva a uma temporalidade e a uma localidade (Merleau-Ponty, 1999, p. 73-74).

Sendo assim,

Definir a consciência pelo pensamento que ela tem de existir, identificar o “eu penso” e o “eu existo” como verdades e certezas equivalentes é insuficiente e pressupõe referir meu pensamento ou consciência de existir à vida efetiva do meu corpo. A consciência não reside na imanência psicológica ou na inerência dos fenômenos aos estados particulares de consciência, em uma espécie de contrato cego da sensação consigo mesma, como pretende o empirismo (Sombra, 2006, p. 128).

Assim, a consciência é sempre perceptiva porque está situada num corpo em relação com o mundo. Dito isto, explicitaremos a importância da noção de situação para a consciência perceptiva em Merleau-Ponty.

## Consciência perceptiva situada

A noção de situação envolve o conhecimento de um corpo imerso e que desenvolveu habilidades perceptivas espaço-temporais, e como afirma o autor, revela uma aprendizagem e sedimentação para nos colocarmos diante do mundo e agirmos nele. Os sentidos dados aos reflexos estão envoltos por uma situação que não remete a um conhecimento intelectual puro. A consciência também não recebe e responde a estímulos, como diriam os behavioristas. O encontro da consciência com o mundo é de imersão, e não por meio apenas de um cérebro que processa informações em forma de pensamentos, já que não são nossas ideias que encontram com o mundo, mas nosso corpo que o habita. Como vemos em seu texto, “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central” (Merleau-Ponty, 1999, p. 114).

Um apontamento importante é que não podemos pensar a consciência em termos periféricos ou centralizados, mas em sua fenomenologia há um corpo que se manifesta nas relações que o mundo proporciona (mundo circundante – *Umwelt*), experiência que é integradora. Como adverte o autor: “Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (Merleau-Ponty, 1999, p. 142).

Quando Merleau-Ponty pensa no corpo e na consciência, destaca que há algo que é previamente dado pelas interações destes com o mundo, o que remete a um organismo vivo que não pode ser reduzido às suas funções fisiológicas, mas trata-se de um “complexo inato” (Merleau-Ponty, 1999, p. 125). A nossa relação com o mundo se firma através de um corpo que revela a consciência, que se coloca em situação com uma função simbólica que abarca uma existência pessoal e impessoal. Os movimentos do corpo não são inspecionados todo o tempo pelo pensamento, eles adquirem um sentido já dado pelo corpo consciente, de modo que dentro da tradição fenomenológica, a intencionalidade é marcante na estrutura da consciência. Em nosso autor, ela adquire um caráter muito mais motor, mas não vamos tratar deste ponto.

Dito isto, na mesma linha de outros fenomenólogos como Heidegger e Husserl, nosso autor quer nos voltar para o mundo das coisas, no qual o corpo está voltado para sua própria situação e seu campo de atuação. Assim ele afirma: “A experiência perceptiva nos mostra [...] que ser é sinônimo de ser situado” (Merleau-Ponty, 1999,

p. 339). Colocar-se no mundo com um corpo que percebe já é colocar-se em situação, isso implica em dar sentido, significação ao que se vive. Como vemos no autor:

Sou eu quem tem a experiência da paisagem, mas tenho consciência, nessa experiência, de assumir uma situação de fato, de reunir um sentido esparso por todos os fenômenos e de dizer aquilo que eles querem dizer de si mesmos (Merleau-Ponty, 1999, p. 355).

A significação que remete à situação não é apenas intelectual, mas corporal, motora. A noção de situação envolve este conhecimento de um corpo imerso e que desenvolveu habilidades perceptivas espaço-temporais, e como afirma o autor, revela uma aprendizagem e sedimentação corporal no mundo, ambos prontos para a ação. Até mesmo nossos movimentos corporais por reflexo, para Merleau-Ponty, possuem sentido e estão relacionados ao que o autor chama de *visão pré-objetiva*, que desenvolveremos brevemente a seguir, por ser uma importante relação da consciência com o mundo na fenomenologia merleau-pontyana.

### **Consciência Pré-reflexiva**

O contato pré-reflexivo seria uma ligação primordial e natural com o mundo que não é uma relação de estados de consciência passivos, mas um trabalho da percepção que retoma a noção de uma significação motora entre o corpo e o mundo. Como já vimos, quando o autor sugere que o intelectualismo toma a consciência de uma perspectiva interna e o empirismo externa, quando a visão pré-objetiva entra em jogo, esses vetores são conectados. Esta consciência incorporada a uma visão pré-objetiva acena para um engajamento em que não há mais a distinção entre psíquico e fisiológico (Merleau-Ponty, 1999, p. 119), já que a descrição intelectualista e empirista não satisfaz como modo de ser no mundo. Como diz Priest, Merleau-Ponty faz uso desta noção quando assumimos a noção de situação antes mesmo da reflexão. Assim, a ação pré-reflexiva deixa de sê-lo quando refletimos sobre ela (Siewert, 2012, p. 67). Carman analisa Merleau-Ponty comparar esta noção com o comportamento da criança, como podemos ver: “That naive mentality of the child, Merleau-Ponty believes, harbors a wisdom of its own precisely in virtue of its prereflective, pretheoretical phenomenal integrity, which survives vestigially but

unmistakably beneath the cognitive accretions of self-conscious maturity” (Carman, 2008, p. 61).

Ele também insiste em como Merleau-Ponty contrapõe a experiência pré-reflexiva com as visões racionalistas e empiristas realçando o papel do corpo nesta:

For Merleau-Ponty, the relation between perception and the body is neither causal nor conceptual, for those two categories are not the only two ways in which the coincidences and dependencies between the body and perceptual experience are intelligible to us. Instead, traditional concepts pertaining to perception are parasitic on a more basic understanding we have of ourselves in virtue of being embodied perceivers. We have a prereflective understanding of our own experiences, not as causally or conceptually linked to our bodies, but as coinciding with them in relations of mutual motivation. To say that perception is essentially bodily is to say that we do not and cannot understand it in abstraction from its concrete corporeal conditions (Carman, 2008, p. 81).

Assim, quando nos posicionamos pré-reflexivamente, é o corpo que aparece numa relação mais natural com o mundo, de modo que a consciência reflexiva não emerge e nem se coloca como um problema neste momento. Exemplos de situações em que nos colocamos pré-reflexivamente também estão relacionados com atividades que envolvem hábitos e experiências impessoais.

Charles Siewert (2012) afirma que Merleau-Ponty é atraído pela ideia que remete também a Husserl de que a percepção espacial ordinária é ligada a um tipo de consciência pré-objetiva, ou pré-reflexiva. Esse tipo de atitude é, antes de tudo, um modo de estar consciente e corporalmente no mundo como sujeito-corpo (Siewert, 2012, p. 91). Também analisa como Merleau-Ponty destaca a consciência em termos gradativos, seja consciência sensorial, emotiva, volitiva, e sobre cada uma delas nossos juízos são passíveis ao erro e às dúvidas, sempre baseados num fundo perceptual e cultural (Siewert, 2012, p. 92).

A consciência em Merleau-Ponty não é da ordem do “eu penso”, mas do “eu posso” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192), tendo o poder de dar sentido aos objetos, aos próprios movimentos, dados sensíveis que são ordenados, harmonizados num corpo inteiro:

Há, portanto, uma certa consistência de nosso “mundo”, relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos — uma certa energia da pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um ato de consciência. E por ser uma visão préobjetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de

toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa — e que ele poderá realizar a junção do “psíquico” e do “fisiológico” (Merleau-Ponty, 1999, p. 119).

## A consciência corporal impessoal

Assim, o que chamamos de consciência passa a ser muito mais uma relação corpo-percepção-ação. Essa relação, para Merleau-Ponty, pode se dar de forma ambígua. O impessoal aparece num engajamento natural com o mundo, do corpo ancorado, situado num campo fenomenal. Quando pensamos em um desenvolvimento cognitivo que foi adquirido com as vivências, que remete ao primeiro momento em que abriu os olhos e sentiu o mundo à sua volta, a própria ideia de desenvolvimento cognitivo é sempre retomada, atualizada pelo que abrangeria a consciência.

Essa concepção trata de um esquema corporal adquirido, uma noção de corpo próprio que corresponde ao desenvolvimento de um corpo em suas relações com o mundo. O encontro com o mundo intelectual se dá num nível pessoal, e a consciência perceptiva nem sempre é como afirmou Descartes, esta coisa pensante que ainda possui um eu. Para Merleau-Ponty, há um engajamento impessoal proveniente de lidar com um mundo pré-objetivamente.

Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência quase impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição (Merleau-Ponty, 1999, p. 125).

Essa experiência impessoal dissolve, em certa medida, o problema da consciência, porque não se coloca num movimento puramente intelectual. A consciência envolve ação, engajamento no mundo, ela não é passiva. Muitas concepções que temos do que é a consciência não abarcam a complexidade do fenômeno, como ocorre, por exemplo, com as teorias causais. Como afirma Priest, o problema mente-corpo é de alguma maneira resolvido por Merleau-Ponty, pois é clarificado resolvendo as confusões das possíveis descrições do fenômeno:

Merleau-Ponty's solution to the mind-body problem is phenomenological. Phenomenological solutions to philosophical problems consist in describing

the conditions within experience which make the thinking of the problem possible. It is then shown either that the obtaining of these presuppositions is inconsistent with putative solutions to the problem or that the problem itself is a product of reflecting on experience incorrectly. Merleau-Ponty's solution to the mind-body problem may be accurately subsumed under both these descriptions (Priest, 1998, p. 66).

A descrição merleau-pontyana que dissolve o problema mente-corpo diz de uma experiência do corpo que distingue “corpo objetivo” e “corpo próprio”. O corpo próprio revela como realmente sentimos o nosso corpo, não como um objeto, não como uma máquina e tantas outras descrições, incluso a que é feita pela ciência. É realmente o corpo sentido, muitas vezes de forma ambígua, de direção para si, para o mundo.

### **O que a experiência do membro-fantasma revela para o problema da consciência?**

Uma das descrições pontuais para entendermos melhor o que é consciência para Merleau-Ponty é a do membro fantasma. Já usada em Descartes, quando não soube tratar o problema da união corpo-alma e a atribuiu a mais um dos mistérios divinos (Descartes, 1983, p. 149, nota 188). Na *Fenomenologia da Percepção*, o autor descreve o quanto lesões corporais alteram percepções que pensávamos ser puramente localizadas e fazem parte de um todo que está “harmonizado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 114).

Ao recorrermos à descrição do que se passa a um paciente que sente um membro fantasma, não podemos buscar uma explicação dividida entre o que seria fisiológico e psicológico. O órgão não está mais lá e o paciente o continua sentindo, com a memória da dor antes de perdê-lo. Poderíamos pensar que os sensores no coto ainda estão estimulados, ou que por passarem processo traumático, a lembrança do membro continua muito forte, trazendo efeitos físicos, o que seriam explicações fisiológicas e psicológicas que se encontram num mesmo corpo que se comporta de maneira ativa no mundo. Sacrini (2006, p. 84) afirma que como há “mistura de causalidade fisiológica e histórica pessoal, o membro fantasma é um caso exemplar de uma comunhão profunda entre o somático e o psíquico”. Não é possível passarmos de uma explicação periférica para uma central, por exemplo, ou tampouco pensarmos numa explicação “mista”, como vemos em Merleau-Ponty: mas uma teoria central

nada nos faria ganhar se às condições periféricas do membro fantasma ela só acrescentasse traços cerebrais. Pois um conjunto de traços cerebrais não poderia representar as relações de consciência que intervêm no fenômeno (Merleau-Ponty, 1999, p. 115).

Merleau-Ponty quer nos dizer que há também um componente psíquico implícito. Quando médicos anestesiaram o coto a dor ainda permanece, sendo umas das mais difíceis de serem tratadas. Neurologistas como Ramachandram propuseram uma nova resolução do membro fantasma se baseando na hipótese de ocorrência de plasticidade axônica, em que a extremidade amputada se tornou inativa por falta de impulso, e a representação do membro ainda permanece na circuitaria do cérebro que precisa ser modificada. Nesse sentido, haveria uma explicação fisiológica que seria compatível com a hipótese de plasticidade axônica no adulto, mas estes estudos ainda não são conclusivos.

Outra neurocientista brasileira diz sobre o membro fantasma: “os fantasmas, portanto, não são pura imaginação, mas sim produtos de um cérebro que muda com a nova realidade, mas não esquece suas imagens passadas” (Lent, 2003, p. 162). Merleau-Ponty entende que o cérebro primeiramente está localizado num corpo que interage com o mundo e que não esquece como se relacionava com ele. Esse complexo inato adquirido num ambiente, que Merleau-Ponty chama de “campo fenomenal”, sedimentou uma relação com o mundo através do corpo. Havia um certo modo de lidar com as coisas e com o corpo. A consciência aparece atualizando, retomando, significando toda esta experiência de entrelaçamento. O mundo continua chamando o corpo do paciente para agir de acordo com o que foi adquirido. Esta seria uma ideia de “esquema corporal” que Merleau-Ponty nos descreve muitas vezes, essa experiência impessoal, e ao mesmo tempo com “função simbólica”, revela o “estilo” de cada um de se engajar no mundo. Essa função simbólica é muito menos “consciência reflexiva”, como vimos anteriormente, com “significação prática” e “significação motora”.

Assim, o que Merleau-Ponty quer integrar diz respeito não somente ao cérebro e ao corpo, como quando diz “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central” (Merleau-Ponty, 1999, p. 114). Trata-se muito mais de um entrelaçamento do corpo com o mundo, um corpo situado e integrado.

## Conclusão

Sabemos que é muito mais viável atualmente termos uma concepção mais integradora da mente, apesar de entendermos como ainda existem crenças enraizadas que remetem às filosofias que Merleau-Ponty enfrentou com sua fenomenologia. Existem tentativas eliminativistas sobre tais crenças “*folk psychology*” para entendermos melhor o que é a consciência. Também sabemos que toda a redução fisicalista tratada pela ciência, como por exemplo, mapeamentos do cérebro (propriedades físicas x comportamento), não a explicam. Por outro lado, acreditamos que estas ciências podem atingir maturidade, incluso vemos que a Neurociência é uma disciplina totalmente interdisciplinar a partir da qual é possível ampliar a visão das pesquisas.

O trabalho fenomenológico de Merleau-Ponty sempre esteve atrelado a outras descrições, seja de psicólogos, seja de cientistas. Seu pensamento é rico por ser capaz de criar conexões para chegar à experiência de uma maneira mais totalizante. Incluso nos casos de psicologia experimental, Merleau-Ponty entrava em contato com o relato de pacientes que perderam parte do cérebro, mas lembrando que a descrição do fenômeno se torna muito mais repleta porque ele a vê sob tantas perspectivas. Não é possível abandonar perspectivas naturais, culturais, corporais, entre outras. Assim, usou da interação entre biologia, cultura e história (pessoal e coletiva) para partir para uma noção mais sistemática da complexidade dos fenômenos.

Diante disso, temos como exemplo o pensamento de Merleau-Ponty, que trabalhou para o desenvolvimento da fenomenologia de maneira integradora. Pensamos que se estivesse vivo, Merleau-Ponty não estaria dizendo que há problemas misteriosos que não podem ser resolvidos – a consciência –, mas tratando de descrever a experiência acoplando em seu pensamento perspectivas psicológicas, como sempre fez, crítico de um pensamento científico, porquanto este também seria visto e enriquecido quando trazido para uma interpretação que atende ao entendimento do fenômeno que buscamos. A principal característica da sua fenomenologia é que esta parece mais prática que outras filosofias, pois trata de descrições do homem em situação, e ainda interpreta o pensamento científico, pois sozinho ele não nos diz da experiência total. Na filosofia da mente, seus pesquisadores devem encarar com otimismo o desafio de trabalhar com a

Neurociência, a Neurofilosofia, a Neuropsicologia e outros campos da ciência nos quais a teoria encontra a prática para buscar uma descrição cada vez mais abrangente.

## Referências

CARMAN, T. Body and World. *In: Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 2008.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Trad. Bento Prado Jr e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

FERRAZ, M. S. A. **O transcendental e o Existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Ed. Humanitas; Fapesp, 2006.

GILES, T. R. **Crítica Fenomenológica da Psicologia Experimental em M. Merleau-Ponty**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LENT, R. **Cem bilhões de neurônios**. São Paulo: Artmed, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

SIEWERT, C. Consciência. *In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Orgs.). Fenomenologia e Existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

SOMBRA, J. de C. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006.

PRIEST, S. Merleau-Ponty and the mind-body problem. *In: Merleau-Ponty*. London: Routledge, 1998.

