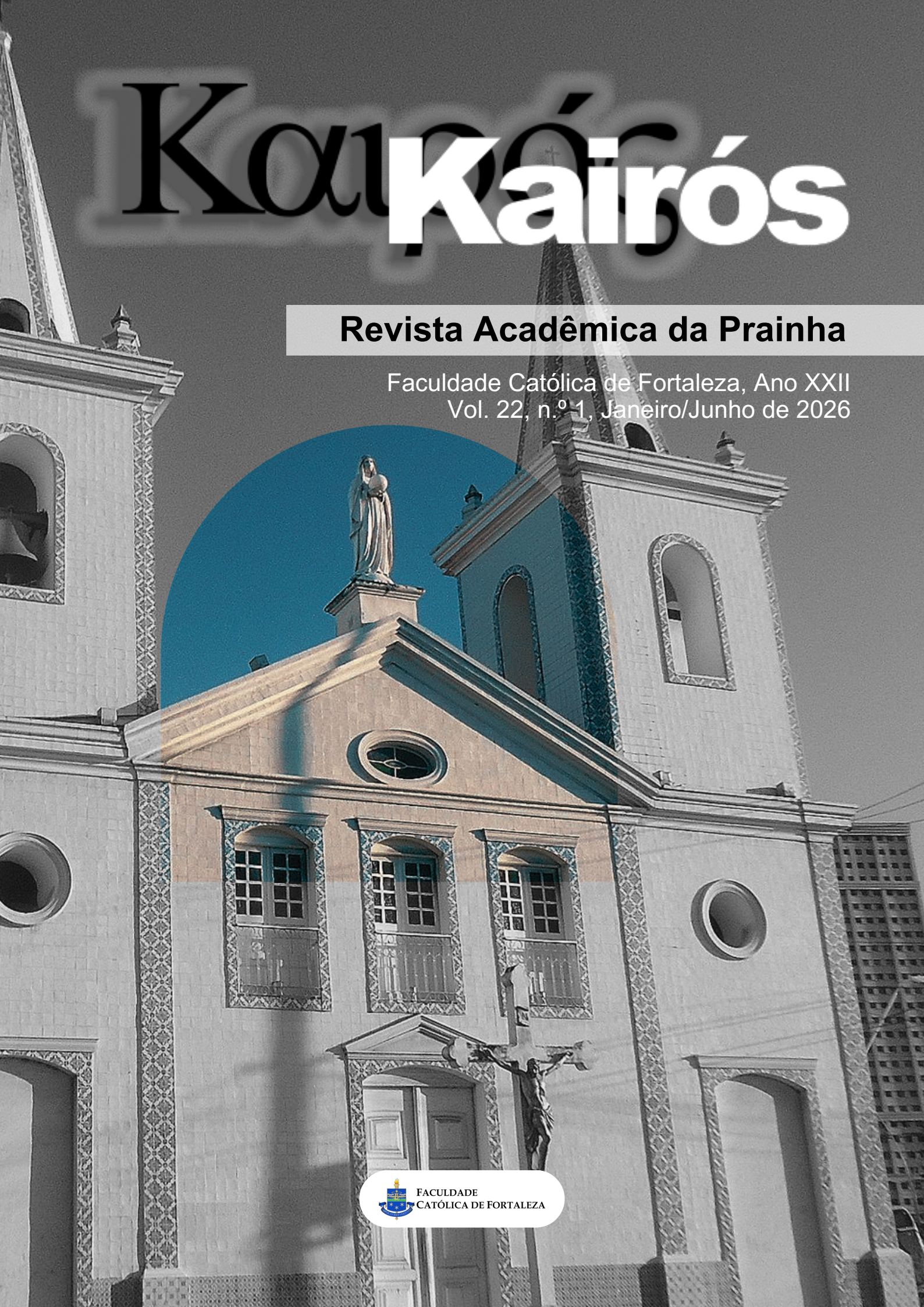
Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XXII
Vol. 22, n.º 1, Janeiro/Junho de 2026



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XXII
Vol. 22, n.º 1, Janeiro/Junho de 2026



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. 22, n. 1, 2026

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

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

Sumário

Editorial 7

Artigos

A ascendência dos *Elementa Medicinae* de John Brown nas filosofias de Schelling e Novalis 10
Bruno Alonso

A crítica à razão eurocêntrica: ética da libertação como resposta ao colonialismo e à exclusão 31
Maikon Murijo

A fenomenologia em Husserl e a radicalização heideggeriana 45
Dilson Brito da Rocha

A filosofia natural aplicada ao estudo do homem 54
Tiago Antonio de Oliveira

Atenção: um antídoto a desumanização no pensamento de Simone Weil 77
Maria Vanderlane de Araújo

A interpretação dos sonhos, atribuída a Ibn Sīrīn 88
Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Discipulado bíblico: origem, significado e implicações 104
Érico Tadeu Xavier, João Luiz Marcon

Do passado ao presente: a Igreja Primitiva na Igreja Católica – fundamento, fidelidade e sucessão apostólica 126
Adson Bruno José de Carvalho

Ensaio sobre a governabilidade dos algoritmos: o governo da caixa-preta 149
Matheus de Sousa Paula Sarmento, Wellington Sarmento

Esencia y energía como categorías metafísicas: implicaciones filosóficas de la distinción palamita 166
Wojciech Slomski

Intuição e mística: a experiência mística como o élan vital da religião 190
Thiago Augusto de Paula Nolasco

O caráter missionário da Igreja segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 206
José Alesi Santiago Rocha

O conceito de discurso na lógica portuguesa do século XVIII: linguagem, inferência e formação do entendimento ... 218
Junior César Pereira

O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez como ferramenta de transformação social 239
Glaucia da Silva Bittencourt

Para além da *polis: phrónesis* e *kairós* na parábola do Bom Samaritano 251
Everton de Jesus Silva

Razão e vontade na doutrina do livre-arbítrio em Orígenes... 265
Rodiny Junior

Visualidade e socialidade urbanas em Moçambique: câmeras, policiamento, arte pública, ordenamento e tecnologia de poder no caso da cidade de Quelimane 283
Resmino Maximiliano

Resenhas

Amor à maneira de Deus 302
Bruno Gabriel Gomes Cardoso

Falando sobre Deus 309
Felipe Augusto Ferreira Feijão

Papa Leão XIV: a história do novo papa e os desafios que ainda virão 314
Paulo Afonso Tavares

Editorial

Com satisfação e renovado compromisso com a produção e a difusão do conhecimento científico, apresentamos à comunidade acadêmica o primeiro número do vigésimo segundo volume da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha,* periódico vinculado à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Trata-se de um número especial: na última avaliação quadrienal (2021-2024) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), o periódico obteve avaliação Qualis A4. Tal nota, ao destacar a *Kairós* como um periódico interdisciplinar de excelência nacional em processo de internacionalização, chancela o compromisso com a pesquisa, com a democratização do saber e a relevância teórica que nos últimos anos têm unido leitores, autores, pareceristas e editores em cada novo número publicado.

A presente edição reúne vinte contribuições científicas, das quais dezessete são artigos e três são resenhas. A diversidade temática, a pluralidade de abordagens e perspectivas teórico-metodológicas, a participação de pesquisadores vinculados a diferentes instituições de ensino superior e a representatividade geográfica dos autores favorece o diálogo entre distintas áreas do conhecimento e amplia o alcance das reflexões apresentadas.

Em “A ascendência dos *Elementa Medicinae* de John Brown nas filosofias de Schelling e Novalis”, Bruno Alonso (UFRJ) objetiva identificar a influência do texto de Brown no idealismo alemão, enquanto em “A crítica à razão eurocêntrica: ética da libertação como resposta ao colonialismo e à exclusão”, Maikon Murijo (Faculdade Vicentina) examina a crítica de Enrique Dussel à razão eurocêntrica a partir da ética e da filosofia da libertação. Em seguida, “A fenomenologia em Husserl e a radicalização heideggeriana”, de autoria de Dilson Brito da Rocha (UNESP), analisa como o primeiro conceitua a intencionalidade, buscando também compreender como o conceito influencia a filosofia do segundo, enquanto em “A filosofia natural aplicada aos estudos do homem”, Tiago Antonio de Oliveira (UFFS) sobreleva a relação estabelecida por Hobbes entre a filosofia natural e a antropologia.