Recebido: 19/12/2024  
Aprovado: 15/05/2025



Isac Antonio Pereira Parente\*

## RESUMO

Já nos primórdios do cristianismo, os bispos exerciam diretamente o poder judicante. Ao longo da história, os cânones demonstram que, desde as primeiras comunidades cristãs, coube ao bispo certa responsabilidade pela tutela da indissolubilidade do matrimônio sacramental. No entanto, através dos séculos surgiram tensões entre a titularidade e o exercício efetivo do poder judicante por parte dos bispos diocesanos. Por isso, o Magistério passou a recomendar que os bispos julgassem apenas casos específicos. Posteriormente, a própria demanda pastoral deixou claro que não era viável aos bispos assumir integralmente a função de juízes. Após um longo período histórico, o Concílio Vaticano II (1962-1965) reformulou e estabeleceu uma nova teologia católica do episcopado, segundo a qual o bispo possui sacramentalmente o tríplice múnus de sacerdote, profeta e rei. Este artigo enfoca no múnus de governo (ou regência) dos bispos. Tal serviço, suscitado naturalmente pelas necessidades dos fiéis, permitiu-lhes exercer uma função inevitável nas igrejas primitivas: a de julgar causas. Nesse contexto, a reforma dos processos de nulidade matrimonial promovida pelo Papa Francisco se fundamenta justamente no princípio histórico e canônico de que o bispo é o juiz nato em sua diocese. Ao instituir o processo *breuiore coram episcopo*, essa premissa eclesial foi digna e legitimamente restaurada pelo Sumo Pontífice. Com Francisco, o bispo retorna assumir por si próprio a administração da justiça em favor dos fiéis.

**Palavras-chave:** Episcopado. *Munus regendi*. Nulidade matrimonial. Reforma canônica. Papa Francisco.

## El oficio de juzgar del Obispo y su reflejo histórico en el Nuevo Proceso Breve para las sentencias de nulidad matrimonial

## RESUMEN

Ya en los comienzos del cristianismo, los obispos ejercían directamente el poder judicial. A lo largo de la historia, los cánones demuestran que, desde las primeras comunidades cristianas, correspondió al obispo cierta responsabilidad en la tutela de la indisolubilidad del matrimonio sacramental. Sin embargo, a través de los siglos surgieron tensiones entre la titularidad y el ejercicio efectivo del poder judicial por parte de los obispos diocesanos. Por ello, el Magisterio pasó a recomendar que los obispos juzgaran solamente casos específicos. Posteriormente, la propia demanda pastoral dejó claro que no era viable para los obispos asumir plenamente la función judicial. Tras un largo período histórico, el Concilio Vaticano II (1962-1965) reformuló y estableció una nueva teología católica del episcopado, según la cual el obispo posee sacramentalmente el triple munus de sacerdote, profeta y rey. Este artículo se centra en el munus regendi (o de gobierno) de los obispos. Este servicio, suscitado naturalmente por las necesidades de los fieles, les permitió ejercer una función esencial en las iglesias primitivas: la de juzgar causas. En este contexto, la reforma de los procesos de nulidad matrimonial promovida por el Papa Francisco se fundamenta precisamente en el principio histórico y canónico de que el obispo es el juez nato en su diócesis. Al instituir el proceso *breuiore coram episcopo*, dicha premissa eclesial fue digna y legitimamente restaurada por el Sumo Pontífice. Con Francisco, el obispo vuelve a asumir personalmente la administración de la justicia en favor de los fieles.

**Palabras-clave:** Episcopado. *Munus regendi*. Nulidad matrimonial. Reforma canónica. Papa Francisco.

O ofício de julgar do Bispo e seu reflexo histórico no Novo Processo Breve às sentenças de nulidade matrimonial

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

V. 21, n. 1, 2025

\* Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Especialista em Direito Processual e Matrimonial Canônicos pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: parenteisac@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6232483166124022>.

## Introdução

Em virtude da consagração episcopal, os bispos recebem o sacramento da ordem em grau pleno. Junto a essa conformação sagrada inclui-se o tríplice ofício de santificar, ensinar e governar o povo de Deus que lhe foi confiado. Se se enfatiza o poder de governo do bispo diocesano, alega-se que ele o exerce com o fim de conduzir a Igreja particular à qual foi enviado como vigário e legatário do próprio Jesus Cristo.

Nos anos 1962-1965, o Concílio Ecumênico Vaticano II solenemente definiu que os bispos possuem o direito sagrado e o dever, perante o Senhor Jesus, de legislar sobre todos os seus súditos. Seguindo as diretrizes conciliares, o novo *Código de Direito Canônico* de 1983 determina que os bispos diocesanos sejam juízes de primeira instância em suas Igrejas particulares. Consequência de uma revalorização sacramental dos ministros ordenados, o Código é considerado o último documento oriundo do Concílio.

Também consoante ao Vaticano II, em 2015, o Romano Pontífice Papa Francisco promulgou o Rescrito dado em forma de *Motu próprio, Mitis Iudex Dominus Iesus*<sup>1</sup>, acerca de algumas mudanças significativas no processo de nulidade matrimonial. Na normativa canônica, o acento recai agora enfaticamente sobre o bispo diocesano e o seu dever direto com a reta administração da justiça, cujo reflexo concreto se dará no novo *processus brevior coram episcopo*.

Ver-se-á que o Santo Padre Francisco não fez outra coisa que continuar o itinerário outrora iniciado na História da Igreja e do direito eclesial, já que os primeiros apóstolos e seus sucessores imediatos atuaram no encargo de julgar situações das mais variadas tipologias, principalmente as causas envolvendo o matrimônio sacramental, no interior das comunidades das quais assumiram o governo pastoral (cf. Mt 18, 15-18; 1Cor 6, 1-6; At).

---

<sup>1</sup> Cujá abreviatura é "MIDI".

## O Concílio Vaticano II: base teológico-canônica ao tríplice ofício dos bispos

Às vésperas do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), entendeu-se que a concepção teológica sobre o episcopado fora influenciada profundamente pela tradição medieval: o ministério presbiteral era compreendido em função da Eucaristia, único vínculo entre os ministros ordenados. Mesmo a ordem episcopal era compreendida como mera ampliação do presbiterado (Santoro, 2005).

Assim exprimia-se a estrutura hierárquica medieval: “o presbítero detinha [...] o ‘poder sacramental ou de ordem’ sobre o corpo de Cristo, isto é, a eucaristia – enquanto [...] ao bispo correspondia o ‘poder jurídico’ sobre o corpo místico de Cristo, a Igreja” (Santoro, 2005, p. 36). Esse desencontro entre sacramento e ofício permitiu que realidades inerentes à Igreja, como as dimensões sacramental e jurídica, ficassem épocas apartadas uma da outra.

Nos anos 60, o magistério católico aparece contrário à concepção estritamente jurídica do episcopado e termina por renunciar à limitada noção medieval segundo a qual o mandato canônico seria *conditio et fons*<sup>2</sup> do ministério episcopal. Em substituição, o Concílio apresentará à Igreja uma nova visão teológica do episcopado como plenitude da ordem sacerdotal: “se é bispo só depois da consagração episcopal e se pode exercer autenticamente e livremente tal ministério com a condição de estar em comunhão com todo o colégio e seu chefe, o papa” (Santoro, 2005, p. 37).

Portanto, sacramentalidade e colegialidade são as bases sobre as quais se fundamenta toda a teologia do episcopado. Doravante, o bispo diocesano já não é observado enquanto independente do colégio episcopal, em cujo centro está o Bispo de Roma, posto que o núcleo do pensamento conciliar se sustenta no caráter apostólico dos bispos (Santoro, 2015).

A partir dessa nova definição, o Vaticano II recupera a natureza sacramental do ministério episcopal e assegura que a sacralidade do episcopado permanece na continuidade Cristo-apóstolos e nos seus sucessores imediatos. Noutros termos, implica afirmar que a sucessão apostólica perpetuada em cada bispo se estabeleceu por instituição divina, não via encargo canônico (Santoro, 2005).

---

<sup>2</sup> Latim. Tradução livre: “condição e fonte”.

Três ofícios ou atividades exprimem e acompanham todo o exercício do ministério episcopal. Na literatura canônica expõem-se como “tríplice ofício” ou “tríplice múnus” de santificar, ensinar e governar o povo de Deus. Tenha-se em consideração que essa quantidade tríplice de poderes forma, no bispo, uma unidade (Rabino, 2017).

Segundo Lelis Lara (2017), os documentos do Vaticano II devem ser considerados fontes para os cânones que se referem ao bispo. Principalmente a *Constituição Dogmática Lumen Gentium*<sup>3</sup> e o *Decreto Conciliar Christus Dominus*<sup>4</sup>. Ambos os textos definem que mediante o último grau do Sacramento da Ordem, a saber, o episcopado, Cristo mesmo ensina, santifica e governa (LG, n. 21; ChD, n. 2). A teologia católica do pós-concílio insistiu que

[...] “cada um dos Bispos é princípio e fundamento visível da unidade nas suas respectivas Igrejas” (*Lumen Gentium*, n. 23). É sua obrigação “promover e defender a unidade da fé e a disciplina comum a toda a Igreja, contribuindo para o magistério ordinário da Igreja e para a adequada aplicação da disciplina canônica universal, educando seus fiéis no sentido da Igreja universal e colaborando na promoção de toda a atividade comum à Igreja” (Gomes; Ramos; Lima, 2013, p. 520).

Dispondo da esplêndida tradição disseminada nos escritos dos padres da Igreja, os padres conciliares<sup>5</sup> conseguiram aprofundar a natureza colegial do episcopado (Santoro, 2015). Os textos da Patrística foram digna e legitimamente utilizados para

Fundamentar a colegialidade ao nível sacramental, não mais considerando como realidade de direito eclesástico ligada ao papa, mas de direito divino, e devolver ao bispo sua autêntica missão de ser *centrum unitatis* na sua Igreja local e *instrumentum communionis* na relação entre as Igrejas e na Igreja Católica no seu conjunto, permite significar o valor mesmo da ministerialidade na Igreja que brota do sacramento e se pode exercer como justamente a tradição patrística sempre sustentou – na forma comunal/colegial (Santoro, 2005, p. 40).

Naquela ocasião, unânime, o magistério reconhecia que a Igreja carecia de um Direito Canônico “mais flexível e personalista que, longe de coagir a consciência, lhe

<sup>3</sup> Cujá abreviatura oficial é LG.

<sup>4</sup> Cujá abreviatura oficial é ChD.

<sup>5</sup> Assim se denominam os membros ativos e participantes de um Concílio Católico.

ofereça suficientes dados para uma formação reta da mesma, para que o fiel cristão se sinta livre na obediência da lei” (Ruiz *et al.*, 2006, p. 62, tradução nossa)<sup>6</sup>.

Com o Concílio, passava-se de uma Igreja-sociedade a uma Igreja-comunhão, da concepção de Igreja como “[...] sociedade jurídica perfeita, de carácter prevalentemente apologético, jurídico e externo, a uma Igreja que busca em seu interior reencontrar a consciência que tem de si mesma” (Ruiz *et al.*, 2006, p. 53, tradução nossa)<sup>7</sup>.

A redação do novo *Código de Direito Canônico* é tida como uma continuidade à obra conciliar de renovação da Igreja. O CODEX<sup>8</sup> é uma das principais consequências do Vaticano II, como também um complemento à desejada mudança interna da Igreja. Entretanto, o Código não é uma espécie de tradução do concílio em leis; por outro lado, o direito eclesial deve ser interpretado e aplicado segundo a hermenêutica conciliar de reforma (Ruiz *et al.*, 2006).

No cânon 375 alguns canonistas vislumbram a tese do episcopado como de direito divino: “§ 1. Os Bispos, que por instituição divina sucedem aos Apóstolos, são constituídos Pastores na Igreja pelo Espírito Santo que lhes foi dado, para serem mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros da governação” (*Codex Iuris Canonici*, 1983, p. 120). O parágrafo subsequente continua: “[...] § 2. Pela própria consagração recebem os Bispos com o múnus de santificar também o múnus de ensinar e governar, que, todavia, por sua natureza não podem exercer senão em comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do Colégio” (*Codex Iuris Canonici*, 1983, p. 120).

Chamam-lhe “cânon dogmático” por acreditar que o texto apoia a sagrada hierarquia na suprema autoridade, isto é, a autoridade divina; além de sintetizar a natureza dos ofícios e poderes episcopais. Por isso, em relação ao cân. 375, o ordenamento canônico considera-o indispensável à nova compreensão pós-conciliar do episcopado enquanto missão confiada por Jesus aos Apóstolos e, posteriormente,

---

<sup>6</sup> No original: “[...] más flexible y personalista que, lejos de coaccionar la conciencia, le ofrezca suficientes datos para una formación recta de la misma, para que el fiel cristiano se sienta libre en la obediencia de la ley”.

<sup>7</sup> No original: “[...] de una Iglesia-sociedad a una Iglesia-comunión, de la concepción de la Iglesia como sometos predice perfecta, de carácter prevalentemente apologético, jurídico y externo, a una Iglesia que busca en su interior reencontrar la conciencia que tiene de sí misma”.

<sup>8</sup> Abreviatura para o latim: *Codex Iuris Canonici*, simplesmente CODEX.

confirmada pela imposição das mãos, por meio da ação e da graça Espírito Santo (LG, n. 20-21; ChD, n. 2; 4; 6).

Para além da dimensão espiritual-pastoral, o cân. 375 urge ao bispo cumprir com as obrigações comuns a todos os clérigos, bem como lhe garante usufruir dos direitos que lhe são assegurados (*Código de Direito Canônico*, cc. 273-279). Esses direitos são originados do próprio tríplice múnus dos bispos: a função de santificar, ensinar e governar (Ghirlanda, 2003).

Presidindo o rebanho no lugar de Deus, o bispo participa ontologicamente dos três ofícios de Jesus Cristo acertados no cân. 375: mestre, pontífice e pastor, pois eles “[...] têm a plenitude do sacramento da Ordem, e deles dependem, no exercício do seu poder, quer os presbíteros — que são consagrados [...] para serem cooperadores da ordem episcopal — quer os diáconos [...]” (ChD, n. 15).

O *munus docendi*<sup>9</sup> (cf. LG n. 25; ChD n. 12; 13; 14), depende intrinsecamente do anúncio da Palavra de Deus. No cân. 386, §§1 e 2, o ensino do bispo está associado a dois papéis: mestre da fé, com a exposição do objeto da fé e sua explicação, e guarda da fé, com a defesa firme do *depositum fidei*<sup>10</sup> recebido dos apóstolos e seus sucessores.

O Concílio concebe que a Igreja em “sua visibilidade externa, por vontade de Cristo, aparece como uma comunidade hierarquicamente estruturada, tanto a Igreja universal como as Igrejas particulares e seus agrupamentos” (Ruiz *et al.*, 2006, p. 63, tradução nossa). “[...] os Bispos são, portanto, os principais dispensadores dos mistérios de Deus, como também ordenadores, promotores e guardas da vida litúrgica na igreja a si confiada” (ChD, n. 15).

Em relação ao *munus santificandi* (cf. LG n. 26; ChD n. 15; *Código de Direito Canônico*, cân. 387), o bispo é chamado a viver uma vida santa, esmerada pelas virtudes teologais e mergulhada na simplicidade evangélica. Cabe-lhe fazer crescer a santidade na vida dos seus fiéis, cujo meio eficaz é a celebração dos sacramentos (cf. *Código de Direito Canônico*, cân. 210). O bispo deve estar no centro e em torno da mesa eucarística presidindo todas as ações litúrgicas dos fiéis (cf. *Código de Direito Canônico*, cc. 387; 389). Essa constância nos sacramentos impeliria ao bispo a levar uma vida virtuosa e exemplar (Drobner, 2003). Lembre-se de que,

<sup>9</sup> Latim. Trad. Livre: “múnus de ensinar”.

<sup>10</sup> Latim. Trad. Livre: “depósito da fé”; “tradição”.

[...] como cada um realiza sua santidade segundo sua própria específica vocação, o bispo, considerando o bem de toda a Igreja e não somente o bem de sua diocese, deve respeitar e promover as diferentes vocações para os diversos ministérios e para a vida consagrada, especialmente as vocações para o ministério sagrado e para as missões (Ghirlanda, 2003, p. 607).

Guirlanda (2003) acrescenta ao ensinamento do bispo a garantia da ortodoxia católica como um dever. As verdades da fé não apenas precisam ser lançadas pela pregação dos bispos, mas cridas pelos fiéis e seguramente aplicadas nos seus costumes. Por essa causa, de acordo com o exposto no cân. 375, o *munus docendi* (cf. *Código de Direito Canônico*, cân. 386) ocupa o primeiro lugar no elenco do tríplice *múnus* episcopal (Santoro, 2015).

### **O *munus regendi*<sup>11</sup> dos bispos: breve percurso histórico e notas**

Promulgado<sup>12</sup> pelo então Pontífice João Paulo II (1920-2005), o novo *Código de Direito Canônico* favorecia o estabelecimento de uma organização judiciária e trazia à tona, mesmo que timidamente, a visão do bispo como *iudex natus*<sup>13</sup> da sua diocese. Enquanto tal, o bispo é instado não só ao supervisionamento do seu próprio tribunal canônico; mas pede-se-lhe que seja o garantidor do respeito pela justiça e o responsável por sua distribuição, sobretudo nas situações relativas à causa matrimonial (Rabino, 2017). A esse respeito, “a legislação de 1983 não prevê qualquer possibilidade especial para o Bispo de intervir no processo ou qualquer forma encurtada do processo, exceto para o processo documental” (Krakowski, 2016, p. 194, tradução nossa)<sup>14</sup>.

O Código elucida que o bispo representa a Cristo mesmo, sendo seu enviado às igrejas: ele não é um súdito ou emissário do papa. Não obstante o desenvolvimento do primado de Roma e do papa sobre as demais Igrejas particulares estar em crescimento no séc. II, a *potestas*<sup>15</sup> do bispo fora considerada, desde muito cedo,

<sup>11</sup> Latim. Trad. livre: “ofício de governar” ou “ofício de governo”.

<sup>12</sup> Através da Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Legis*, datada de 25 de janeiro de 1983.

<sup>13</sup> Latim. Trad. livre: “juiz nato”, ou “juiz natural”.

<sup>14</sup> No original: “[...] processo speciale, per cui si applica anche le norme del processo ordinario contezioso, le cause vengono tratte per la via giudiziale. Ovviamente il CIC 1983 ribadisce la normativa stabilita da Papa Benedetto XIV di un obbligo della doppia conferma sentenza. La legislazione non prevede nessuna speciale possibilità per il Vescovo per intervenire nel processo o nessuna forma abbreviata del processo, ecceto il processo documentale”.

<sup>15</sup> Latim. Trad. livre: “potestade”, ou “poder”.

independente de outra autoridade que não a divina: daí o poderio episcopal ter sua natureza imediata (Ghirlanda, 2003).

Entretanto, “a jurisdição não é um poder propriamente dito, mas um ato mediante o qual a autoridade legitima o campo de exercício de poderes preexistentes ou recebidos de outro modo, ou seja, através da ordenação” (Santoro, 2005, p. 37-38). Esse poder de governo, como mencionado no cân. 391, é

[...] legislativo: [...] exercido só pessoalmente, ainda que em princípio não esteja excluída sua delegação, e salvo o fato de que o bispo não pode dar uma lei que seja contrária ao direito superior (c. 135, §2); executivo: é exercido quer pessoalmente quer por meio de outros, que podem ter poder ordinário vigário ou delegado (cc. 135, §4; 136-144): vigário geral ou episcopal (cc. 475, § 1; 476), chanceler (c. 482, § 1), notário (c. 483, § 1), ecônomo (c. 494, § 3); [...] judiciário: é exercido quer pessoalmente quer por meio de outros, que podem ter poder ordinário vigário, como o dos vigários judiciais e dos outros juizes, ou delegado para executar os atos preparatórios de um decreto ou de uma sentença (cc. 135, § 3; 1419-1421) (Ghirlanda, 2003, p. 604-605).

Propositadamente, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* elenca em terceiro e último lugar o *munus regendi* dos bispos na lista das *tria munera*<sup>16</sup>. Igual ordem de enumeração se reflete no cân. 375 do *Código de Direito Canônico*. Com isso, o concílio quis realçar a dimensão serviçal no ministério episcopal, “encargo que o Senhor confiou aos pastores do Seu povo é um verdadeiro serviço, significativamente chamado ‘diaconia’ ou ministério na Sagrada Escritura” (LG, n. 24).

No número 21, a mesma Constituição cita: “[...] na pessoa dos Bispos, assistidos pelos presbíteros, está presente no meio dos fiéis o Senhor Jesus Cristo, pontífice máximo” (Compêndio do Vaticano II, 1984, p. 62) e continua: “Sentado à direita de Deus Pai, não deixa de estar presente ao corpo dos seus pontífices” (Compêndio do Vaticano II, 1984, p. 62). Essa autoridade

[...] constitui a concreta atuação dos ensinamentos do Concílio Vaticano II [...] cujo conteúdo afirma que a responsabilidade de governar a diocese é atrelada a pessoa do Bispo, ainda se normalmente ele exerça o poder judicial *per alios*, mediante o próprio tribunal (can. 1419 CIC) ou, junto a outros bispos, em um Tribunal interdiocesano (can. 1423 § 2 CIC) (Ventrone, 2018, p. 2, tradução nossa)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Latim. Trad. livre: “três atividades”.

<sup>17</sup> No original: “[...] costituisce la concreta attuazione degli insegnamenti del Concilio Vaticano II e di quanto previsto dalla Congregazione per i Vescovi nel Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi, al cui interno è stato affermato che la responsabilità di governare la diocesi è affidata alla persona del

Quando a educação dos fies o exigir, a fim de cumprir eficazmente o mandato canônico o bispo servir-se-á da autoridade e do poder sagrado que lhe revestem (LG, n. 27), jamais se esquecendo de que a garantia dos direitos dos fiéis tanto repousa quanto tem por exigência a submissão de todos, às leis canônicas, incluindo o próprio bispo (Ghirlanda, 2003). De fato,

O Bispo observe e faça observar as normas processuais estabelecidas para o exercício do poder judicial, pois ele bem sabe que tais regras, longe de serem um obstáculo meramente formal, são um meio necessário para a verificação dos factos e a obtenção da justiça (cf. cc. 135 e 391) (Congregação para os Bispos, 2005, n. 68, p. 60).

Para os bispos poderem “[...] atender melhor ao bem dos fiéis, segundo a condição de cada um, procurem conhecer-lhes bem as necessidades, dentro das circunstâncias sociais em que vivem, recorrendo aos meios convenientes, sobretudo à investigação social” (ChD, n. 16).

Outro documento magisterial na esteira do *Concílio Vaticano II* é o *Diretório para o Ministério Pastoral dos Bispos* intitulado *Apostolorum Successores* (2004). Emanado pela então Congregação para os Bispos, o documento é dedicado especificamente ao ministério pastoral dos bispos e explicita o exercício diário do ministério episcopal, ditando uma maior atenção ao manuseio do bispo com o *Direito Canônico*, para que esse interesse se converta em um modo ulterior de garantia aos súditos do *favor matrimonii*<sup>18</sup> (RABINO, 2017). Na função de juiz prudente, o *Diretório* recomenda que

[...] julgue o Bispo segundo aquela sábia equidade canônica inerente em toda a organização da Igreja, tendo perante o seu olhar a pessoa, que em todas as circunstâncias será ajudada para alcançar o seu bem sobrenatural, e o bem comum da Igreja. [...] (Congregação para os Bispos, 2005, n. 66, p. 58).

Indubitavelmente, o *Diretório* demonstra significativa valoração ao direito eclesial, estima reparada especialmente nas normas ali estabelecidas e na síntese do percurso traçado pela ciência canônica até o cume da nova codificação de 1983. O

---

Vescovo, anche se normalmente egli esercita il potere giudiziale per alios, mediante il proprio tribunale (can. 1419 CIC) oppure, insieme ad altri Vescovi, in un Tribunale interdiocesano (can. 1423 § 2 CIC)”.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Expressão clássica na canonística que significaria “o matrimônio goza do favor do direito”, ou seja, o matrimônio enquanto instituição está resguardado pela lei eclesial (cf. cân. 1060).

*Diretório* também adverte o modo pelo qual o bispo diocesano desempenhará a equilibrada aplicação da lei em sua diocese: apoiando-se nos princípios da justiça e da legalidade. Essa postura permitirá seguramente que o bispo governe longe de esquemas ou perspectivas subjetivas, grande parte contrárias à real necessidade da Igreja (Rabino, 2017).

### **As “audiências” episcopais na Antiguidade Cristã**

Os milênios da história eclesiástica apontam a evolução do *Ius Canonicum*<sup>19</sup> como algo não homogêneo. Veja-se o século I d. C., quando do Concílio de Jerusalém, ou os séculos XI e XII, quando sobreveio alguma institucionalização do poder judicante dos bispos<sup>20</sup>, ainda que o exercício da autoridade se tenha dado por meio de outras figuras jurídicas ou de estruturas como o sínodo diocesano (Rabino, 2017).

Desde os primórdios do cristianismo existem precedentes relativos à figura do bispo como juiz; mas gradativamente os pastores das Igrejas particulares foram aconselhados a não exercerem por si mesmos o papel de juiz nas disputas públicas, particularmente as de índole matrimonial. Com o tempo, estruturar-se-á uma organização eclesial cuja incumbência será a reta administração da justiça, embora submetida à autoridade do bispo (Rabino, 2017).

A teologia do tríplice múnus respaldará o exercício da potestade judicante do episcopo para com seus súditos. Nas primeiras comunidades cristãs, era corriqueiro os fiéis apelarem à justiça e à santidade do seu bispo. Escritores como Inácio de Antioquia (35-108 d.C.), Basílio de Cesareia (330-379 d.C.), Ambrósio de Milão (340-397 d.C.) e Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) descrevem

[...] um “quase irreprimível fluxo de contendas perante o tribunal episcopal”, favorito não somente pela acima mencionada acessibilidade do juízo, mas ainda pelo notável prestígio do qual gozavam os pastores. Se trata de fonte de grande importância, seja pela sua autoridade, seja porque é fruto daqueles que, em primeira pessoa, deveriam supervisionar a administração da “justiça do Bispo” (Rabino, 2017, p. 11, tradução nossa)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Latim. Trad. livre: “lei canônica”, ou mesmo “doutrina canônica”.

<sup>20</sup> Mesmo ainda não havendo no séc. III radical diferenciação jurídica entre o conselho de anciãos (presbíteros), os servidores das mesas e dos pobres (diáconos) e os episcopos (bispos).

<sup>21</sup> No original: “[...] le dirette testimonianze di Vescovi dei primi secoli descrivono un ‘quasi inarrestabile flusso di contendenti davanti ai tribunali episcopali’, favorito non solo dalla predetta accessibilità del giudizio, ma anche dal notevole prestigio di cui godevano i Pastori. Si tratta di fonti di grande importanza, sia per la loro autorevolezza, sia perché prodotte da coloro che, in prima persona, dovevano

Os episódios se davam no formato de audiência, e o bispo tinha o compromisso de escutar os fiéis, para só então resolver controvérsias das mais variadas índoles: algumas geradas entre si, ou os fiéis e o clero, ou até entre os próprios clérigos. Nas audiências episcopais, a sentença final emitida era considerada como uma resposta divina à situação anteriormente avaliada, pois o bispo tinha filiação direta com o poder divino (Rabino, 2017).

Essas reuniões ao redor do episcopo eram relevantes, pois além de garantirem equidade no processo levantado, trabalhavam por superar àquela concepção de justiça como mera restauração de danos. Mais: a Igreja aspirava por inaugurar uma nova realidade sobrenatural; e o mal objetivo, de cujo sinônimo é a injustiça, era identificado nas contendas e suprimido pela observância da justiça cristã mediante a mesma Igreja, fielmente representada na pessoa do bispo (Rabino, 2017).

Dessa forma, o precedente histórico da *episcopalis audientia*<sup>22</sup> afirma uma progressiva apropriação do poder eclesial pelos bispos, particularmente na Idade Média. Embora “seja o único legítimo juiz, o bispo, todavia, evite de julgar sozinho as causas e deve, ao invés, fazer-se sempre assistir pelo seu clero” (Rabino, 2017, p. 4, tradução nossa)<sup>23</sup>.

No entanto, a Igreja assumiu a potestade do fragilizado Império Constantino-Teodosiano (306-395 d. C.). Depois de reparado, Império Romano o concedeu à Igreja livre soberania nos casos envolvendo seus fiéis. No século IV, essa atividade intermediária será institucionalizada pelo poder público romano justamente na *episcopalis audientia*: anunciada por mandato imperial, que progressivamente abandonava o paganismo (Krakowski, 2016).

Da queda do Império Romano do Ocidente (476 d. C.) à época áurea carolíngia (sécs. VIII-X), no âmbito matrimonial, a administração da justiça ganhara algum revelo. Entretanto, somente no século XII se aperfeiçoarão os tribunais seculares: o refinamento do estudo na área processual permitirá serem tratadas questões

---

sovrintendere all'amministrazione della 'giustizia del Vescovo'. Tuttavia le testimonianze in questione, a ben vedere, sono vere e proprie 'lamentele' dei Vescovi per l'ingente dispendio di tempo e di forze provocato dalla soluzione delle controversie [...]"

<sup>22</sup> Instituição posteriormente oficializada pelo Imperador Constantino em 318 d. C., apenas 5 anos após a promulgação do Edito de Milão. Sucessivamente, a *episcopalis audientia* foi aperfeiçoada pelos imperadores Arcadio, Honório, Teodósio e Justiniano. Como consequência disso, as sentenças eclesiásticas obtiveram reconhecimento civil.

<sup>23</sup> No original: “[...] benché sia l'unico giudice legittimo, il vescovo deve tuttavia evitare di giudicare in solitudine e deve invece farsi sempre assistere dal proprio clero”.

relacionas ao vínculo conjugal e sacramental dos católicos (Krakowski, 2016). Como consequência

[...] dessa novidade o Bispo – o Pastor – se liberta progressivamente de alguns encargos e de algumas obrigações. No Medievo existe um princípio *nullum divortium sine iudicio Ecclesiale*, que selava a defesa da indissolubilidade e do caráter propriamente espiritual do juízo. A competência dos bispos em matéria matrimonial se retinha exclusiva, mas não absoluta (Krakowski, 2016, p. 192, tradução nossa)<sup>24</sup>.

Algumas dioceses da Idade Média não possuíam sequer demarcação territorial, coisa comum e exigida em tempos recentes. Dada a extensão territorial desproporcionada, a frequente visita canônica pastoral do bispo tornava-se inviável; por isso, sucediam à Igreja abusos nas variadas esferas: civil, disciplinar, teológica (Rabino, 2017).

Além disso, em comparação com as primeiras comunidades o número dos cristãos havia aumentado exorbitantemente. A demanda pastoral direcionada aos bispos era vasta, por essa razão, figuras como o arqui-diácono invadirão cada vez mais o âmbito do poder episcopal. Mesmo tarde, dever-se-ia delimitar o poder que este houvera conquistado enquanto mandatário daquele. Duas instituições,

[...] a jurisdição sinodal e o arqui-diáconato - além de poder já intuir os futuros desenvolvimentos da justiça episcopal, pode-se ainda aproveitar os sinais de uma consciência clara: o Bispo sozinho não é capaz de exercer, o tempo inteiro e pessoalmente, todas as atribuições do próprio ofício (Rabino, 2017, p. 18, tradução nossa)<sup>25</sup>.

A fim de garantir a justiça e segurar a devida cautela ao direito matrimonial, os papas constituíram para os bispos o título de vigários estáveis, permitindo-lhes munir-

---

<sup>24</sup> No original: “[...] di queste novità il Vescovo – il Pastore - si libera progressivamente di alcuni oneri ed incombenze. Nel Medioevo esiste un principio *nullum divortium sine iudicio Ecclesiale*, che suggellava la difesa dell’indissolubilità e il carattere propriamente spirituale del giudizio. La competenza vescovile in materia matrimoniale si riteneva esclusiva ma non assoluta”.

<sup>25</sup> No original: “[...] la giurisdizione sinodale e l’arcidiaconato - oltre a potersi già intuire i futuri sviluppi della giustizia episcopale, possono anche cogliersi i segni di una chiara consapevolezza: il singolo Vescovo non è in grado di esercitare, a tempo pieno e personalmente, tutte le attribuzioni del proprio ufficio. Nei giudizi era sempre stato assistito, come si è visto, da altri chierici, ma pur sempre cercando di garantire la propria presenza effettiva. Così non può più essere: è necessario, appunto, tanto circondarsi di figure ausiliarie, quanto ‘ottimizzare’ le proprie attività”.

se de uma nova figura auxiliar: o oficial<sup>26</sup>, seu colaborador genérico, mas permanente (Rabino, 2017).

Por volta do século XV, junto ao bispo e a outros colaboradores, o oficial formará um tribunal único com poderes plenos e competência exclusiva para julgar causas matrimoniais. Validado, o encargo do oficial passou por atualizações dentro dos limites da própria função a que fora dado cumprir: auxiliar o bispo na administração da justiça (Rabino, 2017). Daquela

[...] supremacia se passa a um quase monopólio, que, por muitos séculos, consentirá à Igreja ser o único juiz não só das questões relativas ao ligame matrimonial em si, mas ainda de matéria conexa, quais a filiação ou as relações patrimoniais entre os cônjuges (Rabino, 2017, p. 16, tradução nossa)<sup>27</sup>.

Mesmo o bispo perito em ciência canônica não lograria conciliar as extensas demandas do ministério episcopal e o exercício ativo da função judicante. Com efeito, se reforçará necessariamente o exercício do *munus regendi per alios*<sup>28</sup> (Rabino, 2017).