Logo após, “Atenção: um antídoto a desumanização no pensamento de Simone Weil”, de autoria de Maria Vanderlane de Araújo (UECE), explicita a temática central da filosofia de Simone Weil. Por outro lado, “*A interpretação dos sonhos*, atribuída a

Ibn Sīrīn", de Luiz Fernando Fontes-Teixeira (UNIFESP), aborda a filosofia árabe a partir de uma obra sobre sonhos. Em seguida, "Discipulado bíblico: origem, significado e implicações", de Érico Tadeu Xavier (Faculdade Malta) e João Luiz Marcon (Faculdade Adventista de Teologia) analisa a origem do discipulado, seu significado e suas implicações para o cristão. Enquanto isso, em "Do passado ao presente: a Igreja Primitiva na Igreja Católica – fundamento, fidelidade e sucessão apostólica", Adson Bruno José de Carvalho (UNIFAL) demonstra como a Igreja Católica, desde a Igreja Primitiva, é a expressão da fé cristã.

No artigo "Ensaio sobre a governabilidade dos algoritmos: o governo da caixa-preta", Matheus de Sousa Paula Sarmento (UECE) e Wellington Sarmento (UFC) articulam a noção de algoritmos aos conceitos foucaultianos de governabilidade, poder e resistência. Em seguida, "Esencia y energía como categorías metafísicas: implicaciones filosóficas de la distinción palamita", de Wojciech Slomski (Uniwersytet VIZJA - Pol), investiga conceitos formulados pela metafísica de Gregorio Palamas em prol de uma reconstrução filosófica de suas propostas, enquanto "Intuição e mística: a experiência mística como o élan vital da religião", de Thiago Augusto de Paula Nolasco (UERJ), investiga a relação entre intuição e mística na filosofia de Henri Bergson. Logo após, "O caráter missionário da Igreja segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*", de José Alesi Santiago Rocha (UECE/FCF), investiga a índole missionária da Igreja a partir do referido documento.

Em "O conceito de discurso na lógica portuguesa do século XVIII: linguagem, inferência e formação do entendimento", Junior César Pereira (UFPR) examina o conceito de discurso na lógica portuguesa, o relacionando com as noções de inferência e formação do entendimento e do sentido. Em seguida, no artigo "O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez como ferramenta de transformação social", de Glaucia Bittencourt (UFFS), a condição das mulheres amefricanas e ameríndias é analisada mediante as categorias desenvolvidas pela autora, enquanto em "Para além da *polis: phrónesis* e *kairós* na parábola do Bom Samaritano", Everton de Jesus Silva (UFRRJ) interpreta a parábola do Bom Samaritano à luz da ética aristotélica. Por outro lado, "Razão e vontade na doutrina do livre-arbítrio em Orígenes", de Rodiny Junior (UFF), examina a relação entre razão e vontade na teoria origeniana. Por fim, "Visualidade e sociabilidade urbanas em Moçambique: câmeras, policiamento, arte pública, ordenamento e tecnologia de poder

no caso da cidade de Quelimaane", de Resmino Maximiliano (Universidade Católica de Moçambique-Quelimane), investiga as dinâmicas de visualidade e socialidade da cidade moçambicana, com foco em câmeras de vigilância, policiamento, arte pública, ordenamento urbano e tecnologias de poder.

Finalizando a edição, três resenhas ganham destaque. "Amor à maneira de Deus", do resenhista Bruno Gabriel Gomes Cardoso (UPF), "Falando sobre Deus", de Felipe Augusto Ferreira Feijão (UFC/SEDUC-CE) e "Papa Leão XIV: a história do novo papa e os desafios que ainda virão", cujo resenhista é Paulo Afonso Tavares (UFG), apresentam um panorama crítico-argumentativo das obras homônimas a que se referem.

O presente número é fruto da colaboração de autores, editores, membros de comitês 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

A ascendência dos *Elementa Medicinae* de John Brown nas filosofias de Schelling e Novalis

Bruno Alonso*

RESUMO

A doutrina médica desenvolvida por John Brown, nos *Elementa Medicinae,* compreende a saúde e a doença como fenômenos decorrentes da excitabilidade. Ela rompe com a medicina hipocrática e galênica, embasada na célebre teoria dos quatro humores. Suas ideias promovem uma mudança de paradigma em relação à medicina clássica, de forma que o estado do corpo não é mais determinado por uma visão unívoca das suas partes constituintes. Brown institui uma abordagem dinâmica e volátil, através da qual o estado do corpo é definido pela relação entre excitabilidade e estímulos. A teoria da excitabilidade de Brown encontrou solo fértil na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX. O ideal romântico da filosofia desse período e o seu apelo à subjetividade individual, encontraram na medicina browniana um arcabouço conceitual e uma estética frutífera às suas aspirações. Grandes filósofos alemães, tais como Schelling e Novalis, estabeleceram uma íntima relação com a medicina browniana. O presente artigo tem o objetivo de imergir nos *Elementa Medicinae* e, ademais, interpretar os aspectos mais relevantes da sua influência no idealismo alemão.

Palavras-chave: Medicina. Filosofia. John Brown. Schelling. Novalis. Idealismo alemão.

The ascendancy of John Brown's Elementa Medicinae on Schelling and Novalis Philosophies

ABSTRACT

The medical doctrine developed by John Brown, in *Elementa Medicinae,* understands health and disease as phenomena arising from excitability. It breaks with Hippocratic and Galenic medicine, based on the famous theory of the four humors. His ideas promote a paradigm shift in relation to classical medicine, so that the state of the body is no longer determined by a single view of its constituent parts. Brown establishes a dynamic and volatile approach, whereby the state of the body is defined by the relationship between excitability and stimuli. The theory of excitability of John Brown found fertile ground in Germany between the 18th and 19th centuries. The romantic ideal of the philosophy of this period and their appeal to individual subjectivity, found in Brownian medicine a conceptual framework and an fruitful aesthetic to its aspirations. Great German philosophers, such as Schelling and Novalis, established an intimate relationship with Brownian medicine. The purpose of this paper is to immerse in the *Elementa Medicinae* and, moreover, interpret the most relevant aspects of its influence on German idealism.

Keywords: Medicine. Philosophy. John Brown. Schelling. Novalis. German idealism.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (Bacharelado em 2015 e Licenciatura em 2018) e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI - 2018). Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). E-mail: brunoalonso@id.uff.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4734165438579356. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-0534-2950.

Introdução

O médico escocês John Brown (1735-1788) formou-se em medicina pela Universidade de St. Andrews em 1779. Sua obra *Elementa Medicinae* é publicada pela primeira vez, em latim, no ano de 1780. Alguns anos depois, com o objetivo de atingir um maior número de leitores, ele elaborou uma tradução em inglês, publicada em uma nova edição em 1788. Trata-se de um texto que expõe o resultado de seus estudos em medicina, que culminaram na tese de que os tecidos orgânicos são excitáveis e a vida depende essencialmente de estímulos.

Quanto à recepção do texto, os *Elementa Medicinae* não alcançaram o devido reconhecimento na Grã-Bretanha, onde sua influência foi pontual e limitada. Apenas após a morte de Brown, a obra ganhou uma certa notoriedade, no norte da Itália e, principalmente, na Alemanha[1]. A teoria da excitabilidade foi recebida com entusiasmo na Alemanha entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Nesse contexto, a medicina alemã conservava uma abordagem pautada na fisiologia humoral oriunda da medicina antiga. A excitabilidade browniana se baseia em uma visão dinâmica do corpo, que prescinde da análise de elementos fixos. Ela difere da medicina humoral, da visão clássica que avalia a saúde e a doença como um reflexo da mistura dos humores no corpo[2]. Brown cria, então, uma nova abordagem, centrada na ideia de

[1] Risse relata que os *Elementa Medicinae* fracassaram em sua terra natal (e de certa forma na França), para serem bem-sucedidos, décadas depois, em terras estrangeiras: “The Brownian system had not succeeded in Edinburgh nor in England. After Brown’s death in 1788, his basic ideas had, however, taken new roots in northern Italy, at Milan and Pavia, and in Germany, especially at Bamberg. In France medicine faced great uncertainties. Following the French revolution, medical schools had been closed and medical licensing abolished. Spurred by the attacks of the philosopher Jean-Jacques Rousseau, medicine was ridiculed in the Parisian intellectual circles” (Risse, 1971, p. 2-3).