O sistema *per alios* é, portanto, historicamente consolidado e fruto de um longo desenvolvimento; um percurso que as codificações medievais haviam finalmente levado à maturação, assegurando definir com cuidado os requisitos e os deveres dos operadores dos tribunais, com particular resguardo às causas matrimoniais (Rabino, 2017, p. 41, tradução nossa)<sup>29</sup>.

O período medieval trouxe à tona uma nova forma de justiça eclesiástica. Neste contexto, no Concílio de Trento (1545-1563) a concentração do episcopado voltava-se à normatização da Igreja. Os bispos reunidos em Trento reclamavam por explanações mais claras acerca dos seus próprios poderes. Segundo os preladados, os

---

<sup>26</sup> O oficial é um clérigo escolhido pelo bispo. Para além de alguma jurisdição, o oficial exerce um mandato também espiritual enquanto dignatário eclesiástico. Mas se trata de um clérigo sem nenhuma parcela de jurisdição própria, que exercita sua atribuição graças ao mandato conferido pelo bispo. Dessa forma, o arqui-diácono e o oficial diferem radicalmente um do outro, pois o primeiro começava a atribuir a si um poder legislativo próprio do episcopo, daí a supressão de seu encargo.

<sup>27</sup> No original: “[...] dalla supremazia si passa a un quase monopolio, che, per più secoli, consentirà alla Chiesa di essere unico giudice non solo delle questioni relative al legame matrimoniale in sé, ma anche di materie connesse, quali la filiazione o le relazioni patrimoniali tra coniugi”.

<sup>28</sup> Latim. Trad. livre: “ofício de reger por meio de outrem”.

<sup>29</sup> No original: “[...] Il sistema per alios è perciò storicamente consolidato e frutto di un lungo rodaggio: un percorso che le codificazioni novecentesche avevano infine portato a maturazione, provvedendo a definire con cura i requisiti e i doveri degli operatori dei tribunali, con particolare riguardo alle cause matrimoniali”.

séculos mais recentes eram testemunhas gritantes da *perturbationem in episcoporum iurisdictione*<sup>30</sup> ocasionada, sobretudo, pelo exercício dos arqui-diáconos (Llobel, 2016).

Trento definiu os critérios legais para a nomeação de um corpo judicante qualificado e estabeleceu a fundação dos tribunais eclesiásticos. Dessa forma, o episcopo logrou dispensa da sua intervenção pessoal nas causas matrimoniais e criminais, mas não pôde transcurar-se da responsabilidade judicial no âmbito diocesano (Llobel, 2016).

Trento reafirmou a doutrina sobre o matrimônio e a exclusividade da jurisdição eclesiástica nas causas espirituais. No âmbito da disciplina processual o Concílio de Trento estabelece que as causas de nulidade de matrimônio devem ser julgadas pelo Tribunal do Bispo diocesano, isso significa perante o Bispo diocesano, não ao invés dos outros juízes inferiores que desempenham seus serviços no território da diocese (arqui-diácono e diácono) (Krakowski, 2016, p. 192, tradução nossa)<sup>31</sup>.

Embora as questões matrimoniais reservem-se à competência do bispo, não ficam mais atreladas exclusivamente à sua resolução pessoal. Noutras palavras, o reconhecimento da jurisdição dos bispos foi desatrelado do seu exercício pessoal. Por isso, o conferimento da potestade episcopal aos juízes delegados (cf. cc. 1419-1421) tornava-se agora uma práxis (Krakowski, 2016).

Essas determinações conciliares serão reforçadas futuramente pelos cânones do chamado Código Pio Beneditino (1917), pois não obstante o bispo, juiz primeiro em sua diocese, julgue sempre que pretenda, terá por obrigação nomear aqueles que serão seus vigários judiciais<sup>32</sup> (Krakowski, 2016).

Além disso, a eclesiologia delineada pelo concílio tridentino foi recebida com certa estabilidade pela codificação de 1917, em cujo processo de nulidade matrimonial se consta nos cânones 1960-1992. Tal legislação prescreve que a competência pessoal do ordinário do lugar é válida apenas em causas especiais ali determinadas. Para todas as outras questões recomenda-se a formação de um tribunal colegial integrado por presbíteros (Krakowski, 2016).

---

<sup>30</sup> Latim. Trad. livre: “perturbação na jurisdição episcopal”.

<sup>31</sup> No original: “[...] Trento ha riaffermato la dottrina sul matrimonio e ribadito l'esclusività della giurisdizione ecclesiastica nelle cause spirituali. Nell'ambito della disciplina processuale il Concilio di Trento stabilisce, che le cause di nullità del matrimonio devono essere giudicate dal Tribunale del Vescovo diocesano, ciò signifi ca davanti al Vescovo diocesano, non invece dagli altri giudici inferiori che svolgevano loro servizio nel territorio della diocesi (arcidiaconi o diaconi)”.

<sup>32</sup> Exercem o poder ordinário, mas na forma vicária (cf. cân. 131).

Entretanto, diversamente de Trento e do código de 1917, o Concílio Vaticano II, ao fundamentar-se naquela teologia do tríplice *múnus* episcopal, acentuou a urgência de se retornar “às mãos do bispo” numerosas competências que ao longo dos séculos terminaram por centralizar-se na Sé Apostólica (Krakowski, 2016).

Daí que o Código de Direito Canônico de 1983 firme o comprometimento pessoal do bispo na reta aplicação da justiça em todas as esferas de sua Igreja particular, cujo fundamento repousa no progresso histórico da ciência canônica: testemunhando serem infundadas quaisquer problemáticas acerca da participação direta do bispo diocesano enquanto juiz único no processo breve para a declaração das sentenças de nulidade matrimonial, instituído pelo então Sumo Pontífice Papa Francisco (1936-2025).

### **Os pressupostos à nova reforma do processo de nulidade matrimonial canônico**

Primeiramente, considere-se a reforma normativa promulgada pelo Papa Francisco através dos seguintes documentos em forma de *Motu proprio*: o *Mitis Iudex Dominus Iesus* (para a Igreja Católica de rito romano) e o *Mitis et Misericors Iesus* (para a Igreja Católica de rito oriental). Ambas tornadas públicas aos 8 de setembro de 2015 (Esteban, 2016). O *Mitis Iudex Dominus Iesus*

[...] é uma Carta apostólica [...] que contém uma extensa introdução e 6 artigos que, a modo de epígrafes, dão nova redação aos 21 cânones codiciais integrantes do Livro VII do Código de 1983, Parte III, Título, capítulo I, sobre as causas para declarar a nulidade do matrimônio (cc. 1671-1691), que permanecem integralmente substituídos pela nova normativa (García, 2015, p. 627, tradução nossa)<sup>33</sup>.

A modificação localiza-se no amplo contexto da III Assembleia geral extraordinária do Sínodo dos Bispos sobre a família<sup>34</sup>. Os participantes solicitaram que se estudasse uma possível via administrativa mais breve para os processos de

---

<sup>33</sup> No original: “[...] es una Carta apostólica en forma de *motu proprio* dada por el Papa Francisco, que contiene una extensa introducción y 6 artículos que, a modo de epígrafes, dan una nueva redacción a los 21 cánones codicales integrantes del Libro VII del Código de 1983, Parte III, Título I, capítulo 1, sobre las causas para declarar la nulidad del matrimonio (cc.1671-1691), que quedan íntegramente reemplazados por la nueva normativa”.

<sup>34</sup> Celebrada entre os dias 5-19 de outubro de 2014 no Vaticano.

nulidade matrimonial e sob a responsabilidade dos bispos diocesanos (Esteban, 2016).

Dois meses anteriores à Assembleia, o Papa Francisco havia instituído uma comissão especial para a reforma dos processos de nulidade matrimonial, sendo a comissão presidida pelo Decano do Tribunal da Rota Romana. Antes de o Sínodo ter início, foram enviados questionários às conferências episcopais, em nível mundial, inquirindo sobre a atual situação e os principais desafios enfrentados pelas famílias católicas. Majoritariamente, dois pontos continham as respostas recebidas: os bispos pediam maiores simplificação e celeridade nos processos de nulidade matrimonial (Esteban, 2016).

Um grande número de padres sublinhou a necessidade de tornar mais acessíveis e ágeis, possivelmente totalmente gratuitos, os procedimentos para o reconhecimento dos casos de nulidade. Entre as propostas se indicaram: deixar atrás a necessidade da dupla sentença; a possibilidade de determinar uma via administrativa sob a responsabilidade do bispo diocesano; um juízo sumário a colocar em seguimento os casos de nulidade notória. Porém, alguns Padres se manifestaram contrários a estas propostas porque não garantiriam um juízo seguro. Cabe ressaltar que em todos esses casos se trata de comprovação da verdade acerca da validade do vínculo (Esteban *apud* Relatio Synodi, 2016, p. 101, tradução nossa)<sup>35</sup>.

Considere-se que a reforma não teve por finalidade avolumar a quantidade de processos matrimoniais com sentença favorável à nulidade. Ainda que de modo indireto, no processo breve subjaz o critério de facilitar o acesso dos fiéis à justiça eclesial, um interesse dos trabalhos sinodais. Logo, o fim dessa reforma processual é direta e substancialmente pastoral (García, 2015).

[...] a revalorização do papel do Bispo nas causas de nulidade não se cumpre preferentemente pela reserva de algumas causas ao bispo – que será sempre necessariamente algo minoritário – senão que passa por tomar consciência da responsabilidade deste na provisão adequada dos ofícios implicados na pastoral judicial selecionando a pessoas tecnicamente preparadas, com boa formação jurídica e com qualidades humanas e sensibilidade pastoral que permitam que o planejamento, a tramitação e a conclusão dos processos de nulidade sejam realmente expressão de uma verdadeira atuação pastoral das

---

<sup>35</sup> No original: “Un gran número de padres subrayó la necesidad de hacer más accesibles y ágiles, posiblemente totalmente gratuitos, los procedimientos para el reconocimiento de los casos de nulidad. Entre las propuestas se indicaron: dejar atrás la necesidad de la doble conforme; la posibilidad de determinar una vía administrativa bajo la responsabilidad del obispo diocesano; un juicio sumario a poner en marcha en los casos de nulidad notoria. Sin embargo, algunos Padres se manifiestan contrarios a estas propuestas porque no garantizarían un juicio fiable. Cabe recalcar que en todos estos casos se trata de comprobación de la verdad acerca de la validez del vínculo”.

estruturas diocesanas, e, mais especificamente, do tribunal eclesiástico (García, 2015, p. 630, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Os peritos em Direito Canônico formaram uma nova tipologia processual, o *processo brevior coram episcopo*, a fim de tornar mais célere as etapas do processo matrimonial<sup>37</sup> e que deve ser executado somente em casos nos quais é evidente a nulidade do vínculo conjugal<sup>38</sup>. “A novidade consiste em atribuir ao Bispo diocesano uma específica tipologia processual. Ou seja, que seja ele a julgar as causas que, segundo os cc. 1683-1688, sejam apresentadas no seu tribunal” (Bizarro, 2021, p. 25)

A agilidade processual se fundamenta em tornar os processos acessíveis e menos dolorosos, essencialmente para aqueles fiéis que acreditam estar arruinado seu matrimônio, ou àqueles que se encontram em situação irregular perante a Igreja e duvidavam da validade sacramental do vínculo (Esteban, 2016).

[...] esta conversão e esta reforma das estruturas processuais eclesiais exigirão também uma cuidadosa formação – jurídica, pastoral e humana – de todos os membros e cooperadores nesta missão. Igualmente, se recorda na Introdução o dever das Conferências Episcopais de apoiar e promover, em união com os bispos, a conversão que supõe esta reforma e que exigirá uma profunda mudança de perspectivas e método na tramitação dessas causas, sem prejuízo de salvar sempre sua essencial estrutura jurídica e as garantias processuais, salvaguarda dos direitos dos fiéis e de um mais adequado descobrimento da verdade do matrimônio (García, 2015, p. 631, tradução nossa)<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> No original: “[...] la revalorización del papel del Obispo en las causas de nulidad no se cumple preferentemente por la reserva de algunas causas al Obispo – que será siempre necesariamente algo minoritario – sino que pasa por tomar conciencia de la responsabilidad de éste en la provisión adecuada los oficios implicados en la pastoral judicial, seleccionando a personas técnicamente preparadas, con buena formación jurídica y con cualidades humanas y sensibilidad pastoral que permita que el planteamiento, tramitación y conclusión de los procesos de nulidad sean realmente expresión de una verdadera actuación pastoral de las estructuras diocesanas, y, más específicamente, del tribunal eclesiástico”.

<sup>37</sup> Dado o vasto conteúdo canônico presente na reforma instituída pelo Papa Francisco, optou-se por não se adentrar profundamente nem na carta apostólica e nem no processo brevior em si. Todavia, acreditamos haver exposto o suficiente para o entendimento do tema.

<sup>38</sup> Alguns exemplos de evidente nulidade citados no *Mitis Iudex* art. 14, são eles: a falta de fé que pode gerar a simulação do consentimento ou o erro que determina a vontade; a brevidade da convivência conjugal; o aborto provocado para impedir a procriação; a obstinada permanência em uma relação extraconjugal no momento das núpcias ou em um tempo imediatamente sucessivo; a ocultação dolosa da esterilidade ou de uma grave enfermidade contagiosa ou de filhos nascidos de uma relação anterior ou de uma prisão; um motivo para casar-se totalmente estranho a vida conjugal ou pela gravidez imprevista da mulher; a violência física exercida para arrancar o consentimento e a falta do uso da razão comprovada por documentos médicos.

<sup>39</sup> No original: “[...] además, como se ha dicho, esta conversión y esta reforma de las estructuras procesales eclesiales exigirá también una cuidadosa formación – jurídica, pastoral y humana – de todos los miembros y cooperadores en esta misión. Igualmente, se recuerda en la Introducción el deber de las Conferencias Episcopales de apoyar y promover, en unión con los Obispos, la conversión que supone esta reforma y que exigirá un profundo cambio de perspectiva y método en la tramitación de

A própria configuração do *processo brevior* enquanto processo judicial de natureza declarativa termina por proteger devidamente o princípio da indissolubilidade matrimonial. No ministério episcopal se reconhece o grande defensor dos sacramentos celebrados, isso obsta qualquer interpretação dessa inovação processual em chave sempre dissolutiva (Esteban, 2016).

Os seus passos respeitam o modelo geral do processo ordinário, apresentação do *libelo* (aqui com uma alteração significativa que veremos em seguida), análise do mesmo, aceitação, nomeação de um instrutor e assessor, citação das partes, formulação do *dubium*, uma única sessão de instrução e recolha de testemunhos e provas, envio ao Bispo diocesano a *quem compete julgar*. Se for afirmativa a nulidade a sentença passa a executiva, se não for o bispo remete a causa para o processo ordinário (Bizarro, 2021, p. 33).

O cânon 1683 fixa os pressupostos indispensáveis que permitirão a escolha processual da via breve: 1. Que a demanda seja apresentada por ambos nos cônjuges ou por um com o consentimento do outro; 2. Que concorram circunstâncias e provas que tornem patente a nulidade do matrimônio e não requeiram uma instrução mais por minorizada (García, 2015).

Trata-se de dois requisitos concorrentes, ambos necessários para a legítima utilização deste processo, isso evita que se possa interpretar esta via como uma nulidade “de mútuo acordo”, cuja concessão dependa do interesse de ambas as partes em obtê-la, posto que, em qualquer caso, o determinante será que a nulidade se deduza com clareza das provas aportadas. Pressuposta, portanto, tal conformidade dos cônjuges nos fatos fundantes da nulidade – não simplesmente na vontade de obter essa – deveram, além disso, apontar com o pedido provas suficientes da mesma, que façam supérflua uma instrução demorada do processo e que permitam ao bispo alcançar a certeza moral da nulidade do matrimônio (García, 2015, p. 631, tradução nossa)<sup>40</sup>.

Logo no próêmio do *mutuo próprio*, o Pontífice manifesta a primeira inspiração à reforma processual: a decepção de muitos fiéis ante as estruturas jurídicas eclesiais.

---

estas causas, sin perjuicio de salvar siempre su esencial estructura jurídica y las garantías procesales, salvaguarda de los derechos de los fieles y de un más adecuado descubrimiento de la verdad del matrimonio”.

<sup>40</sup> No original: “Se trata de dos requisitos contrapuestos, ambos necesarios para el uso legítimo de este proceso, por lo que se evita interpretar de esta forma una nulidad ‘de común acuerdo’, cuya concesión depende del interés de ambas partes en obtenerla, ya que, en todo caso, lo determinante será que la nulidad se deduzca claramente de la prueba presentada. Supuesta, por tanto, tal conformidad entre los dos cónyuges, los hechos que fundamentan la nulidad -y no sólo la voluntad de obtenerla- deben, además, acreditar suficientemente, a petición de los mismos, que una instrucción tardía en el proceso es superflua y que permite al obispo alcanzar la certeza moral, anula el matrimonio”.

Segundo o papa, a distância física e moral da Igreja ante as pessoas desamparadas precisa de ser revertida em remédio da caridade e misericórdia (García, 2015).

Ora, a introdução do novo processo breve diante do bispo aspira por uma mudança de perspectiva e de espírito na dimensão jurídica eclesial. Do início até as orientações das páginas últimas, uma chamada à conversão pastoral das estruturas eclesiais acompanha difusamente o *mutuo proprio*. Ao facilitar maior acesso do povo de Deus à Igreja, o Papa Francisco ofereceu-lhes uma solução concreta e que, ao mesmo tempo, continua a salvaguardar a verdade da indissolubilidade matrimonial (García, 2015).

### O papel do bispo diocesano no processo breve

Dada a celeridade do processo breve, se se supõe como consequência um juízo abreviado e se se crê ameaçado o princípio da indissolubilidade do matrimônio validamente constituído, a Igreja designou o bispo como emissor único de sentença em uma causa proposta (García, 2015). Sua função técnica durante o processo se apresenta da seguinte maneira

[...] ao bispo compete o pressuposto da certeza moral para decidir, embora com o obrigado conselho do instrutor e do assessor. Ao bispo se confia também o modo de a escrever, ao passo que seja garantida a motivação e notificação às partes e aos outros interessados; sobre ele, portanto, pesa o dever de fazer com que as razões da decisão sejam compreendidas pelos destinatários. Ele deve fazer também seu o texto, enquanto é obrigado a assinar a sentença. A decisão deve ser afirmativa e nunca negativa, consentindo-se somente o reenvio a exame ordinário em caso de falta de certeza (Conde, 2018, p. 214).

Apesar de as normas do *mutuo proprio* não proibirem expressamente a delegação do poder judicante dos bispos, a *mens legislatoris*<sup>41</sup> não está na linha da delegabilidade (Conde, 2018). Sua participação no julgamento repousa sob a concepção histórico-eclesial de que, por direito e própria autoridade, o bispo ordinariamente fora juiz primeiro em sua diocese: tese culminante ao exercício do *munus regendi* episcopal (García, 2015).

---

<sup>41</sup> Latim. Trad. livre: “mente do legislador”.

Recuperado, esse costume não pretende sobrecarregar o bispo com a responsabilíssima tarefa de julgar pessoalmente; pelo contrário, demonstrará que o ofício de julgar é peculiar ao bispo e requer dedicação ou preocupação tamanhas como as das funções de ensinar e santificar o povo de Deus (García, 2015).

Auxiliado pelos seus devidos assessores, *ex actis et probatis*<sup>42</sup>, será o bispo a outorgar a certeza moral sobre uma provável nulidade do matrimônio em questão. A certeza moral constitui em ausência da dúvida de direito ou de fato, isso não significa, portanto, uma certeza absoluta em si mesma (Bizarro, 2021). Ainda no sentido técnico do processo breve,

Não é o bispo quem instrui a causa interrogando as partes e as testemunhas, mas pessoas qualificadas assistem ao bispo na busca da verdade, e é ele quem única e pessoalmente deve alcançar a certeza moral na ordem à decisão: podemos dizer que o bispo intervém pessoalmente no momento da decisão final (Esteban, 2016, p. 106, tradução nossa)<sup>43</sup>.

Cabe também ao bispo diocesano o imperativo canônico de pronunciar a sentença final às partes envolvidas na demanda. Exatamente a sentença é de sua competência exclusiva, não podendo delegar o seu pronunciamento nem mesmo ao tribunal diocesano ou interdiocesano. A intenção da nova disposição legal é evidente: o bispo resplandecerá para seus súditos como sinal de proximidade da justiça eclesial e, juntamente, representará o garante contra todos os prováveis abusos ao matrimônio sagrado (Rabino, 2017).

## Considerações Finais

Em concordância com o pensamento reformador do Concílio Vaticano II, o Sumo Pontífice Papa Francisco operou modificações canônicas no processo de nulidade matrimonial. Ao instituir uma nova tipologia processual chamada de processo *breuiore coram episcopo*, o papa estabeleceu o bispo diocesano como o juiz único nas causas em que é notória a nulidade matrimonial. Dessa forma, Francisco

---

<sup>42</sup> Latim. Trad. livre: “por meio de atos e provas”.

<sup>43</sup> No original: “No es el Obispo quien instruye la causa interrogando a las partes y a los testigos, sino que personas cualificadas asisten al Obispo en la búsqueda de la verdad, y es él quien única y personalmente debe alcanzar la certeza moral en orden a la decisión; podríamos decir que el Obispo interviene personalmente en el momento de la decisión final”.

rememorou a tese conciliar acerca do *munus regendi* dos bispos católicos: o poder de governo consiste no zelo cotidiano dos bispos com o bem comum da Igreja e dos seus fiéis (cf. ChD, n. 2).

Mesmo brevemente, o presente trabalho vislumbrou os princípios históricos e os aspectos canônicos que fundamentam o poder de governo dos bispos, principalmente o ofício de julgar situações. Decerto, a reforma proposta pelo MIDI sublinha a autoridade do bispo diocesano; entretanto, verificou-se que as mudanças instauradas pelo papa não configuram um fenômeno isolado, seja em relação ao costume canônico, seja à pastoral católica.

Asseverou-se que o Santo Padre não trouxe à práxis canônica da Igreja nenhuma novidade em si. Dá-se, então, o contrário: o papa terminou por restaurar àquela tradição das primeiras comunidades cristãs, nas quais a centralidade estava, desde os primórdios, na pessoa do episcopo. Por fim, jamais se olvide: todo zelo pastoral do bispo está na óptica do serviço caridoso, constantemente a procura de cumprir aquela promessa perene do Direito Canônico e tendo diante dos olhos a salvação das almas que, na Igreja, deve ser sempre a lei suprema.

## Referências

BIZARRO, J. P. S. M. Tipologias processuais para a nulidade matrimonial: as novidades após o MIDI. **Revista Scientia Canonica**, Santa Catarina, v. 4, n. 7, p. 21-40, 2021.

*Compêndio do Vaticano II*. Constituições, Decretos e Declarações. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONDE, M. J. A. O processo mais breve diante do Bispo. **Revista Scientia Canonica**. Santa Catarina, v. 1, n. 2, p. 195-218, 2018.

CONGREGAÇÃO PARA OS BISPOS. **Diretório para o Ministério Pastoral dos Bispos: Apostolorum Successores** – Sucessores dos Apóstolos. São Paulo: Loyola, 2005.

ESTEBAN, F. H. El proceso más breve ante el Obispo. **Anuario de Derecho Canónico**. Espanha, 5 supl., p. 97-122, 2016.

FRANCISCO, Papa. **Mitis Iudex Dominus Iesus Mitis e Misericors Iesus**: Cartas Apostólicas do Papa Francisco em forma de *Motu Proprio*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

GARCÍA, C. P. El nuevo proceso “breviore coram episcopo” para la declaración de la nulida matrimonial. **Revista Monitor Ecclesiasticus – Commentarius internationalis iuris canonici**, Roma, v. CXXX, n. 2, p. 568-593, 2015.

GARCÍA, C. P. La reforma de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: el motu proprio “Mitis Iudex Dominus Iesus”. **Revista Estudos Eclesiásticos**, Comillas, v. 90, n. 355, p. 621-68, 2015.

GHIRLANDA, G. **O Direito na Igreja: mistério de comunhão**: compêndio de direito eclesial. Trad. Roque Frangiotii, Edwino Aloysius Royus Royer e Aduari Fioritti. São Paulo: Santuário, 2003.

GOMES, E. X.; RAMOS, C. R.; LIMA V. F. de. (Orgs). **Código de Direito Canônico Comentado**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

IOANNES PAULUS PP. II. **Codex Iuris Canonici, Constitutione Apostolica**: Sacrae disciplina leges, 25 ianuarii 1983. AAS LXXV Pars. II, 1983.

KRAKOWSKI, K. La figura ed i compiti processuali del Vescovo diocesano nel processo matrimoniale secondo la riforma del Papa Francesco. **Revista Canon Law**, Roma, tom. XV/ 2, p. 190-203, 2016.

LARA, L. **Compêndio de Direito Canônico ao Alcance de todos**. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017.

RABINO, G. Ipse Episcopus iudex: ritorno alla tradizione canonica? **Revista Stato, Chiese e pluralismo confessionale**. Milão, n. 26, p. 1-42, 2017.

RUIZ, T. B. *et al.* **Derecho Canónico 1** – El Derecho del Pueblo de Dios. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2006.

SANTORO, F. A Centralidade do episcopado no Concílio Vaticano II – Aspectos teológicos e as retomadas pastorais. **Revista Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 49, p. 30-51, 2015.

VENTRONE, A. **La centralità del Vescovo diocesano nel processo matrimoniale piú breve**: il caso della “sede vacante”. Diritto.it, 2012. Disponível em: <https://www.diritto.it/la-centralita-del-vescovo-diocesano-nel-processo-matrimoniale-piu-breve-caso-della-sede-vacante/>. Acesso em: 19.jul.2023.

Recebido: 30/04/2025  
Aprovado: 06/06/2025



Aline Maria Ribeiro-Cantu\*

## RESUMO

Considerando a escassez de estudos que investiguem diretamente a constituição do Eu no pensamento de Hannah Arendt, especialmente no que diz respeito a relação entre subjetividade e política, objetiva-se examinar as especificidades do Eu arendtiano. Para tanto, procede-se por meio de uma análise das obras fundamentais da autora, partindo de sua crítica ao cogito cartesiano em direção a distinção entre solidão e isolamento, como modo de compreender a formulação da banalidade do mal diferenciando Eichmann de Jaspers. Como hipótese, o trabalho propõe que o Eu, em Arendt, é relacional e plural, constituindo-se no espaço público a partir da relação com os outros, ao aparecer no mundo através da ação e do discurso, mas que também necessita de uma interioridade privada que permite certo afastamento do mundo para um parar e pensar. Desse modo, observa-se que regimes totalitários, ao destruírem a espontaneidade e isolarem os indivíduos, rompem o vínculo do Eu consigo mesmo e com o mundo, produzindo uma solidão radical que torna possível a perda de si e facilitam a banalidade do mal. O que permite concluir que o pensamento — entendido como diálogo interior e forma de preservação ética — é a condição para a existência de um Eu que aparece e se responsabiliza pelo mundo. Ao iluminar a constituição do Eu em Arendt, abre-se um campo fértil para investigações contemporâneas sobre linguagem, responsabilidade e ação em contextos de crise democrática e ameaças totalitárias.

**Palavras-chave:** Eu. Solidão. Eichmann. Jaspers. Pensamento. Política.

## On the self in Hannah Arendt: thought, loneliness, and the banality of evil

## ABSTRACT

Dom Considering the scarcity of studies that directly investigate the constitution of the Self in Hannah Arendt's thought—particularly regarding the relationship between subjectivity and politics—this work aims to examine the specificities of the Arendtian Self. To this end, it undertakes an analysis of Arendt's major works, beginning with her critique of the Cartesian cogito and advancing toward her distinction between loneliness and isolation, as a way to understand the formulation of the banality of evil by contrasting Eichmann with Jaspers. As a hypothesis, this study proposes that the Self, in Arendt, is relational and plural, constituted in the public realm through relationships with others—emerging in the world through action and speech—while also requiring a private interiority that enables a withdrawal from the world to pause and think. Thus, it is observed that totalitarian regimes, by destroying spontaneity and isolating individuals, sever the bond of the Self with both itself and the world, producing a radical loneliness that makes self-loss possible and facilitates the emergence of the banality of evil. This allows us to conclude that thinking—understood as inner dialogue and a form of ethical preservation—is the condition for the existence of a Self that appears in the world and assumes responsibility for it. By shedding light on the constitution of the Self in Arendt's thought, this study opens a fertile field for contemporary investigations on language, responsibility, and action in contexts of democratic crisis and totalitarian threats.

**Keywords:** Self. Loneliness. Eichmann. Jaspers. Thinking. Politics.

Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal

## Introdução

Associar Hannah Arendt a questões políticas não causa qualquer tipo de estranhamento; contudo, vinculá-la a reflexões sobre o Eu e a subjetividade não parece evidente à primeira vista<sup>1</sup> — sobretudo ao se buscar responder à indagação: como se constitui o Eu, segundo Hannah Arendt? O problema do Eu atravessa a história da filosofia ocidental, estando presente ao menos desde Descartes, que estabeleceu a ligação entre Ser e pensamento por meio do *cogito*.

Na abordagem arendtiana, o Eu surge junto à atividade do pensamento, configurando-se como uma dualidade na identidade. Tal dualidade manifesta-se no diálogo silencioso dos “dois em um” — isto é, o Eu que questiona e o Eu que responde. Arendt argumenta que o pensar é uma das três atividades da vida do espírito, ao lado do querer e do julgar. São atividades internas, invisíveis ao mundo, pertencentes à vida privada de cada indivíduo. A presença dessas atividades pode ser percebida por meio do alheamento do sujeito em relação ao mundo comum, no ato de refletir, de parar para pensar. O espírito (*mind*), nesse contexto, constitui uma esfera da vida humana.

Governos totalitários, como o regime nazista, têm como objetivo eliminar a espontaneidade e a individualidade dos sujeitos. A solidão artificialmente produzida por tais regimes converte-se em uma experiência existencial de desamparo, conduzindo à perda do Eu. Trata-se de uma antecipação simbólica da morte: o indivíduo, embora biologicamente vivo, sente-se radicalmente abandonado, alienado de si e do mundo. Essa alienação extrema configura a mais profunda experiência de ruptura subjetiva — a perda de si mesmo.

Ao recuperarmos a figura de Eichmann, tal como retratada por Arendt, destaca-se sua superficialidade e incapacidade de pensar. A banalidade do mal torna-se, assim, expressão de uma atrofia do pensamento, de um esvaziamento da interioridade e da ausência de imaginação. São indivíduos que não atualizam suas identidades, não exercitam o diálogo interior, não se abrem à perspectiva do outro.

---

<sup>1</sup> Este texto apresenta alguns dos resultados de uma investigação aprofundada sobre a constituição do Eu no pensamento de Hannah Arendt. Para uma análise mais detalhada, recomenda-se a consulta à obra *A constituição do Eu em Hannah Arendt*, 2024.

Diante da possibilidade da perda do Eu, propomos a hipótese de um Eu plural e relacional, cuja constituição depende das interações entre o Eu, o outro e o mundo. Esse Eu só pode emergir no espaço público, por meio das palavras e das ações, revelando-se na pluralidade que caracteriza a condição humana. Apresentamos uma progressão argumentativa que parte da crítica ao *cogito* cartesiano para introduzir a concepção arendtiana do Eu relacional. Posteriormente fundamentamos nossa pesquisa na ética socrática e na distinção entre isolamento e solidão, para então examinarmos os riscos da ausência de pensamento no totalitarismo. Contrapondo Eichmann a Jaspers, concluímos com a centralidade do pensamento, da pluralidade, da relação com os demais e do diálogo consigo e com os outros para a constituição do Eu.

### **Penso, logo existo?**

Em Descartes, a existência do ser é estabelecida por meio do pensamento, conforme formulado no *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”). Para ele, pensamento e ser estão intimamente relacionados, pois o ato de pensar confirma a existência, e o ser define-se essencialmente como uma *res cogitans* — uma coisa que pensa, isto é, um espírito, entendimento ou razão. A existência, nesse sentido, é confirmada — e mesmo precedida — pela atividade do pensamento.

Para Arendt (2008a), embora Descartes apresente a questão da realidade de forma inovadora, sua resposta permanece tradicional. Ao desenvolver o *cogito*, o filósofo estabelece que “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 1983, p. 8). Arendt, no entanto, propõe uma inflexão crítica: o pensamento não é capaz de confirmar a realidade. O *cogito*, segundo ela, não prova a existência de um *ego cogitans*, mas apenas a do *cogitare*, isto é, a própria atividade de pensar.

A filósofa observa que o pensamento, em Descartes, não assegura a realidade plena do ser, pois o Eu que emerge da fórmula cartesiana é sempre uma construção do próprio pensamento. Em consonância com Nietzsche, Arendt afirma: “nenhum Eu realmente vivo pode jamais emergir de ‘Eu penso’, mas apenas um Eu que é uma criação do pensamento” (Arendt, 2008a, p. 197).

O pensamento, para Arendt, não garante a realidade da existência, já que este promove um afastamento temporário do mundo e uma volta à interioridade. Trata-se de uma atividade silenciosa de diálogo consigo mesmo — uma conversa entre dois eus em um — que impede a solidão absoluta, mas que, por si só, não assegura a realidade. Como afirma a autora, seres humanos que “não pensam são como sonâmbulos” (Arendt, 2020b, p. 214); ainda assim, pensar não basta para garantir a realidade da existência de maneira absoluta.