[2] Lemos atenta para o caráter vanguardista da medicina de Brown, que abandona os princípios da medicina humoral de Hipócrates e Galeno, para trilhar um novo caminho: “O livro de Brown desloca-se consideravelmente dessa abordagem. Sua hipótese central era a de que tanto a doença quanto a saúde seriam promovidas por meio da resposta produzida pelo corpo aos inúmeros estímulos – internos e externos – aos quais estaria submetido. Os humores apontam ainda para certas propriedades ontológicas, enquanto em Brown, mesmo uma propriedade qualquer do sistema corpóreo, por última e sintetizadora que seja, é definida dinamicamente. As teorias do estímulo clássicas ainda tentavam derivar a capacidade de estimulação das propriedades de partes dos corpos. Em Brown ocorre o contrário. Cada ser vivo teria sido dotado ao nascer, segundo sua teoria, de uma certa quantidade variável daquilo que ali se denominava excitabilidade, e essa propriedade só poderia ser manifestada, por sua vez, por meio de sua resposta aos estímulos ou potências excitantes [...]. Toda a unidade do sistema orgânico seria conduzida, assim, à hipótese geral de um funcionamento relacional” (Lemos, 2019, p. 66-67).

que a saúde e a doença são estados voláteis, resultantes do panorama das interações do corpo com os múltiplos estímulos.

O idealismo alemão absorveu e reinterpretou a medicina browniana, sobretudo, pelas mãos dos filósofos Schelling (1775-1854) e Novalis (1772-1801). Schelling desenvolve uma teoria acerca do organismo, mediante uma remodelagem da excitabilidade de Brown. Para ele, a questão central é repensar a disposição do organismo e a sua interação com o mundo exterior. Novalis, por sua vez, amplia a tese dos *Elementa Medicinae*, para conceber uma medicina nada convencional. O seu idealismo introduz uma aura mística aos fenômenos da saúde e da doença, mediante uma prospectiva romântica, que vislumbra um elo espiritual indissolúvel entre os homens e a natureza.

A teoria da excitabilidade de John Brown

> A propriedade pela qual ambos os conjuntos de poderes atuam, deveria ser nomeada *Excitabilidade*; e os próprios poderes, *Poderes Excitantes*. A palavra “corpo” significa tanto o corpo como é simplesmente chamado, assim como provido de uma parte intelectual, uma parte apropriada à paixão e à emoção, ou à alma; o termo convencional utilizado nos escritos médicos para isso é sistema (Brown XIV, tradução nossa).

Brown define o corpo humano em sua dimensão fisiológica e anímica como um sistema movido pela excitabilidade e pelos poderes excitantes. Há uma capacidade interior do corpo de reagir aos poderes excitantes que Brown conceitua como excitabilidade. Essa capacidade ocupa um ponto central na medicina browniana, uma vez que os estados de saúde e doença são vistos como efeitos do grau de excitabilidade. Os poderes excitantes abrangem a experiência sensível, os movimentos do corpo, as paixões e os pensamentos. São os estímulos internos e externos que incitam a excitabilidade.

> Como sempre há alguma excitabilidade, por menor que seja, enquanto a vida perdura, a ação dos poderes excitantes, em um grau ou outro, nunca cessa; a conclusão desse fato é que todos eles são dotados de maior ou menor poder estimulante, de modo que pode ser excessivo, na devida proporção, ou deficiente (Brown XIX, tradução nossa).

O método clínico browniano é fundamentado em um critério simples e objetivo: mensurar a intensidade dos poderes excitantes e da excitabilidade para, por fim, constatar se há deficiência ou excesso na capacidade do corpo assimilar as excitações. Sumariamente, sua medicina observa três estados possíveis ao corpo humano: a saúde e dois tipos distintos de transtornos patológicos. A saúde coincide com o estado de equilíbrio, no qual a excitabilidade é estimulada em uma proporção apropriada. Os demais estados são duas variações patológicas – de excesso ou deficiência na excitabilidade – desencadeadas por um desequilíbrio na relação do corpo com os estímulos. Em vista disso, Brown rejeita as classificações nosológicas da medicina tradicional. As doenças não são gêneros patológicos estáticos, caracterizados pela parte do corpo afetada e pelos tipos de sintomas causados[3]. Todas as doenças são reduzidas, pelo sistema browniano, ao patamar da relação entre a excitabilidade e os poderes excitantes.

> Visto que a questão do contágio, na medida em que tende a produzir uma doença geral, gera *diátese estênica* ou *astênica*, e opera de maneira similar aos poderes nocivos gerais; a consequência a ser tirada disso é que, para se obter a cura, remédios comuns devem ser utilizados. Além de remédios debilitantes opostos à *diátese estênica* e estimulantes opostos à *diátese astênica* (Brown CCLXXIX, tradução nossa).

Os tratamentos farmacológicos indicados por Brown visam reverter a condição patológica[4]. Se a doença é causada por um excesso de estímulos e a excitabilidade

[3] Risse comenta a crítica de Brown à predisposição estéril dos médicos, de classificar as doenças da mesma maneira que os botânicos classificam as espécies de plantas: “Conversely, Brown denied the existence of well-defined and specific diseases which could be differentiated by their various causes or symptomatic sequence and pathological organ localizations. Disease is only varying degrees of disturbed excitability. Thus the Brownian system opposed the nosologists or classifiers of disease. What a preposterous and deceiving endeavour, Brown wrote, to borrow a method of classification from the botanists! Building a series of complex and imaginary disease genera and species is a sterile enterprise which cannot contribute anything towards a better knowledge of the underlying phenomena responsible for disease. Brown’s essential aim was to search for and determine the basic cause and mechanism of disease formation: etiology and pathogenesis. Reliance on the clinical and pathological effects of disease, and basing classifications and treatment on them, was merely scratching the surface” (Risse, 1971, p. 7).

[4] Tsouyopoulos comenta as inovações propostas pela medicina browniana, que rompem com as práticas tradicionais da medicina clássica, como a sangria e o uso de purgantes. Brown indicava o uso do ópio como sedativo para os casos de *estenia* e de bebidas alcóolicas como estimulantes para os casos de *astenia*. No entanto, diversos “pacientes” e seguidores sofreram com o vício causado pelo consumo abusivo, sobretudo do ópio, o que resultou em uma desmoralização que estigmatizou a medicina browniana: “The only thing they understood was the fact that they had to change the treatment, and instead of calming the symptoms of high excitement by blood-letting and similar methods, they now recommended strengthening medication, and especially the administration of opium. It is

está estressada (*estenia*), cabe o uso de tranquilizantes e anestésicos. No caso contrário, quando o corpo sofre com a morbidez da falta de estímulos (*astenia*), convém o uso de estimulantes. A medicina browniana se concentra na relação do indivíduo com o meio, no nível de alteridade da excitabilidade e na proporção dos estímulos. Portanto, Brown reduz as variáveis patológicas a duas categorias específicas: [I] a *estenia* resultante do excesso de estímulos e de uma ardorosa instigação na excitabilidade; [II] a *astenia* proveniente da escassez de estímulos e de um estado de letargia na excitabilidade.

"A excitabilidade, assim, esgotada pelo estímulo, é uma debilidade que deve ser denominada indireta, porque não surge de uma deficiência, mas de um excesso de estímulo" (Brown XXXV, tradução nossa). Para além do raciocínio comum que distingue as causas da *astenia* e da *estenia*, Brown reconhece a condição peculiar de *astenia* indireta. Ao contrário da *astenia* direta, a indireta resulta do excesso de estímulos e não da sua carência[5]. Brown descreve um estado em que o corpo é atribulado por uma profusão de estímulos, e em virtude dessa sobrecarga, não consegue assimilá-los[6].

> Visto que as forças que produzem diátese *estênica* e *astênica* sempre recaem sobre uma parte com mais força do que sobre qualquer outra, procede, portanto, que o perigo de doença durante a predisposição e de morte durante a doença surge em proporção ao grau da diátese ou à importância da parte especialmente afetada. Mas, dado o seu grau, quanto mais uniforme for a diátese, mais segura ela será. E nunca recai com força sobre um órgão vital, sem perigo imediato. E disso resulta que a peripneumonia, a apoplexia, a frenesi, a erisipela e a gota, quando as duas últimas afetam a cabeça com

understandable that abuse could not always be avoided; some practitioners used opium as a universal remedy and this fact became a major criticism againt Brown and the whole movement" (Tsouyopoulos, 1988, p. 72).

[5] Para Brown, os estímulos podem ser físicos ou psíquicos. Um bom exemplo apresentado por ele, são os casos de *astenia* direta ou indireta que sobrevêm, respectivamente, à deficiência ou à sobrecarga de pensamentos: "Uma causa evidente da diátese *astênica* é aquele estado da função intelectual em que o excesso de pensamento, ao suprimir a excitabilidade, resulta em debilidade indireta; ou aquele estado mental deficiente, fraco e vago, incapaz de manter um raciocínio, que produz o famoso efeito prejudicial por debilidade direta. Esse estado mental defeituoso contribui grandemente para enfraquecer o sistema" (Brown CXXXIX, tradução nossa).