A realidade, para Arendt, depende da convivência com os outros e da presença no mundo comum. O Eu manifesta-se no mundo por meio dos atos e das palavras, e aparece tanto para si quanto para os demais. O conceito de aparência é central em sua filosofia: aquele que não aparece em ações e discursos não afirma sua identidade, não partilha a pluralidade do mundo e permanece invisível — como se não existisse, como se não pertencesse ao mundo. Essa invisibilidade se aproxima da morte, compreendida como a experiência-limite da existência, quando se interrompe a convivência com os outros.

Em síntese, Arendt argumenta que a existência do Eu não pode ser garantida apenas pelo pensamento, mas exige a pluralidade, o diálogo e a exteriorização por meio de palavras e ações. O Eu é, assim, relacional: depende da interlocução com o outro e com o mundo para se constituir e afirmar sua realidade.

### **Sócrates e o pensar**

Arendt retoma o diálogo tardio *Górgias*, de Platão, sobre a retórica, no qual aparecem algumas das escassas afirmações feitas por Sócrates em suas conversas com os cidadãos da *pólis*. Diante das dificuldades encontradas no diálogo, Platão o encerra com um mito sobre castigo e recompensa no além-mundo, buscando resolver as aporias surgidas no debate. Nesse contexto, Platão reconhece que a maldade pode ser cometida voluntariamente, mesmo quando se tem conhecimento – ou seja, que uma pessoa pode deliberadamente escolher o mal.

As duas sentenças afirmativas de Sócrates são as seguintes: a primeira, “é melhor sofrer o mal do que o cometer”. [...] A segunda afirmação é: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de

mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (Arendt, 2020b, p. 203).

Essas afirmações foram rapidamente rebatidas por Cálicles, interlocutor de Sócrates. À primeira, respondida à moda grega, argumenta que alguém incapaz de ajudar a si mesmo não é digno de respeito, sendo comparável a um escravo. Já a segunda é tratada com zombaria: Cálicles afirma que Sócrates está “enlouquecido pela eloquência” e que seria melhor para ele – e para todos – que abandonasse a filosofia (Arendt, 2020b, p. 203).

As afirmações socráticas provêm de alguém que de fato parou para pensar sobre os acontecimentos, refletindo que é melhor estar no lugar da vítima do que do malfeitor. Assim, evita-se a convivência íntima com um criminoso – consigo mesmo. Sócrates prefere preservar a harmonia interior, se recusando agir de forma contraditória com seu eu, sem elevar o outro em detrimento de si, mas respeitando sua própria companhia e escolhendo não conviver com um malfeitor em íntima companhia, ele mesmo. Mesmo que estas afirmações tenham sido fruto de reflexão, não são evidentes por si mesmas, pois muitos poderiam chegar à conclusão contrária por não considerarem as implicações morais de se tornar um criminoso.

Para Arendt (2020b), Sócrates só poderia ter chegado a essas conclusões por meio da atividade do pensamento – única via capaz de produzir uma compreensão mais profunda do verdadeiro significado de agir no mundo. Desse modo, Sócrates não se sentia compelido a agir de acordo com as expectativas alheias, mas fiel às suas próprias convicções. Contudo, como tanto a primeira afirmação de Sócrates quanto a resposta de Cálicles são subjetivas – cada um considera melhor algo diferente –, torna-se evidente que “Cálicles e Sócrates estão falando de ‘eus’ diferentes: o que é bom para um é mau para outro” (Arendt, 2020b, p. 204).

Para Arendt, essas proposições, advindas da experiência do pensamento, revelam que talvez “aquilo que somos tentados a compreender como uma proposição puramente moral, na verdade, tem origem na experiência do pensar enquanto tal” (Arendt, 2020b, p. 205). Essa percepção permite compreender com mais clareza o caminho seguido por Arendt ao tratar das questões morais surgidas durante o julgamento de Eichmann e os julgamentos pós-guerras, quando os efeitos da massificação e da alienação evidenciam a importância do pensamento e do relacionamento consigo mesmo como forma de interromper a ação. Assim, aquele que

age pode ao menos saber que não agiu superficialmente levado pelos outros a atitudes irrefletidas.

A segunda afirmação de Sócrates pode parecer confusa à primeira vista. Se ele é “um”, como poderia entrar em contradição consigo mesmo? Harmonia e desarmonia pressupõem pelo menos dois tons; algo idêntico a si não pode contradizer-se. A não pode contradizer A. Cálicles não compreende tal afirmação à primeira vista, pois tal proposição requer uma pausa para pensar. Para Arendt (2020b, p. 205), “quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo seria irreconhecível”. Essa consciência – conhecer-se por si e consigo – torna possível estar consciente de si. Ainda que a aparição de si para si não ocorra com a mesma frequência que a aparição de si para os outros, essa dimensão interior revela que “o ‘sendo um’ socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, neste último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (Arendt, 2020b, p. 205).

Para Arendt, a dualidade presente na atividade do pensamento – em que o eu pergunta e responde – confirma que os seres humanos existem essencialmente no plural. Essa pluralidade é o que garante a realidade humana, pois, resgatando Lutero ao citar os ensinamentos bíblicos: “não é bom que os homens estejam sós” (Arendt, 2012, p. 638).

Sócrates, nesse sentido, descobre a essência do pensamento no diálogo silencioso consigo mesmo. Esse exercício permite que algo exista em si e para si, sem romper com seu contexto, pois a dualidade do pensamento só se unifica por meio do mundo compartilhado, que exige a apresentação de si como Um, de forma coerente no espaço público.

Em termos existenciais, o pensamento é uma forma de estar a sós, mas não pode ser confundido com solidão. Estar-só significa fazer-se companhia. Na solidão, por sua vez, emerge o desamparo, a incapacidade de dividir-se no dois-em-um, ou seja, de fazer-se companhia. Como dizia Jaspers, nesse estado “eu falto a mim mesmo (*ich bleibe mir aus*)” (Arendt, 2020b, p. 207).

## A solidão no totalitarismo

Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt (2012) afirma que a solidão radical — distinta do simples isolamento — ameaça a própria constituição do eu. Na solidão, o “dois-em-um” do pensamento, essencial à identidade, perde-se pela ausência dos outros: “o problema de estar a sós é que esses dois em um necessitam dos outros para que voltem a ser um” (Arendt, 2012, p. 636). A realidade é garantida pelos demais e a unidade da identidade só pode ser confirmada quando o mundo e os seres que nele habitam se relacionam entre si. O diálogo interior, que exige alteridade interna, torna-se inviável sem a companhia do mundo e dos outros seres que o habitam. Arendt, ao retomar Nietzsche, observa que o diálogo consigo mesmo pode levar a um afastamento do mundo que impossibilite uma relação de compreensão entre aqueles que estão no mundo e aquele que se afastou para pensar. Sem interrupções externas, o pensamento deixa de ser um afastamento temporário e se torna solitário.

Pensar, para Arendt (2020b), não é seguir doutrinas nem alcançar verdades absolutas, mas manter a coerência interna do pensamento. O diálogo socrático do “dois-em-um” é político, pois rompe certezas e transforma crenças, é um constante pensar e repensar, questionando crenças estabelecidas. Sem essa atividade reflexiva, a consciência torna-se inoperante, como exemplificado em Eichmann. Quando não há interlocutor interior, cala-se também a “voz da consciência”.

Seres humanos como Eichmann não têm problemas de consciência (*conscience*), não porque não a tenham, mas pura e simplesmente porque não pensam no sentido que temos vindo a explorar, isto é, como atualização da diferença constitutiva da sua identidade, a qual é dada e experienciada como falta de ser na consciência epistêmica (Castanheira, 2017, p. 233).

A falta de ser na consciência epistêmica se refere ao Eu que responde, e quando não há ninguém para compor o pensamento se torna possível ignorar a “voz da consciência”. A crise moderna de identidade, segundo Arendt (2020b), só poderia ser evitada pela recusa em ficar a sós e em pensar, pois o pensamento exige a consciência de si, sustentando a pluralidade interna. É o diálogo silencioso consigo mesmo que reintegra o ser à condição plural da existência.

Nesse contexto, o isolamento — embora perigoso — ainda não é totalitário. Trata-se da impossibilidade de agir politicamente, mas não exclui o convívio privado

nem o pensamento. “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (Arendt, 2012, p. 633). Já a solidão, segundo Arendt (2012), é mais profunda: pode ocorrer mesmo entre outros, e se caracteriza pela perda do pertencimento ao mundo, e inclusive, de si próprio. Ela destrói o senso comum, inviabiliza a experiência compartilhada e rompe os vínculos humanos mais elementares.

O isolamento, por sua vez, pode até ser funcional, como no caso do *homo faber*, cujas atividades produtivas exigem certo isolamento. No entanto, quando o ser humano é reduzido ao mero trabalho — como o *animal laborans* — perde-se a capacidade de aparecer no mundo e de agir politicamente. Assim, o isolamento pode se tornar solidão quando a esfera pública é destruída e a criatividade humana, suprimida. Quando tudo o que resta ao ser humano é a busca pela sobrevivência pelo trabalho.

Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que eu não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado (Arendt, 2012, p. 633).

A experiência total da solidão — a perda de lugar no mundo e de sentido de pertencimento — é a base do terror totalitário. A solidão torna o indivíduo supérfluo, incapaz de estabelecer laços com o mundo ou com os outros. Por isso, Arendt afirma que o domínio total sobre trabalhadores solitários, como os escravizados na Antiguidade, já antecipava traços do totalitarismo.

Essa solidão radical corresponde ao que Pereira (2023) chama de “não lugar”: não apenas ausência de companhia, mas o sentimento de não pertencer ao mundo. A isso se soma o desarraigamento e a superfluidade, identificados pela filosofia, sociologia e literatura do século XX. A originalidade de Arendt está em vincular esses fenômenos à ausência de pensamento, raiz última da vulnerabilidade diante do totalitarismo (Adverse, 2022).

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e

perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo (Arendt, 2012, p. 637).

Aparecer no espaço público é essencial para se relacionar no mundo com os demais habitantes da Terra, e tal relacionamento é impossível em uma situação de solidão. De acordo com Pereira “para me mover no mundo, confiar nos meus sentidos, a existência dos outros parece ser requerida, um senso comum, uma constatação de que não o Homem, mas os homens, vivem na terra e habitam o mundo e essa experiência parece ser o oposto do *não lugar*” (Pereira, 2023, p. 66).

Essa experiência política do isolamento encontra um correspondente na esfera social (e psicológico-existencial, embora Arendt não utilize o termo): a solidão. Esta última se caracteriza pela perda dos laços com os outros e, em sua forma mais acentuada, a perda do laço consigo mesmo. É precisamente este aprofundamento existencial que falta ao isolamento, pois que este é compreendido essencialmente como uma condição “externa” ao ser humano e, por isso, o termo cumpre uma função basicamente descritiva, podendo até mesmo ser utilizado (como Arendt o faz) para descrever a realidade da atividade de fabricação, que requer, para sua realização, um afastamento do mundo e o momentâneo rompimento dos laços sociais. Ora, o que tipifica a solidão é precisamente a transformação dessa condição “externa” e temporária em uma experiência existencial, seguindo daí uma de suas características mais pungentes, isto é, o desespero. Por essa via, é mais fácil compreender sua ligação com o terror, pois que é justamente apoiando-se sobre a experiência da solidão que este pode se implementar (Adverse, 2022, p. 19).

Conclui-se, portanto, que a solidão, em Arendt, ultrapassa o isolamento ao configurar-se como uma experiência existencial profunda, marcada não apenas pela quebra dos vínculos com os outros, mas, sobretudo, pela perda do contato consigo mesmo. Diferente do isolamento, que pode representar uma separação temporária do mundo e dos demais, que pode ser político ou uma necessidade para a criação ou para o trabalho, a solidão está imbuída de desespero. A solidão implica uma desconexão radical da própria identidade, falta o outro Eu. Essa condição torna os indivíduos suscetíveis à força de narrativas ideológicas e à busca desesperada por pertencimento e sentido, o que pode levá-los à adesão a ações extremas como tentativa de superação dessa experiência. Assim, a solidão não é apenas um estado de ausência de companhia, mas uma crise do eu que fragiliza o julgamento e favorece o enraizamento do terror (Adverse, 2022, p. 19).

## Eichmann versus Jaspers

A personalidade “só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política” (Arendt, 2008b, p. 82). O espaço público é o lugar do aparecimento e da liberdade, onde os indivíduos se expõem por meio de palavras e ações.

Karl Jaspers tornou-se um exemplo para Arendt justamente por preservar sua coerência moral mesmo após a ascensão de Hitler ao poder. Ele não sucumbiu à nova ordem, representando, assim, uma outra Alemanha. Em meio às catástrofes das guerras mundiais e à dizimação em massa, Jaspers não apenas resistiu, como também se manteve inabalável, sem ceder às pressões do contexto totalitário. Diferente de Eichmann, cuja personalidade não se manifestou no espaço público, Jaspers encarnava alguém em quem se podia confiar em tempos de crise. Ele representava, nas palavras de Arendt, a segurança de que, “em tempos onde tudo poderia acontecer, não poderia acontecer uma coisa” (Arendt, 2008b, p. 85), isto é, a certeza de que alguns indivíduos permaneceriam fiéis à razão e à humanidade, apesar das circunstâncias.

Embora isolado fisicamente do espaço público, Jaspers manteve um mundo interior compartilhado com sua companheira, criando um espaço privado de reflexão. Suas boas ações, embora ocultas, expressavam a *humanitas* ainda viva na Alemanha — uma luz preservada pela razão e pelo pensamento. Mesmo sem público, sua integridade testemunhava a possibilidade de um agir ético sustentado no diálogo consigo mesmo.

Diferentemente de Eichmann, que não parecia dialogar interiormente, Jaspers sustentava uma conversa constante com a própria consciência. Eichmann escondia-se atrás de clichês, repetia fórmulas vazias e alegava estar apenas cumprindo ordens, negando qualquer responsabilidade moral por suas ações. Não se tratava de um antissemita convicto, mas de alguém que operava dentro de uma lógica instrumental, reduzida ao raciocínio técnico (juízo determinante kantiano), sem reflexão crítica. Arendt se espantou com o fato de que ele não se defendia como uma pessoa, mas como uma engrenagem — um “ninguém” perfeitamente adaptado ao funcionamento burocrático do regime. Ele não percebia o que estava fazendo de errado, pois se

mantinha preso a ilusão das premissas totalitárias, não refletia e se questionava, mas repetia e obedecia.

Recusar o sistema exigiria estabelecer regras próprias de conduta, ou seja, pensar por si e julgar moralmente cada situação. “Eichmann, nesse sentido, abdicou de pensar. Ele apenas raciocinava, isto é, utilizava seu intelecto para organizar os dados, para conhecer, jamais para o pensar. Pode-se afirmar, então, que ele apenas utilizou o juízo determinante no sentido kantiano, não refletindo” (Schio, 2011, p. 129). Sua conduta era deduzida de normas gerais impostas pelo regime, sem consideração pelos casos particulares. Agia de modo moralmente errado, mas acreditava agir corretamente por seguir regras externas. Eichmann não se colocava no lugar do outro, não pensava pela perspectiva do que sofria, não possuía uma imaginação ampliada, mas atrofiada pelas frases prontas que respondiam de maneira simples problemas complexos e não se questionava sobre essas soluções. Além disso, muitos a sua volta agiam da mesma forma, confirmando a ele que estava no caminho certo, que não era necessário questionar, pois todos estavam fazendo o mesmo.

Jaspers, ao contrário, mesmo em isolamento, jamais esteve solitário: pensava, refletia, fazia-se companhia. Para Arendt, liberdade vai além da independência: ela exige uma consciência racional de si, na qual o indivíduo se experimenta como livre. Jaspers, proveniente de uma tradição familiar de independência, desenvolveu a liberdade como experiência autônoma, mantendo-se à margem de modismos e dogmas. Sua posição não era privada, mas pública: um ponto de vista sobre o mundo e os acontecimentos que abrangia outras perspectivas, sem negar a realidade ou evadir-se em teorias. Jaspers não agiu como todos a sua volta: mesmo que todos falassem que A, por exemplo, estava correto, ele sabia que não estava. Mesmo que todos dissessem que sua lira estava desafinada, não se contradizia, nem permitiu que em sua companhia surgisse um malfeitor.

Arendt descreve o espaço criado por Jaspers como “sempre iluminado [...] por um cuidado ao falar e ao ouvir”. Era uma morada do pensamento, onde o mundo e os outros estavam sempre presentes. O pensamento de Jaspers não se fechava em si mesmo, mas criava caminhos, desbravava um território inexplorado onde a *humanitas* pudesse aparecer luminosa (Arendt, 2008b, p. 88).

Neste espaço para sempre iluminado [...] por um cuidado ao falar e ao ouvir, Jaspers sente-se em casa; é a casa de sua mente porque é um espaço no

sentido literal da palavra, assim como as vias de pensamento ensinadas pela sua filosofia são vias no sentido original da palavra, caminhos que desbravam um trecho de um terreno de outra forma inexplorado. O pensamento de Jaspers é espacial porque se mantém sempre em referência ao mundo e às pessoas nele presentes, e não porque seja limitado a um espaço existente. De fato, no caso dá-se o contrário, pois sua intenção mais profunda é “criar um espaço” onde a *humanitas* do homem possa aparecer pura e luminosa. (Arendt, 2008b, p. 88).

A personalidade manifesta-se no espaço público por meio da ação e do discurso. É por meio deles que o ser humano revela seu *quem*, distinguindo-se dos demais. A personalidade não aparece por meio de ações automáticas ou clichês, como os de Eichmann, tampouco pode emergir de uma banalidade que se recusa ao pensamento. Para Arendt, Eichmann representava uma nova forma de mal, sem motivação sádica ou ideológica, mas potencialmente devastadora: um mal praticado por alguém superficial, incapaz de pensar criticamente.

Não se tratava de um agente movido por paixões malignas, como inveja ou ódio, mas de alguém que, pela ausência de reflexão, produziu efeitos catastróficos. Como escreve Arendt: “Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos” (Arendt, 1999, p. 311).

A importância da pessoa pode ser vista por todo trabalho de Arendt e é a parte lógica da descrição dela em a *vida ativa* da localização do entre (*in-between*). A pessoa aplica na forma de pensamento e juízo o ser humano em contraste com a irrefletida não pessoa de Eichmann e o colapso moral da “sociedade decente”; “falar sobre uma personalidade moral é quase redundante”. A pessoa é a precondição do perdão; somente uma pessoa pode ser perdoada, não um crime. A pessoa é a precondição para a aparência da ação no espaço público, para a revelação de quem é o agente, distinto de o que as qualidades de uma pessoa mostram. Somente uma pessoa tem integridade, isso é, entre outras coisas, o prerequisite para o uso bem-sucedido do talento artístico (Wolfgang, 2023, p. 13, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Mesmo diante de múltiplas formas de mal, quando se trata do mal moral, tradicionalmente se associa o ato à pessoa: a responsabilidade é imputada porque se presume que a pessoa pensa e age livremente. No caso de Eichmann, essa conexão

---

<sup>2</sup> No original: “The importance of the person can be seen throughout Arendt’s work and is a logical part of her description of the *vita activa* and the location of the *in-between*. The person appears in the form of the thinking and judging human being in contrast to the thoughtless non-person of Eichmann and the moral collapse of ‘decent society’; ‘to speak about a moral personality is almost redundancy’. The person is the precondition for forgiveness; only a person can be forgiven, not a crime. The person is the precondition for their appearance in the public space of action, for the revelation of the who of the agent as distinct from the what of a person’s qualities. Only a person has integrity, which is, among other things, the prerequisite for the successful use of artistic talent” (Wolfgang, 2023, p. 13).

se rompe. Agente e ação não coincidem; ele cometeu crimes sem se dar conta do mal que estava causando, sem profundidade. Sua maldade foi expressão da recusa em ser pessoa — um mal realizado por alguém desprovido de interioridade, de pensamento e de presença no mundo. “Foi a ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse” (Arendt, 2020b, p. 19). Arendt não nega outros tipos de maldade, mas analisa um em específico, a superficialidade de um agente que não reflete sobre seus atos. A maldade por falta de pessoa. Um mal cometido por alguém que se considerava um dente da engrenagem, que não se responsabilizava, por um ninguém.

### Considerações Finais

Para Descartes, a existência do ser é assegurada pelo pensamento, expresso no *cogito ergo sum*. Hannah Arendt, porém, questiona essa concepção ao afirmar que o *cogito* não confirma a existência de um Eu, mas apenas a atividade do pensar, que, embora impeça a solidão absoluta, não garante a realidade plena da existência. Para ela, a realidade não pode ser confirmada pela interioridade do pensamento, mas sim na exterioridade da ação e do discurso em um mundo comum, onde o Eu só se afirma na convivência e na pluralidade. Assim, o Eu é relacional e só se realiza plenamente ao aparecer no mundo entre os outros.

Arendt retoma o diálogo *Górgias*, de Platão, para destacar duas afirmações de Sócrates sobre moralidade e pensamento: é melhor sofrer o mal do que cometê-lo e é preferível entrar em desacordo com os outros do que consigo mesmo. Essas proposições, revelam, para Arendt, a profundidade ética do pensamento socrático, que visa preservar a harmonia interior e a coerência do eu consigo mesmo. Sócrates escolhe não conviver com um criminoso dentro de si, o que evidencia que a moralidade não nasce de normas externas, mas da experiência reflexiva do Eu.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt distingue isolamento e solidão, sendo esta última a experiência mais profunda e radical que um ser humano pode vivenciar. Enquanto o isolamento representa a impossibilidade de agir politicamente, a solidão radical compromete a constituição do eu, pois rompe o diálogo interior. Sem a presença dos outros, o indivíduo perde tanto o vínculo com o mundo quanto consigo

mesmo, tornando-se vulnerável ao totalitarismo. O terror totalitário se apoia justamente nessa experiência de não pertencimento, transformando o ser humano em instrumento do regime. Nesse sentido, a solidão não é apenas ausência de companhia, mas uma crise existencial que torna o eu supérfluo.

Arendt observa que o pensamento não é doutrinário, mas uma atividade reflexiva que sustenta a identidade, ele não prescreve ações, mas nos diz quando parar. A ausência desse pensamento, como exemplificado em Eichmann, revela a perda da consciência epistêmica.

Karl Jaspers torna-se para Arendt um exemplo de integridade moral, alguém que, mesmo isolado durante o regime nazista, manteve a reflexão e a responsabilidade. Ao contrário de Eichmann — figura central de sua análise sobre a banalidade do mal — Jaspers pensava criticamente, dialogava consigo mesmo e preservava sua humanidade em tempos sombrios. Eichmann, por sua vez, representa um tipo de agente que abdica do pensamento e da responsabilidade. Arendt mostra, assim, que a responsabilidade moral está ligada à capacidade de pensar e julgar. Somente uma pessoa, e não um ninguém, pode agir livremente, aparecer no mundo e ser responsável.

O Eu, em Hannah Arendt, é relacional e se constitui no espaço público, pela ação e pelo discurso. O pensamento garante a integridade moral do indivíduo, mas só se realiza plenamente na convivência plural. A solidão radical e a ausência de reflexão comprometem essa constituição, tornando o indivíduo vulnerável ao mal banal e ao totalitarismo. Dessa forma, ao iluminar os caminhos para a discussão do Eu na obra de Hannah Arendt, abre-se um campo fértil para investigações futuras que articulem sua filosofia com os desafios da atualidade, entre eles a investigação da relação entre linguagem, responsabilidade e ação em contextos totalitários ou mesmo em crises democráticas.

## Referencias

ADVERSE, H. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. **Cadernos Arendt**, Teresina, v. 1, n. 2, 2022.

ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém**: Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

ARENDT, H. O que é filosofia da existência? *In*: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 192-216.

ARENDT, H. Soren Kierkegaard. *In*: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 73-77.

ARENDT, H. O existencialismo francês. *In*: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008a. p. 217-222.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Tradução, Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

ARENDT, H. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020b.

CASTANHEIRA, N. P. Pode o pensar nos impedir de fazer o mal? Uma questão de consciência. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 4, p. 209–236, 2017.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DINIZ, N. S. **A banalidade do mal em Hannah Arendt**. 1995. 160 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1995.

PEREIRA, G. E. Ideologia e solidão: atualidade de Hannah Arendt. **Cadernos Arendt**, Teresina, v. 2, n. 3, p. 59-69, 2022.

RIBEIRO-CANTU, A. M. **A constituição do eu em Hannah Arendt**. 2024. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

SCHIO, S. M. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 127-136, jan./abr. 2011.

WOLFGANG, R. H. **Cosmos and Republic**: Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics. Berlin: Transcript, 2023.

Recebido: 09/04/2025

Aprovado: 06/06/2025

## Resenha

Perissé, Gabrie. *Abuso espiritual: a manipulação invisível*. Paulus Editora, 2024.

Josimar de Souza Rodrigues Junior<sup>1</sup>

Publicado em 2024, o livro *Abuso espiritual: a manipulação invisível*, de Gabriel Perissé, emerge como um texto urgente e necessário para os dias atuais. Com estilo direto, mas denso em reflexões, o autor propõe uma abordagem crítica e acessível sobre uma temática frequentemente silenciada dentro das tradições religiosas: a instrumentalização do sagrado como forma de dominação.

O abuso espiritual é um fenômeno insidioso, muitas vezes invisível aos olhos de quem sofre ou presencia seus efeitos, mas que, conforme faz notar o autor, “produz sequelas tão ou mais dolorosas do que as feridas causadas pelo abuso físico, pelo abuso sexual, pelo abuso de consciência, pelo abuso psicológico e pelo abuso financeiro” (Perissé, 2024, p. 11). Não se trata apenas de uma disfunção institucional, mas de uma ferida que atravessa a alma, corroendo a liberdade interior do sujeito e submetendo-o a formas perversas de controle — muitas vezes legitimadas pela autoridade religiosa. O livro não se restringe a denunciar práticas abusivas, mas propõe compreensões e caminhos possíveis de discernimento, superação e amadurecimento espiritual.

Gabriel Perissé é mestre em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de São Paulo (USP), mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), doutor em Filosofia da Educação (USP) e doutor em Teologia (PUC-RS). Tem pós-doutorado em Filosofia e História da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É autor de mais de 25 livros, tradutor e conferencista. A escolha do tema e o modo como o trata revelam não

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (PROF-FILO/UFES). Possui Licenciatura em História (UNICSUL), Filosofia (FAERPI) e Pedagogia (UNIÍTALO). Possui especialização Lato Sensu em Filosofia pela Universidade Estácio de Sá (UNESA), Psicopedagogia Clínica e Institucional pela Universidade Cândido Mendes (UCAM), Gestão Educacional pela Faculdade da Região Serrana (FARESE), Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Currículo e prática docente nos anos iniciais do Ensino Fundamental pela mesma universidade. E-mail: josimarsjr@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0008208510571535>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7016-3305>.

apenas rigor acadêmico, mas também uma preocupação concreta com os dramas humanos escondidos sob roupagens religiosas.

Pode-se afirmar que o livro *Abuso espiritual* destina-se, sobretudo, àqueles que atuam ou participam de contextos religiosos, sejam lideranças ou membros de comunidades de fé. Mas sua leitura se estende também a educadores, psicólogos, filósofos, estudiosos da religião e todos que se interessam pelos limites éticos entre autoridade, fé e liberdade. É uma obra que interpela, inquieta e convoca à lucidez.

A obra organiza-se em torno de uma proposta clara: nomear, descrever e denunciar uma forma de violência que, por estar disfarçada sob a aparência do sagrado, muitas vezes escapa à percepção das vítimas e dos observadores.

Composto por prefácio, introdução, doze capítulos temáticos e uma conclusão, o texto se apresenta como um ensaio denso, embora de leitura fluida, que combina narrativa, crítica e proposição.

No prefácio, escrito por padre Ronaldo Zacharias, sacerdote salesiano, é estabelecido o pano de fundo teológico: a cultura clericalista e hierarquista que, ao longo do tempo, permitiu não apenas a proliferação de abusos de diversas ordens, mas também a criação de mecanismos de silenciamento. O abuso espiritual, nesse contexto, surge como o mais sutil e perverso — não porque seja menos danoso, mas porque se esconde sob o véu da piedade e da autoridade religiosa. A manipulação se legitima pela retórica da santidade e se impõe pela reverência às figuras investidas de poder. Para o sacerdote, a obra de Perissé contribui para dar visibilidade à prática do abuso espiritual, que fere “mortalmente a verdade em nome de um ‘deus’ criado à própria imagem e semelhança” (Perissé, 2024, p. 8).

A introdução indica que o abuso espiritual consiste no uso ilegítimo da autoridade religiosa para dominar, manipular ou anular outra pessoa. Tal abuso não se limita a determinada tradição, nem é restrito a uma época. Está presente em múltiplos contextos religiosos — do cristianismo às espiritualidades alternativas — e manifesta-se tanto em comunidades pequenas quanto em instituições consolidadas. O autor evidencia que esse tipo de abuso começou a ser estudado com maior atenção nas últimas décadas, sobretudo em países anglófonos, e ainda carece de visibilidade e enfrentamento no Brasil.

Os primeiros capítulos introduzem os mecanismos do abuso, descrevendo como ele se apresenta de forma sorrateira, geralmente associado a figuras

carismáticas, respeitadas, que se colocam como mediadoras exclusivas entre o fiel e Deus. Perissé desmascara essa operação simbólica por meio de exemplos vívidos e de casos verídicos, nos quais lideranças religiosas usam sua autoridade para exigir obediência irrestrita, promover a autonegação da vítima, impor regras morais rígidas e manipular emocionalmente os membros da comunidade. O abuso não ocorre de forma direta ou explosiva, mas se instala lentamente, como um enredamento afetivo que enfraquece a autonomia do sujeito.

Capítulos como “A vítima perfeita”, “Os truques da manipulação” e “A ideologia do medo” mostram como o abusador detecta vulnerabilidades — especialmente em pessoas idealistas, jovens ou emocionalmente fragilizadas — e se aproveita delas para consolidar seu poder. O discurso espiritual é usado para justificar práticas que vão do controle cotidiano à autoviolência, da submissão afetiva ao abandono da própria identidade. A vítima é convencida de que pensar em si mesma é egoísmo, enquanto o abusador, muitas vezes narcísico e autorreferente, se apresenta como canal privilegiado da vontade divina. É ele mesmo a “voz de Deus” que não pode ser contrariada.

Nos capítulos seguintes, o autor examina o contexto institucional e sociocultural que sustenta o abuso, evidenciando como certos ambientes religiosos favorecem o autoritarismo e a adesão cega. A crítica não se limita às atitudes individuais, mas alcança a estrutura dos discursos, a teologia distorcida, o uso seletivo das Escrituras e a lógica do controle como modo de conduzir a vida comunitária. A obra, nesse ponto, realiza uma crítica contundente às formas sectárias e fanáticas de espiritualidade, que alimentam o medo e a obediência como formas de “santidade”.

Nos últimos capítulos, o autor propõe alternativas que abrem espaço para a construção de uma espiritualidade lúcida, baseada na liberdade, no amor e no diálogo, convidando o leitor a desenvolver uma consciência crítica e uma fé madura, que seja capaz de distinguir entre autoridade espiritual legítima e autoritarismo manipulador. A ênfase recai sobre o discernimento — compreendido como um processo contínuo de escuta, reflexão e responsabilização pessoal — como antídoto à dependência espiritual e à infantilização da fé.

Ao longo de toda a obra, o autor mescla análise conceitual, narrativas ilustrativas, referências teóricas e interpelações existenciais. É evidente o esforço em comunicar-se com leitores de diferentes formações, sem perder o rigor. O texto é

atravessado por um tom pastoral e, ao mesmo tempo, filosófico: mais do que instruir, deseja provocar, iluminar zonas de sombra e devolver à consciência sua dignidade diante do sagrado.

Um dos grandes méritos da obra é sua capacidade de nomear o indizível. O autor oferece ao leitor uma linguagem precisa, acessível e conceitualmente densa para falar daquilo que, muitas vezes, permanece silenciado ou não reconhecido. Em contextos em que a autoridade espiritual é revestida de reverência absoluta, o abuso torna-se quase invisível — não porque não esteja presente, mas porque carece de nome. Perissé, com coragem e lucidez, nos devolve esse nome, e com ele a possibilidade de compreender, discernir e resistir.

Ao longo da obra, a crítica não é direcionada contra a fé ou a religião, mas contra as formas distorcidas de espiritualidade que transformam a liberdade interior em servidão, que sufocam a consciência sob o pretexto de obediência, que usam Deus como escudo para práticas manipuladoras.

A denúncia é feita sem histeria, com equilíbrio e responsabilidade, o que torna o livro ainda mais potente. A escrita não é panfletária, mas profética: convoca o leitor a enxergar além da aparência e a pensar sua própria experiência de fé com maturidade.

A obra se ancora em exemplos concretos, muitos deles chocantes, mas sempre apresentados com sobriedade. Entre os casos narrados, destaca-se o de Edir Macedo, apontado como figura emblemática de um tipo de liderança religiosa que se vale da fé alheia para consolidar estruturas de poder pessoal e controle coletivo. O autor também menciona situações vividas em comunidades menores, como pastores que humilham adolescentes por não arrecadarem dinheiro suficiente para a igreja ou líderes que associam sofrimento psicológico a uma suposta “possessão demoníaca”, reforçando um tipo de teologia do medo e da culpabilização. Esses exemplos não apenas ilustram o fenômeno do abuso espiritual, mas lhe conferem densidade existencial e legitimidade empírica.