[6] Os casos de *astenia* indireta não devem ser tratados com estimulantes que ampliam a intensidade dos estímulos. Se o corpo padece com a incapacidade de lidar com o desmesurado volume de estímulos, é contraproducente elevá-los ainda mais: "Na cura da debilidade indireta, seja qual for o seu grau, seja qual for a força do estímulo excessivo que a tenha originado, do estímulo que deve ser empregado como principal remédio, não se deve, a princípio, usar muito mais do que aquele que produziu a doença, e depois cada vez menos, até que a doença seja curada" (Brown CIII, tradução nossa).

> violência, podem ser particularmente temíveis (Brown LXXXVI, tradução nossa).

A diátese é uma condição específica de propensão ao adoecimento. Brown destaca que nos casos de *estenia* e *astenia*, a diátese possuirá uma maior gravidade, se afetar o corpo de forma irregular. Em outras palavras, tanto na condição prévia da diátese, quanto na doença consumada, o perigo é sempre maior quando o distúrbio na excitabilidade se concentra em uma parte restrita do corpo. Nesse sentido, a predisposição à doença e o risco de morte é significativo, sobretudo, na hipótese de haver um órgão vital na parte do corpo afetada. Se a diátese ou a doença estão distribuídas pelo corpo de maneira uniforme, a condição patológica tende a ser mais moderada e a chance de agravo é menor. Cada um dos cenários exige um cuidado específico. Se o estado patológico é uniforme, basta um tratamento que cause estímulos contrários, porque o corpo como um todo reagirá igualmente. Nesse caso, cabe a redução dos estímulos na diátese *estênica* e a elevação na diátese *astênica* (e o contrário na eventualidade de serem indiretas). Se o estado patológico é irregular, porém, a situação é mais complexa. Estímulos contrários dirigidos à parte do corpo afetada, fatalmente perturbarão as outras partes do corpo não afetadas. O médico precisa de cautela ao propor um tratamento e ministrar um fármaco, pois os seus efeitos provocam um desequilíbrio nas partes sadias e, consequentemente, podem suscitar um novo quadro patológico. Brown conclui, afinal, que as diáteses e as doenças irregulares geram desproporção no sistema corpóreo, uma condição patológica potencialmente letal e difícil de ser tratada.

A crítica ao mecanicismo e a autodeterminação do organismo em Schelling

Em *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Schelling reflete sobre uma discussão recorrente na sua época, entre duas visões divergentes acerca da natureza da vida[7]. A primeira delas é o reducionismo químico, segundo o qual na

[7] Trata-se de uma obra fundamental para a filosofia da natureza de Schelling, publicada em 1799. A metafísica schellinguiana unifica natureza e espírito em torno da última instância da realidade, o Absoluto, que ele divide entre a natureza objetiva (o espírito inconsciente) e o espírito subjetivo (a natureza consciente).

natureza tudo é determinado por causas físico-químicas[8]. A segunda é o vitalismo, fundada na premissa de que os organismos são animados por um princípio vital[9].

> Era fácil prever que, a partir desses dois sistemas opostos, um terceiro, singularmente verdadeiro, teria que vir à tona; mas esse terceiro não existia até agora. O sistema browniano, que à primeira vista se consideraria tal coisa (porque se opõe a esses dois sistemas simultaneamente), não é esse terceiro sistema, pelo menos se considerarmos apenas um sistema verdadeiramente fisiológico que explique a vida a partir de causas naturais (Schelling, *Naturphilosophie* III, p. 166-167, tradução nossa).

Schelling enxerga no sistema de Brown uma perspectiva alternativa, mas o considera insuficiente para ser uma terceira via ao debate entre vitalismo e reducionismo químico. Na sua avaliação, a teoria da excitabilidade não detém uma base fisiológica tão precisa, em comparação aos dois adversários em questão. Ainda assim, a medicina browniana é absorvida por Schelling, que encontra nela um caminho seguro para superar essa dicotomia[10]. Para os vitalistas, o organismo é dotado de um princípio vital autônomo que regula o corpo como um todo. Os mecanicistas seguem outro caminho, pois entendem que o corpo é regulado por fatores físico-químicos, alheios ao organismo. O vitalismo prevê a primazia do sujeito sobre os objetos, ou seja, da interioridade sobre a exterioridade, enquanto o reducionismo químico presume justamente o inverso. Ao constatar o nexo entre excitabilidade e poderes excitantes, Brown admite que a interioridade e a exterioridade atuam, conjuntamente, na regulação do organismo. O sistema browniano é o

[8] O reducionismo químico foi pavimentado por estudos físicos de pensadores modernos, como a teoria corpuscular da matéria de Robert Boyle (1627-1691), a lei de conservação das massas de Antoine Lavoisier (1743-1794) e a teoria atômica de John Dalton (1766-1844).

[9] Algumas das principais teorias do vitalismo, na ciência moderna, são o animismo de Georg Stahl (1660-1734) e o princípio vital imaterial de Paul-Joseph Barthez (1734-1806).

[10] Ortigosa declara que Schelling se inspirou na teoria da excitabilidade de Brown, para propor uma terceira via que concilia aspectos vitalistas e mecanicistas: “Desde la óptica de Schelling, la medicina browniana es una tercera vía aún inexplorada en el debate acerca de la vida. Es un tercer sistema que no se decanta por entender al organismo como objeto – sistema químico – y tampoco solamente como sujeto – sistema del principio vital –, sino que logra integrar ambas posiciones en su seno. Ni pura receptividad ni tampoco pura actividad. Esto es la *Erregbarkeit* de Brown. La unión de sujeto y objeto que se muestra al comprender al organismo vivo como ejecutor de sus funciones vitales, y por ende como sujeto, al mismo tiempo reconoce que el entorno afecta en su actividad y, por tanto, hay cierta receptividad. De ahí que finalmente, Schelling señale que «esta excitabilidad es, a través de las influencias externas y la receptividad de ellas, una condición de la vida y la actividad orgánica». La excitabilidad, como esta concepción biológica que aúna a sujeto y objeto, es una condición de la vida y de las funciones orgánicas” (Ortigosa, 2023, p. 201).

prenúncio de uma terceira via, na medida em que demonstra que tanto sujeito quanto objeto são determinantes.

Há um movimento duplo, de forma que o determinismo químico cego e a liberdade imprevisível do princípio vital são, igualmente, rechaçados por Schelling[11]. Na sua perspectiva, o organismo é movido por um princípio de vida, que seleciona os elementos químicos apropriados e os direciona a cada parte do corpo. Mas esse princípio não exerce um poder absoluto, pois é condicionado às propriedades físicas dos elementos químicos. A tese de Schelling comporta um princípio vital no comando do organismo e, concomitantemente, admite a conformidade do organismo às leis físico-químicas.

> De acordo com Brown, a doença é condicionada pela desproporção entre estímulo e excitabilidade [...] – segundo nós, ela é condicionada pela desproporção entre os próprios fatores de excitabilidade (produzidos, naturalmente, pelo efeito implacável ou súbito dos estímulos. Para Brown, o estímulo em si é um fator da doença; na nossa visão, apenas uma causa. A possibilidade de uma desproporção só se apresenta no organismo pelo fato de os dois fatores de excitabilidade serem postulados como móveis e em relação inversa – essa possibilidade se manifesta quando a energia (ou o fator de *estenia*) aumenta, enquanto a receptividade (ou o fator de *astenia*) diminui, e vice-versa. Contudo, ainda não se explica como o aumento de um fator e a diminuição do outro produzem a doença. – Supondo também que Brown tivesse de fato construído a *estenia* e a *astenia* – então, a *estenia* e a *astenia* seriam doenças? A questão permanece: como os dois se transformam em doença? A doença só está presente onde o organismo, enquanto objeto, é alterado. Enquanto o organismo como objeto não parecer ser um outro, ele não está doente. Esta é a questão: como uma desproporção nos fatores de excitabilidade produz alterações no organismo como objeto? O organismo como objeto se enquadra apenas em uma proporção determinada dos fatores de excitabilidade, pois todo o círculo do organismo

[11] A posição de Schelling é, basicamente, conciliatória. Como se observa na análise de Risse, Schelling constata dificuldades em ambas as posições. O vitalismo ignora as leis químicas da natureza, e o mecanicismo, por sua vez, desconsidera a existência de um princípio norteador no organismo: “For Schelling, the living process was responsible for the specific chemical mixtures and the ensuing configurations which the various organic forms adopted in the course of their existence. However, the fact that each organ selectively took certain specific elements from the circulating blood could not be explained through simple chemical attraction. Instead, there was some design and purpose behind this selection rather than blind chemical determinism. Thus, those particles needed for tissue regeneration or the elaboration of certain bodily secretions were actually chosen by the ‘positive’ life principle, always acting outside the sphere of the vital process itself. Only in this fashion could Schelling postulate organic harmony and overall purposefulness. [...] Schelling also opposed those authors who had assumed a special vital force in the organism, a force magically cancelling out at will the general laws of nature. This approach, the philosopher insisted, precluded the possibility of explaining the entire organic realm in genuine physico-chemical terms. Hence, it is apparent that Schelling had reached a compromise in his efforts to solve the dilemma of blind determinism versus unpredictable freedom. Although he accepted life as a continuous succession of disintegrating and reconstructing processes, Schelling declared that living matter not only obeyed the laws of chemical affinity, but was also subjected to the direct influence of an external life principle” (Risse, 1976, p. 326-327).