Com uma integração interdisciplinar, Perissé mobiliza elementos da teologia, da psicologia, da filosofia da religião, mas sempre de forma orgânica. O leitor não se depara com uma exposição técnica, mas com uma reflexão que flui como conversa — firme, profunda e pedagógica. Há, na escrita, um tom de quem já acompanhou pessoas feridas e deseja não apenas expor um problema, mas oferecer caminhos de

reconstrução, apontando que não se trata de simples pesquisa bibliográfica, mas de uma reflexão que se baseia na vida concreta.

O livro é, em última instância, um convite ao discernimento. Mais do que alertar para os perigos do autoritarismo religioso, ele oferece elementos de reflexão para que se cultive uma fé lúcida, que não se deixa seduzir por carismas desordenados nem por estruturas hierárquicas autorreferentes. Perissé afirma, com elegância e firmeza, que a espiritualidade cristã, em sua forma mais autêntica, não é servidão, mas liberdade; não é obediência cega, mas fidelidade consciente; não é temor paralisante, mas confiança amorosa.

Ao nomear o indizível, Perissé não apenas nos oferece um diagnóstico: ele nos dá ferramentas para reconstruir a experiência de fé num horizonte de liberdade e responsabilidade. Sua obra se inscreve entre aquelas que não apenas lemos, mas atravessamos — e da qual saímos diferentes.

A publicação de *Abuso Espiritual* insere-se em um contexto social e religioso marcado por um processo de crescente conscientização sobre as múltiplas formas de violência simbólica e institucional, seguindo o movimento que, nas últimas décadas, deslocou significativamente os modos de percepção da autoridade: figuras outrora tidas como intocáveis — líderes religiosos, mestres espirituais, formadores eclesiais — passaram a ser interpeladas pela exigência ética de responsabilidade e transparência.

No campo religioso, especialmente nas tradições cristãs, a crise de autoridade não é apenas doutrinal ou litúrgica: ela é também antropológica e relacional. Casos de abuso sexual, financeiro e psicológico no interior de igrejas e comunidades revelaram não apenas crimes individuais, mas a existência de estruturas e mentalidades que favorecem o silenciamento, a submissão e a culpabilização da vítima. É nesse terreno sensível, complexo e ainda pouco explorado que Perissé planta as bases de sua obra.

O autor dialoga com investigações já realizadas em outros contextos, como nos Estados Unidos e na Europa, e que, nessas regiões, conta com estudiosos desde a década de 1990. No Brasil, entretanto, esse debate ainda engatinha. É por esse motivo que a obra de Perissé é uma contribuição pioneira e profundamente situada, pois articula referências internacionais com casos e realidades vividas no cenário brasileiro — evangélico e católico — com notável sensibilidade local.

No interior da própria teologia cristã, sua obra se alinha àquelas vozes que buscam recuperar a centralidade do discernimento, da consciência e da kenosis — a realidade do rebaixamento, do esvaziamento de si pelos demais realizada por Cristo — como fundamentos de uma espiritualidade autêntica.

Em tempos marcados por fanatismos e radicalismos religiosos, a proposta de Perissé ressoa como uma pedagogia espiritual da liberdade, comprometida não com a destruição da fé, mas com sua purificação e amadurecimento.

Ao se debruçar sobre o abuso espiritual com tal precisão e profundidade, o autor não apenas preenche uma lacuna, mas contribui para a construção de um novo vocabulário ético-religioso, capaz de desnaturalizar formas de violência travestidas de virtude e promover uma cultura da escuta, do cuidado e do respeito mútuo nas relações de fé.

Abuso Espiritual é uma obra necessária. Necessária porque rompe o silêncio. Necessária porque oferece linguagem para o não-dito. Necessária porque revela, com elegância e firmeza, que a fé, quando distorcida, pode se tornar instrumento de opressão — e que resistir a essa distorção é também um gesto profundamente espiritual.

Gabriel Perissé entrega ao leitor um livro que não apenas denuncia práticas de manipulação no campo religioso, mas aponta caminhos para o amadurecimento da consciência e da liberdade interior. Ao “nomear o indizível”, o autor devolve dignidade àqueles que viveram experiências de aprisionamento, contrariando o ideal da fé autêntica, que é ser espaço de liberdade e encontro relacional com Deus

Nesta obra, Perissé assume o profetismo que denuncia e anuncia: denuncia as formas de abuso espiritual que atravessam igrejas, comunidades e relações pessoais, ao mesmo tempo em que anuncia uma espiritualidade enraizada na liberdade, na escuta e no discernimento.

Abuso Espiritual é um livro que pode e deve ser lido em comunidades, formações, escolas teológicas — e no recolhimento silencioso de quem precisa compreender o que viveu, dar nome ao que sofreu e reencontrar o caminho da fé como espaço de confiança e verdade.

Recebido: 31/03/2025  
Aprovado: 06/06/2025

## Resenha

FRANCISCO, Papa. *Encíclica Dilexit Nos*: sobre o amor de Jesus pela humanidade. Vaticano, 24 out. 2024.

Paulo Afonso Tavares<sup>1</sup>

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus atravessa séculos de espiritualidade católica como expressão teológica e afetiva da centralidade do amor na experiência cristã. Formada na confluência da piedade medieval com os desdobramentos da Reforma Católica, essa devoção encontrou em Santa Margarida Maria Alacoque e no apoio jesuítico projeção contínua que, a partir do século XVII, se consolidou como uma das formas relevantes de culto ao Cristo encarnado. A história da Igreja, porém, registra momentos em que essa espiritualidade foi apropriada por discursos morais rígidos e práticas litúrgicas distantes da realidade dos povos. O Concílio Vaticano II, ao propor eclesiologia de comunhão e reorientação antropológica da teologia, abriu caminho para nova leitura dessa herança. O magistério do Papa Francisco retoma criticamente a mística do coração e a toma como eixo de compreensão do ser humano em sua inteireza corporal, relacional, afetiva e espiritual.

Nesse horizonte se situa a encíclica *Dilexit Nos*, publicada em 2024, no décimo primeiro ano do pontificado de Francisco, com o subtítulo “sobre o amor humano e divino do Coração de Jesus”. Lançada por ocasião dos trezentos e cinquenta anos das aparições do Sagrado Coração a Margarida Maria e das celebrações jubilares da Igreja, a encíclica apresenta proposta de conversão antropológica a partir do coração, entendido não como metáfora sentimental, mas como categoria constitutiva da identidade humana e cristã. A leitura do documento ganha consistência quando

---

<sup>1</sup> Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Além disso, possui graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela PUC GOIÁS e graduação em Filosofia (Bacharel) pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (Ifiteg). Especialização em Mídias Interativas pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Está vinculado ao Grupo de Pesquisa (GP) Comunicação e Religiões da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom). E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7254003435294622>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6950-6451>.

dialoga com a dissertação de mestrado de Neusa Maria Falcalde, *A mística do Coração de Jesus: experiência de Deus e compromisso com a vida* (PUCPR, 2010), que sistematiza a espiritualidade do coração como experiência interior e impulso para a ação social.

Na introdução de *Dilexit Nos*, Francisco parte de Rm 8,37 — “Amou-nos” — para afirmar a primazia do amor de Deus como fundamento da vida cristã. Essa ênfase encontra eco no conceito de “mística do encontro” proposto por Falcalde (2010, p. 115), que define o coração como lugar da experiência fundante com Deus e com o próximo, gerando compromisso com a vida.

O primeiro capítulo, “A importância do coração”, recupera o sentido do termo *kardía* na tradição grega e bíblica como sede do discernimento e da verdade interior. Francisco afirma que “o coração é igualmente o lugar da sinceridade, onde não se pode enganar ou dissimular” (*Dilexit Nos*, n. 5). Falcalde (2010, p. 56) corrobora ao indicar o coração como espaço de enraizamento da fé, da memória salvífica e da vocação à transformação pessoal e social. Ambos rejeitam a dicotomia entre razão e afeto, espiritualidade e corporeidade, mística e práxis.

Ao analisar a sociedade contemporânea, Francisco descreve cultura líquida, fragmentação do eu e superficialidade relacional como sintomas da “sociedade anticoração” (*Dilexit Nos*, n. 17). Como contraponto, propõe retorno ao coração como lugar de unidade interior onde razão, vontade, imaginação e desejo se integram na busca do bem. Falcalde (2010, p. 119) destaca que o coração habitado pelo amor de Cristo oferece critério de discernimento histórico, resistência ética e semente de compromisso social.

No segundo capítulo da encíclica, “Gestos e palavras de amor”, Francisco apresenta Jesus como expressão plena do amor encarnado. Em vez de explicações teológicas abstratas, o Papa convida a contemplar atos concretos de Cristo, aproximações, toques, curas, olhares e escuta, como manifestações do seu coração. “Mostra-o nos seus gestos; observando-o, podemos descobrir como trata cada um de nós” (*Dilexit Nos*, n. 33). O cristianismo funda-se, portanto, em encontros que revelam o modo de Deus agir.

Episódios evangélicos evidenciam que o amor de Jesus é situado e pessoal: o diálogo com a samaritana, o olhar dirigido ao jovem rico, a compaixão pela multidão abatida, o toque sobre os enfermos e a escuta dos pecadores arrependidos. Cada

gesto confirma um coração que se faz próximo e reconhece a dignidade do outro. A teologia presente nessas cenas é narrativa, não dedutiva. Falcalde observa que é na corporeidade das relações de Jesus que se revela o coração de Deus, não como conceito abstrato, mas como presença afetiva e transformadora (2010).

O coração de Jesus não simboliza um amor idealizado; testemunha um amor efetivo, capaz de tocar corpos, acolher erros e sustentar fragilidades. Francisco afirma que “o Senhor conhece a bela ciência das carícias” (*Dilexit Nos*, n. 36). A encíclica critica espiritualidades distantes e rigoristas, propondo uma espiritualidade do toque, do olhar e do acolhimento. Falcalde resume que a mística do coração é política da ternura, pedagogia da escuta e ética da compaixão (2010).

Esse coração que perdoa não se opõe à verdade; antes a aprofunda. Quando Jesus diz à mulher adúltera que não a condena, não banaliza o erro; abre a possibilidade de vida reconciliada. Francisco cita Mt 9,13 (“Prefiro a misericórdia ao sacrifício”) para denunciar culto desvinculado da vida. Falcalde (2010) afirma que radicalidade do Coração de Jesus está em propor a justiça que nasce da compaixão e não da punição. A espiritualidade do coração surge, assim, como crítica a sistemas excludentes e como convite a uma práxis reconciliadora.

O coração, nesse horizonte, não é símbolo psicológico, mas lugar teológico onde se inscrevem perdão, dignidade e comunhão. Francisco enfatiza: “Somente o Senhor se dispõe a tratar-nos sempre e para sempre como um ‘tu’” (*Dilexit Nos*, n. 25). Essa reciprocidade funda uma antropologia relacional. “Somos o nosso coração” (*Dilexit Nos*, n. 14). Falcalde esclarece que, nele, “se configura a identidade crente como identidade relacional, marcada pelo afeto, pela memória da fé e pela entrega de si” (2010, p. 89).

Com esse itinerário, a encíclica propõe uma espiritualidade que refaz a gramática da vida cristã: do moralismo ao acompanhamento, da rigidez à escuta, da norma à ternura e da autoridade ao serviço. O coração de Jesus torna-se princípio de toda a missão eclesial. Francisco apresenta um Cristo que olha, escuta e age, cuja identidade é amor que se faz carne e toca o coração humano sem banalizar suas feridas.

Na parte conclusiva da encíclica, Francisco reforça a tese central de que o coração não se reduz ao centro da afetividade individual, mas constitui o ponto originário dos vínculos sociais, das experiências comunitárias e das estruturas

históricas de reconciliação. Ao afirmar que “o mundo pode mudar a partir do coração” (*Dilexit Nos*, n. 28), ele rompe com a dicotomia entre espiritualidade e política, fé e história, interioridade e transformação estrutural. É uma teologia do coração que transforma a mística em práxis e a experiência de Deus em engajamento com a vida dos povos.

O Concílio Vaticano II, citado por Francisco como marco de abertura da Igreja ao mundo contemporâneo, sustenta essa perspectiva: “os desequilíbrios de que sofre o mundo atual estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem” (*Dilexit Nos*, n. 29). Não se trata de antropologia idealizada, mas da consciência da fragilidade humana que exige, além da técnica e da política, uma conversão afetiva profunda. O Papa resgata o coração como espaço de escuta onde Deus aguarda a resposta humana “sob o olhar do Senhor” (n. 29).

Neusa Falcalde (2010) concorda ao indicar que a mística do Coração de Jesus é lugar de denúncia das violências que atravessam os corpos vulneráveis e de anúncio de um amor que não se resigna à injustiça. A autora recoloca a espiritualidade como eixo crítico das relações sociais, superando leituras intimistas que esvaziam o Evangelho de sua força histórica. Para ela, o coração não afasta do mundo, mas oferece nova sensibilidade que reverte a lógica da exclusão.

A encíclica salienta que “o nosso coração unido ao de Cristo é capaz deste milagre social” (*Dilexit Nos*, n. 28), recusando a redução da fé à esfera privada e reafirmando a vocação pública do cristianismo. A pertença eclesial exige compromisso com dignidade, paz e reconciliação dos povos. Francisco afirma que o coração pacifica “os diferentes intelectos e vontades” e transforma a comunidade em “rede de irmãos” (n. 28), substituindo estruturas excludentes por vínculos de solidariedade. Na mesma linha, Falcalde (2010) afirma que a espiritualidade do coração não pode estar dissociada das estruturas que organizam a vida social; ela é interpelada pelas dores do mundo e se manifesta como ternura política.

O Papa define o Coração de Cristo como “fornalha ardente de amor divino e humano” (n. 30), oferecendo à teologia e à espiritualidade novo ponto de partida baseado na integração entre afeto, corpo e transcendência. Essa visão se aprofunda ao declarar que “Cristo é o coração do mundo” (*Dilexit Nos*, n. 31), formulação que situa o amor encarnado de Jesus como princípio unificador da realidade. Falcalde

(2010) reconhece que o coração do Cristo pascal é lugar teológico onde convergem as dores humanas e a esperança escatológica.

Ao concluir a encíclica, Francisco sustenta que a resposta à fragmentação contemporânea nasce da recuperação do coração como núcleo espiritual e político da existência. A imagem da “casa de hóspedes”, inspirada em Martin Heidegger e relida em chave cristológica, propõe hospitalidade baseada em ternura e reverência. Falcalde (2010) sintetiza: o coração que se deixa tocar pelo amor de Cristo torna-se sacramento de esperança para o mundo.

Na avaliação global de *Dilexit Nos*, percebe-se esforço de recolocar a espiritualidade do coração como categoria antropológica e pastoral para o século XXI. Entre as contribuições destaca-se a coragem de propor o coração como centro unificador da pessoa em contraste com as fragmentações contemporâneas. Francisco integra tradição bíblica e patrística ao situar o coração como lugar de discernimento, memória e decisão ética, enfrentando patologias modernas de indiferença e racionalidade instrumental. O método narrativo reforça essa proposta, pois elabora a teologia por meio de imagens, gestos e episódios evangélicos que revelam o amor encarnado.

A encíclica também amplia o alcance eclesiológico e social da espiritualidade, oferecendo critério pastoral e força de reconciliação política. Limitações metodológicas existem, como a ausência de definição rigorosa do estatuto epistemológico do coração e referências filosóficas pouco desenvolvidas, mas não comprometem o valor do texto. A dissertação de Falcalde supre essas lacunas ao articular mística, corporeidade e história.

A *Dilexit Nos* reafirma o coração como chave teológica e pastoral diante de crises afetivas, solidão espiritual e desintegração comunitária. O Papa propõe retorno ao coração como espaço de verdade, escuta e amor, reinterpretando antigas devoções à luz de espiritualidade encarnada e comprometida. O coração, como Francisco insiste, é a “casa de hóspedes” onde Deus habita e de onde pode surgir nova humanidade. A leitura crítica, iluminada por Falcalde, mostra que o Coração de Jesus se apresenta como proposta existencial para um tempo em que amar, escutar e acolher se tornam gestos decisivos e proféticos.

## Referências

FRANCISCO, Papa. **Encíclica *Dilexit Nos***: sobre o amor de Jesus pela humanidade. Vaticano, 4 out. 2023.

FALCALDE, Neusa Maria. **Coração de Jesus**: história, cultura e teologia em torno de uma devoção religiosa. 2010. 103 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

Recebido: 07/05/2025  
Aprovado: 06/06/2025

• Cooperatores Veritatis •