> é selado pela receptividade e atividade. Uma vez que toda a multiplicidade da natureza orgânica é, ela própria, condicionada à sua estrutura pelo declínio e pela ascensão desses fatores superiores da vida, é concebível como, conforme o mesmo mecanismo, toda a organização pode ser alterada – e como até mesmo a estrutura do indivíduo pode ser alterada. Cada indivíduo requer para sua existência (que nada mais é do que uma reprodução perpétua) um certo grau de receptividade e um certo grau de energia em relação inversa a ela. É evidente que uma certa faixa deve ser admitida, dentro da qual essa reciprocidade dos dois fatores não produz qualquer alteração no organismo como objeto. Um grau em que um ou outro ultrapasse o limite, é intolerável para a existência de todo o produto, e é essa intolerância para a existência de todo o produto que é sentida como doença (Schelling, *Naturphilosophie* III, p. 272-274, tradução nossa).

O pressuposto de Brown, de que as doenças procedem de um estado de desequilíbrio entre a excitabilidade e os estímulos, é problematizado por Schelling. Ele argumenta que a *estenia* e a *astenia* não podem ser definidas, de maneira tão simplificada, como doenças. Por essa razão, o problema a ser desvendado é como esses dois estados produzem a doença. O cerne da questão é o organismo ser acometido por uma mudança qualitativa e se tornar uma outra coisa.[12] A *estenia* e a *astenia*, como desequilíbrios fisiológicos, causam uma alteração no organismo. Com base nesse raciocínio, Schelling vai além da teoria browniana, ao identificar que a causa da doença é o produto dessa alteração.

> Esta é a maravilhosa relação de fatores opostos entre os quais a vida orgânica se equilibra, por assim dizer, sem jamais poder sair desse equilíbrio, uma relação que John Brown insinuou pela primeira vez, embora nunca a tenha desenvolvido completamente. É notável ver como a direção peculiar a todo o seu sistema de pensamento é preservada pela observação dessa relação na experiência. “Eu vi”, ele disse, “que o aumento da força e da excitação se mantêm em sincronia até certo ponto, mas chega um momento em que a força e a excitação deixam de se manter em sincronia e a força se transforma em fraqueza indireta”. A descoberta dessa relação é uma das

[12] Para Schelling, a saúde corresponde ao estado no qual o organismo se autorreproduz em um ritmo natural, de harmonia entre atividade interior e recepção dos estímulos exteriores. Tsouyopoulos argumenta que essa foi a sua maior contribuição à teoria browniana da excitabilidade: “But even Roschlaub's formulation did not satisfy Schelling, who put two further questions. How can we explain the qualitative changes in an organism which also belong to the disease? and why does a certain degree ofexcitability mean health while a degree higher or lower mean disease? *Sthenia* and *asthenia* as states of disease made no sense, according to Schelling, unless what was meant by a ‘normal amount of excitability’ was explained. This could be done through the following hypothesis: every individual organism reproduces itself continuously. This process of selfreproduction is what we call life. Every individual organism requires for its reproduction a special rhythm, and also needs for this purpose a certain degree of receptivity and an analogous degree of activity. That is why every disproportion between the two factors of excitability means disease: because it disturbs the rhythm of self-reproduction and finally influences the reproduction process itself, thus causing not only quantitative but also qualitative changes in the organism. This was Schelling's major contribution to the medical theory of excitability” (Tsouyopoulos, 1988, p. 72).

> mais profundas investigações sobre a natureza orgânica. Não apenas o indivíduo, mas também toda a natureza orgânica oscila entre esses limites. – No nível mais elevado, a sensibilidade tem a predominância decisiva, mas os fenômenos de irritabilidade também ocorrem aqui com maior facilidade, apenas com menos energia do que naquele nível, em que a preponderância das forças direcionadas para o exterior se manifesta com a sensibilidade gradualmente diminuída, nas naturezas *estênicas* do leão, por exemplo, e seus corregentes entre os animais. A receptividade torna-se cada vez mais estreita retrogradamente no mundo orgânico, e a preponderância da irritabilidade é reconhecida apenas na duração de suas aparições. Finalmente, a sensibilidade desaparece completamente nas aparições, a receptividade está próxima do ponto zero. Mas, precisamente aqui, surgem aquelas naturezas *astênicas*, as plantas, cujo limite dentro do qual a diminuição da receptividade e a ascensão da atividade se mantêm em sincronia, já foi cruzado. As plantas estão em um estado indiretamente *astênico*; em um estado estético, porque sua existência é tolerada apenas com os mais baixos graus de irritabilidade, assim como em um estado indiretamente estético, porque aqui sua receptividade já se encontra abaixo do limite acima do qual seu declínio ocorre em paralelo com o aumento da atividade orgânica (Schelling, *Naturphilosophie* III, p. 267-268, tradução nossa).

A relação entre irritabilidade e sensibilidade é essencial ao conceito schellinguiano de organismo[13]. A irritabilidade é, fundamentalmente, a capacidade motora e muscular de reação inconsciente aos estímulos externos[14]. A sensibilidade é uma capacidade mais elevada, porque envolve a função nervosa do organismo e uma percepção consciente dos estímulos[15]. Schelling acredita que os médicos erram ao centrarem a atenção nas alterações fisiológicas do corpo. Na sua visão, as doenças se originam na sensibilidade e os sintomas se manifestam na irritabilidade. Como

[13] O fisiologista Albrecht von Haller (1708-1777) definiu, em *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus*, a irritabilidade e a sensibilidade como propriedades fundamentais dos tecidos orgânicos. A irritabilidade consiste na capacidade das fibras musculares se contraírem de forma espontânea diante dos estímulos. A sensibilidade, de outro modo, compreende a percepção sensorial e consciente dos estímulos, transmitida dos nervos à alma. Brown se inspirou nele para incorporar os dois conceitos à sua noção de excitabilidade.

[14] De acordo com Risse, Schelling contrapõe as funções da irritabilidade e do oxigênio no organismo. A oxigenação é um processo vital positivo, enquanto a irritabilidade possui uma função negativa. De maneira geral, o potencial respiratório de absorver o oxigênio, é incitado pela tonicidade da irritabilidade: “Schelling recognized the prominent role played by oxygen in animal irritability. Contrary to previous ideas, he felt that the quantity of oxygen really depended on irritability, and not the other way around. Irritability was another *a priori* principle in the body, represented by the deoxygenation process. Moreover, irritability was the so-called ‘negative’ component of vital activity, opposed by those ‘positive’ processes of nutrition and oxydation” (Risse, 1976, p. 327).

[15] Risse comenta que a medicina schellinguiana se concentra no tratamento da irritabilidade para, a partir dela, agir sobre a verdadeira causa das doenças, isto é, a sensibilidade: “Therefore, Schelling concluded that the common error of most medical practitioners was their concentration on the humoral or chemical changes occurring in the body, thereby ignoring the primary disturbances of the irritability. He stressed that a more sophisticated and useful medical approach lay in the realization that all external agents employed in therapy should be concentrated on the unbalanced bodily irritability in order to correct its sensibility” (Risse, 1976, p. 332).

consequência, os cuidados terapêuticos precisam se dirigir aos distúrbios na irritabilidade, a fim de, indiretamente, reconstituir o equilíbrio na sensibilidade, a fonte primária das doenças.

Os fenômenos da *estenia* e da *astenia* são vistos, por Schelling, como uma realidade inerente a todos os organismos. Portanto, ele observa dois casos extremos, mediante uma comparação entre as naturezas *estênica* do leão e *astênica* das plantas. O leão reage aos estímulos de modo que a irritabilidade é intensa e a sensibilidade exígua. Ele é *estênico* pelo fato de ser propenso a uma irritabilidade elevada em face dos estímulos. As plantas, por outro lado, são indiretamente *astênicas*, porque sobrevivem apenas sob condições mínimas de irritabilidade e são desprovidas de sensibilidade[16]. Esse paralelo entre duas espécies de organismos, absolutamente distintos, demonstra que Schelling se vale da excitabilidade para caracterizar as particularidades do mundo orgânico.

> Se, ao aumentar o estímulo, toda a excitabilidade for reduzida (de acordo com Brown), então o produto (a excitação) perde em excitabilidade o que ganha com o estímulo; portanto, permanece o mesmo e inalterado. Se, ao aumentar o estímulo, apenas a sensibilidade (receptividade) for reduzida, então (pelo menos dentro do limite especificado acima) a irritabilidade (ou energia) aumenta; isto é, o fator real de *estenia* ganha o que o fator oposto de *astenia* perde. Por outro lado, se, ao reduzir o estímulo, toda a excitabilidade for aumentada, então o produto ganha em excitabilidade o que perde com o estímulo. Se, ao reduzir o estímulo, apenas a sensibilidade for aumentada, então, na mesma proporção, e de acordo com uma lei geral da natureza orgânica, a irritabilidade diminuirá, ou seja, surgirá nova *astenia*. Em geral, portanto, a lei de que a excitabilidade se comporta inversamente ao estímulo, não se aplica a toda a excitabilidade, mas apenas a um de seus fatores, a sensibilidade (Schelling, *Naturphilosophie* III, p. 269, tradução nossa).

Schelling elabora um raciocínio esquemático, para destacar que a sensibilidade é o único fator passível de crescer com a redução dos estímulos e diminuir com o aumento dos estímulos. A irritabilidade é um movimento involuntário de contração do corpo e, por isso, corresponde na mesma proporção da excitação. Assim, há uma tendência, de quanto maior a excitação, maior a irritabilidade, e vice-versa.

[16] As plantas são exemplificadas por Brown, como organismos que se enquadram na condição de *astenia* indireta.

Diferentemente, a sensibilidade envolve uma percepção consciente, que tende a ser amplificada com a redução da excitação e enfraquecida com o seu aumento[17].

> No conceito de organismo [...], cabe pensar em uma atividade imanente, uma atividade dirigida unicamente ao seu sujeito, que é também uma atividade externa. Mas essa atividade externa não pode ser distinguida (como originalmente interna) por estar em contraste com uma atividade externa, ou seja, é, ao mesmo tempo, receptividade à atividade externa. Somente no ponto em que ocorre resistência externa, essa atividade pode ser percebida como imanente e voltada para o exterior, e, inversamente, somente no ponto a partir do qual essa atividade externa é refletida sobre si mesma, ocorre resistência – o que não ocorre nesse ponto, para o orgânico, simplesmente não existe. Este conceito, de que a atividade orgânica é, necessariamente, receptiva a um estímulo externo e, inversamente, de que essa receptividade a um estímulo externo é, necessariamente, uma atividade direcionada para o exterior, foi muito bem descrito por Brown através do conceito de excitabilidade, sem que ele próprio fosse capaz de derivar esse conceito (Schelling, *Naturphilosophie* III, p. 167-168, tradução nossa).

O organismo não é um receptáculo inerte perante os estímulos externos. Não é meramente passivo e, tampouco, circunscrito à interioridade, pois discerne a sua própria atividade na interação com o meio. No entanto, Schelling pensa na receptividade do organismo como algo dinâmico, uma atividade simultaneamente receptiva e expansiva, em que se age sobre o mundo exterior. A concepção de excitabilidade browniana contempla essa duplicidade que caracteriza o organismo. Mesmo assim, ele avalia a definição de Brown acerca do organismo como insatisfatória e, sob tal alegação, se predispõe a reformulá-la.

---

[17] As três espécies de doenças, classificadas por Schelling, são a *estenia* (baixa sensibilidade e alta irritabilidade), a *astenia direta* (alta sensibilidade e baixa irritabilidade) e a *astenia indireta* (um caso específico de desarranjo no organismo, em que a diminuição da sensibilidade não acarreta o aumento da irritabilidade). Risse esclarece que, para Schelling, todas as doenças são causadas pela sensibilidade, com a ressalva de que são identificadas por intermédio de um diagnóstico da irritabilidade: “For Schelling, an increase in the amount of outside stimuli produced a diminution of sensibility, while the irritability was actually stepped up and produced a clinical state called *‘sthenia’*. Conversely, with a decrease in stimulation, the sensibility became greater thereby reducing the irritability and producing and opposite situation: *‘asthenia’*. Within certain limits this interplay between sensibility and irritability was compatible with health; beyond those boundaries lay disease. Schelling classified all disease into three categories: first, those of increased sensibility and diminished irritability; second, situation where the sensibility was reduced and the irritability expanded, and finally, a category of so-called ‘indirect debility’ where a further drop in sensibility did not generate further rises in the irritability. Although the seat of all diseases was the body’s sensibility, Schelling declared that this fact could actually be inferred only from manifestations of irritability. At the onset, he argued, all diseases should be viewed as being alterations of the irritability; either *sthenic* or *asthenic*. Only secondarily did nesses acquire specific and distinctive characteristics. As a result of the distu gra rbances in irritability in the various organs, Schelling envisioned a dual interference with the chemical activities of self-regeneration resultg in changes of bodily fluids and solids” (Risse, 1976, p. 331).

> Não é, portanto, uma atividade do próprio organismo, mas uma atividade superior que é a causa de sua excitabilidade, atuando por meio dele como um meio. Somente a excitação pode ser explicada (sob a suposição de excitabilidade) pelas influências de seu mundo externo (que Brown chama de "potências estimulantes"), mas não a excitabilidade em si. Essas influências estimulantes são apenas as condições negativas, mas não a causa positiva da vida (ou da excitação) em si. – Mas, depois de se retirar todas as influências da natureza externa como potências estimulantes, nada resta como causa da excitabilidade, senão a ação de uma ordem superior, para a qual essa natureza em si também é algo externo (Schelling, *Naturphilosophie* III, p. 168-169, tradução nossa).

Schelling faz uma leitura crítica da medicina Brown, por atribuir ao organismo uma condição de passividade e dependência dos poderes excitantes. Embora Brown reconheça a função dos estímulos internos, sua teoria se sustenta na primazia dos influxos exteriores, de forma que os próprios estímulos internos são, de alguma forma, um reflexo de experiências relativas ao mundo externo. O organismo schellinguiano se autorregula e não se limita às causas externas mecânicas, visto que é uma força autônoma e autoprodutiva, movida pela irritabilidade e pela sensibilidade[18]. Sua filosofia da natureza busca, afinal, superar a premissa do mecanicismo, de que o organismo é condicionalmente movido por causas extrínsecas[19]. A ordem superior a qual Schelling se refere, é a natureza em sua totalidade. Por essa razão, a

[18] O mundo inorgânico se restringe ao movimento mecânico dos elementos físico-químicos. O orgânico contém em si um princípio vital que produz a atividade interior de cada sujeito. Ortigosa destaca que, para Schelling, a relação entre irritabilidade e sensibilidade, é o que distingue o orgânico do inorgânico: "Así, sensibilidad-irritabilidad termina por ser la nota característica de la vida orgánica. Eso es la duplicidad originaria – que, en su momento, como se vio, se concibe como dos órdenes –, la cual es fundamento de toda la vida orgánica, delimitándola correctamente y permitiendo distinguir entre la vida (o mundo) inorgánica – susceptible de análisis químico y siendo mera pasividad, objetual – y la vida (o mundo) orgánica – en esta última hay influencias externas, pero son interiorizadas a través de la actividad del sujeto –. Es así como la vida orgánica es más compleja, pues la pasividad y la actividad se entrelazan entre sí. Eso es la duplicidad originaria a fin de cuentas y es, en último término, el fundamento de la *Erregungstheorie*" (Ortigosa, 2023, p. 214).

[19] A filosofia da natureza de Schelling foi concebida em parceria com o médico alemão Andreas Röschlaub (1768-1835), o herdeiro imediato do sistema browniano. Essa parceria rendeu bons frutos, pois inspirou pesquisas em universidades e forneceu novos métodos para a medicina prática. Tsouyopoulos conta que Schelling rejeitou, inicialmente, a teoria da excitabilidade de Brown. A sua parceria com Röschlaub, no entanto, mudou a sua visão, de maneira que os dois contribuíram significativamente para a consolidação da medicina browniana na Alemanha: "Schelling had mentioned John Brown in the Weltseele (1798) but was rather critical towards his ideas. Soon after, under the influence of Roschlaub, he changed his mind, a conversion obvious in *The first outline of a system of a philosophy of nature*, published at the end of 1799. There began close and productive co-operation between Schelling and Roschlaub, culminating in Schelling's visit to Roschlaub in Bamberg and his lectures on *Naturphilosophie* at the university there in 1800. This new combination of Brown and Roschlaub's excitability theory with Schelling's Naturphilosophie met an enthusiastic reception and was very influential not only at the German universities but also on practical medicine" (Tsouyopoulos, 1988, p. 65).

excitabilidade de cada organismo é um princípio constitutivo da natureza, e não um efeito mecânico da influência dos estímulos externos. Há uma alma do mundo que integra toda a vida orgânica, de modo que a natureza é um grandioso organismo. Desde as formas inorgânicas elementares e as orgânicas mais complexas, até a autoconsciência do espírito humano, a natureza é uma ordem superior que cultiva a si mesma.

A medicina romântica de Novalis

É possível observar em três textos distintos de Novalis, a importância atribuída à medicina de Brown, uma referência constante, indicada e aludida em diversas passagens. Primeiramente, em *Teplitzer Fragmente*, ele tateia o conceito de excitabilidade e menciona Brown em algumas passagens[20]. Em *Das Allgemeine Brouillon*, ademais, há uma análise crítica e transformadora da medicina browniana[21]. Por último, em *Vermistsche Fragmente*, Novalis reconhece a exuberância da doutrina de Brown, em virtude da sua universalidade[22]. Em linhas gerais, as ideias de Brown são incorporadas e expandidas pelo pensamento novalisiano, uma influência que desembocou em uma concepção de medicina ousada e inovadora.

"Röschlaub esqueceu-se completamente da *estenia* indireta. O que é válido para a *astenia* indireta também deve ser válido, à sua maneira, para a *estenia* indireta" (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* 446, tradução nossa). A *estenia* indireta é uma descoberta relevante, de que a excitabilidade pode ser extremamente afetada por diminutos estímulos. Novalis expande a lógica contraditória dos fenômenos da excitabilidade e cria uma categoria nosológica – a *estenia* indireta – não identificada por Brown nos *Elementa Medicinae*[23]. Inclusive, Röschlaub, o principal seguidor da

[20] *Teplitzer Fragmente* (1798) é um conjunto esparso de aforismos. Como característico do estilo de Novalis, é um texto poético e fragmentário, sem um escopo sistêmico definido.
[21] Novalis escreve *Das Allgemeine Brouillon* (1798) como o grande projeto do seu idealismo mágico. É uma enciclopédia nada convencional, cuja finalidade é unificar as ciências particulares e romper com a tendência moderna à especialização. Nessa obra, ele faz uma extensa discussão da medicina de Brown, bem como dialoga com a filosofia da natureza de Schelling.
[22] *Vermistsche Fragmente* é um conjunto de aforismos que representam a essência do romantismo alemão. São diversos fragmentos que foram integrados a uma das grandes obras de Novalis, *Blüthenstaub* (1798).
[23] Lemos comenta que Brown definiu, nos *Elementa Medicinae*, os casos peculiares de *astenia* indireta. A atrofia da excitabilidade não ocorre, apenas, no clássico caso em que há escassez de estímulos. A *astenia* indireta advém da circunstância inversa, ou seja, do excesso de estímulos e da incapacidade

medicina browniana, também não discerniu a *estenia* indireta[24]. Novalis percebe na teoria de Brown e na sua recepção, um hiato a ser preenchido. Diante dessa lacuna, ele se posiciona como um perpetuador, que impulsiona a teoria da excitabilidade a um horizonte vasto e inexplorado[25].

---

de assimilá-los. Novalis segue o mesmo raciocínio, para discernir a *estenia* indireta, que o próprio Brown não havia identificado: "O que torna as coisas um pouco mais complicadas é a hipótese browniana segundo a qual a ausência de reação da excitabilidade poderia ser causada também pelo excesso de estímulos – condição *astênica*, ou seja, de esgotamento, mas indireta, pois produzida por uma via antes insuspeita. Não se tratava mais de dizer que a doença x poderia ser causada por A ou B, mas por A ou não A. [...] A atividade do médico, assim, guarda algo de constitutivamente imponderável: os anos de estudo e experiência podem garantir-lhe, pela disciplina, um certo estado de prontidão, mas o gesto com o qual ele decide se o esgotamento é causado pela falta ou pelo excesso, por A, ou não A, é um salto único e irrepetível. Há algo de fundamentalmente artístico em seu *ethos*. E foi nesse ponto preciso, nessa reformulação do sentido de causa, que a medicina de Brown despertou tantos furores – a questão foi conduzida, a despeito dos interesses de seu autor, ao nível das consequências mais gerais que se disputavam entre uma filosofia da natureza e uma estética. [...] É esse o movimento que explica como Novalis formulou o conceito de *estenia* indireta, inexistente em Brown. Como seria de se esperar, ele surge de maneira frequentemente muito equívoca. Simplificado, pode ser compreendido como a possibilidade de um máximo de excitabilidade ser produzido por um mínimo de estímulo (cf. W II, p. 362). Com isso, exatamente o único elemento que Röschlaub teria 'esquecido' (cf. W II, p. 562) em sua reatualização da medicina browniana seria aquele que fecharia o circuito combinatório: com a *estenia* indireta, enfim, pode-se combinar causa e efeito de todos os modos: ausência (ou esgotamento) de excitabilidade promovida pela falta de estímulo ou pelo seu excesso, bem como excesso de excitabilidade, igualmente provocada pela falta ou pelo excesso de estímulos. Essa indiferenciação relacional, que vem parasitar o fundamento da causalidade, funciona em Novalis como um princípio geral, em que o termo indireto viabiliza uma constante reversão do paradigma epistemológico-ontológico clássico" (Lemos, 2019, p. 77-78).

[24] O médico Röschlaub foi o principal responsável por introduzir a teoria da excitabilidade na Alemanha. Deu o primeiro passo para não restringir o conceito de excitabilidade à medicina, e tratá-lo como pertinente à natureza orgânica em sua totalidade. Suas ideias abriram espaço para o crescimento do vitalismo durante o final do século XVIII e início do XIX. Não foi apenas um "teórico", visto que implementou os princípios brownianos à sua prática médica. Além disso, atuou como editor da revista *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde*, que difundia a teoria de Brown no contexto da medicina alemã. Tsouyopoulos comenta que ele trabalhou em conjunto com Adalbert Marcus (1753-1816), para desenvolver um método de aplicação clínica para a teoria de Brown: "Roschlaub and Adalbert Marcus, the director of the famous hospital in Bamberg, together successfully worked out the Brunonian system of medicine, and as early as 1797 they published the results of their collaboration. Departing from Brunonian ideas, they created a new system, the so-called *Erregbarkeitstheorie* (excitability theory). Roschlaub presented this system in his major work, the Untersuchungen" (Tsouyopoulos, 1988, p. 64).

[25] Neubauer observa o grande feito de Novalis, de ir além das visões de Brown, Röschlaub e Schelling. Novalis distingue a *estenia* indireta e, aliás, pensa nas classificações *estênica* e *astênica* (diretas ou indiretas) não somente em um sentido patológico, mas como disposições existenciais, peculiares a cada indivíduo: "Brown's classification of diseases (*sthenic* and *asthenic*) had established the opposition of two extremes and suggested elements of dialectical thinking. According to Brown, health and disease merged into each other through an intermediate state called 'predisposition to disease,' and thus, in his theory, the extreme poles of disease were not divided, but related to each other through a continuum, within which designations were to some extent arbitrary, depending on the particular constitution. Brown established a further dialectical connection between the opposites by the concept of the 'indirect.' That a dialectical thesis, carried to its extreme, should suddenly transmute into its antithesis appealed both to Schelling and Novalis. While Brown, Roschlaub, and Schelling recognized only indirectly asthenic diseases, Novalis coined the term 'indirekt sthenische Krankheit' and used the concept in a wide variety of fields other than medicine. The sthenic-asthenic, direct-indirect terms Novalis attached then not only

"Brown é o médico do nosso tempo. A constituição dominante é a delicada – a *astênica*. O sistema de cura é o produto natural da constituição dominante – portanto, deve ser modificado com ela" (Novalis, *Teplitz,* 46). Brown é enaltecido como o pensador da medicina mais importante da sua época. Apoiado nos *Elementa Medicinae*, Novalis faz um diagnóstico de seu tempo, ao declarar que os casos de *astenia* são predominantes[26]. Por isso, o alvo da medicina é o produto natural da *astenia*, uma certa atrofia na excitabilidade. De acordo com essa visão geral formulada por Novalis, os médicos precisam reverter o estado *astênico* de hipossensibilidade, para que o corpo entre em equilíbrio com o ambiente e, dessa forma, reaja com estabilidade aos estímulos externos. "Na saúde, *astenia* e *estenia* estão unidas – e aí reside também o caráter da excitabilidade. *Astenia* e *estenia* são os elementos da saúde" (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* 437, tradução nossa). Ele se embasa na teoria da excitabilidade, para descrever a saúde como um estado interveniente entre a *astenia* e a *estenia*.

> O sistema de enfraquecimento e mortificação do moralista estrito e do asceta estrito nada mais é do que o sistema de cura conhecido e existente até agora na medicina. Contra esse sistema, deve-se afirmar um sistema de fortalecimento browniano, assim como contra este último. Alguém já o experimentou? Aqui também, os venenos e estimulantes existentes desempenharão um papel importante, e o calor e o frio também mudarão de função (Novalis, *Teplitz,* 41).

O moralismo e o ascetismo propõem uma atitude de abdicação das paixões e dos prazeres. Essa tradição dita moralista, remonta à ética de Sócrates (470-399 a.C.) e Platão (427-347 a.C.), mas assume contornos "medicinais" no helenismo, sobretudo com o estoicismo e o epicurismo. Nos primórdios da filosofia cristã surge uma ética ascética de abnegação do corpo, que ganha força em pensadores da patrística, como Orígenes (185-254 d.C.) e Santo Antão (251-356 d.C.). Novalis parece se referir a uma tradição que se tornou hegemônica ao longo da história da filosofia. E menciona também a medicina moderna, por se basear em uma perspectiva farmacológica e

to diseases but also to constitutions, thereby emphasizing once more the internal, hereditary, and constitutional factors among the causes of diseases" (Neubauer, 1967, p. 377).

[26] Os prazeres degradantes são vistos por Novalis como estímulos desmedidos causadores da *astenia* indireta: "Sobre o enfraquecimento genuíno causado pela devassidão. Por mais que ocorra *astenia* indireta, uma disposição diretamente *astênica* acaba se desenvolvendo. Isso corrobora a visão de Brown sobre a irritabilidade quantitativa" (Novalis, *Teplitz,* 90).

dietética restritiva e desvitalizadora. A medicina browniana, todavia, introduz uma outra compreensão da condição humana. Novalis se embasa nessa nova visão, para subverter a medicina com a inserção de técnicas de recomposição da excitabilidade. Uma prática a ser adotada, principalmente, nos casos mais habituais de predisposição *astênica*.

> Questão importante: A humanidade encontra-se em estado de fraqueza direta ou indireta? Exaltação e entusiasmo são *estenias* diretas ou indiretas? Assim como a esfera da doença é classificada, também a esfera da saúde, a esfera da constituição. Em seu estado puro, a teoria browniana da excitação não se relaciona diretamente com a saúde nem com a doença. Ela está primariamente relacionada à função da vida e à sua classificação (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon,* 777, tradução nossa).

Tal como Schelling, Novalis pensa que os conceitos de *astenia* e *estenia* não são capazes de explicar, por si mesmos, o que a saúde e a doença são essencialmente[27]. A teoria da excitabilidade demonstra a interação visceral do indivíduo com a natureza. A quantidade e a qualidade dos estímulos podem, afinal, gerar efeitos discrepantes. O excesso ou a escassez de estímulos produzem, paradoxalmente, estados patológicos de *astenia* e *estenia*. Por esse motivo, Novalis ressalta a dificuldade de distinguir se há, na humanidade, a ascendência da *astenia* direta ou indireta, assim como da *estenia* direta ou indireta.

> Schelling parte apenas do fenômeno da irritabilidade no mundo – tendo os músculos como base – E quanto aos nervos – às artérias – ao sangue – à pele – e à matéria celular? Por que ele, o químico, não começa com os processos – com o fenômeno do contato – com a cadeia? (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* 1102, tradução nossa).

Novalis confronta a versão schellinguiana da teoria da excitabilidade. Ele argumenta que Schelling se concentra somente na irritabilidade dos músculos, sem examinar outras partes do corpo envoltas nos fenômenos da excitabilidade. “Schelling é o filósofo da nova química – o oxigenista absoluto” (Novalis, *Das Allgemeine*

[27] Nesta passagem, Novalis declara que a medicina browniana fracassou na sua descrição do que é a doença: “Brown falhou completamente em explicar a doença – Sua classificação diz respeito tanto à vida quanto à doença – A explicação da natureza – da origem da doença está muito além do horizonte de Brown – Sua classificação é uma classificação parcial de acordo com o fenômeno das espécies – às quais saúde e doença pertencem como tipos. Ação intermediária da consciência – *estenia* (excesso) – *astenia* (excesso)” (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon,* 978, tradução nossa).

Brouillon 59, tradução nossa). Influenciado pelas ideias de Lavoisier, Schelling considera o oxigênio como vital para os organismos e, por causa disso, é apelidado de "oxigenista absoluto". Novalis lamenta ao constatar que Schelling, apesar de um entusiasta da química moderna, foi incapaz de explicar os detalhes fisiológicos do influxo da excitabilidade no organismo[28].

> Toda doença é um problema poético – a cura é uma solução poética. Quanto mais rápida e, ao mesmo tempo, mais completa for a solução, maior será o talento poético do médico. As doenças permitem várias soluções. A escolha da mais apropriada determina o talento do médico. Inoculação da idade. Sobre a inoculação – que, segundo todos os relatos, é absolutamente notável. Se as doenças humorais realmente existem – na mesma medida que as doenças nervosas, então esta classificação nosológica forma os raios da roda médica – os polos norte e sul. A classificação browniana é a geral – esta última é a classificação específica. Existem *estenia* e *astenia* humorais – e *estenia* e *astenia* nervosas (de vasos, fibras). A *estenia* humoral tem como consequência a *astenia* indireta dos vasos (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* 386, tradução nossa).

O espírito poético da medicina consiste em uma visão mística acerca da relação dos homens com a natureza. Em primeiro lugar, o corpo é uma extensão da alma, de modo que a saúde e a doença exprimem a condição anímica do indivíduo. Essa condição é produzida pela afinidade do indivíduo com a natureza. Um corpo saudável mantém a coesão com a natureza, sem romper a sua unidade originária com ela. A doença, ao contrário, exprime o estado interior de desarmonia com a natureza. Novalis considera a medicina uma arte mágica e poética, devido à obscuridade da sua atribuição. O médico busca, em última instância, reconstituir a unidade da alma com o mundo. O objeto da medicina não é a estrutura física e mecânica do corpo. Seu idealismo mágico preconiza o poder da vontade individual, de atuar sobre si mesmo para modificar o estado físico do corpo, e o da intuição criativa, de curar a alma e reintegrá-la à natureza.

[28] A despeito das críticas, Novalis crê que a contribuição de Schelling à medicina browniana poderá render bons frutos no futuro. Na *Naturphilosophie* schellinguiana, o calor é uma força dinâmica e autoprodutiva da natureza. Novalis compara o seu conceito de calor à eletricidade de Benjamin Franklin (1706-1790). Ambos os conceitos atuam como forças da natureza. Porém, o calor de Schelling é uma força física fundamental que atua sobre o inorgânico e o orgânico. A eletricidade de Franklin, por outro lado, se concentra nos fenômenos atmosféricos e, portanto, se refere apenas ao mundo inorgânico. Nesse sentido, o comentário de Novalis talvez seja uma alusão indireta a Luigi Galvani (1737-1798), o iniciador da bioeletricidade, que propôs a ideia de que os organismos são movidos por impulsos elétricos: "O sistema schellinguiano de calor combinado com o sistema de Franklin / que nada mais é do que o sistema de Brown / será a base para o futuro sistema universal da Natureza" (Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* 26, tradução nossa).

A inoculação, mencionada e elogiada por Novalis, é a prática de forçar o contato do indivíduo com algum material patogênico, com o objetivo de gerar imunidade[29]. Uma prática que tem um sentido mais amplo na medicina novalisiana, uma espécie de terapia universal, um movimento necessário de autoconhecimento, para fortalecer a vida mediante um contato com a morte. Além disso, Novalis tece uma análise sobre a distinção entre as doenças humorais e as doenças nervosas[30]. As humorais são ocasionadas pelos fluídos corpóreos que afetam a alma. As nervosas são desencadeadas por perturbações na alma, refletidas na disposição física do corpo. Em síntese, as humorais são biopsíquicas e as nervosas psicossomáticas. Novalis encontra nessas categorias nosológicas uma definição específica das doenças, a serem adaptadas ao sistema geral de Brown. Mediante essa reflexão, ele elabora um novo complexo nosológico, em que a *astenia* e a *estenia* podem ser interpretadas como enfermidades humorais ou nervosas.

> O melhor no sistema browniano é a espantosa confiança com que Brown estabelece seu sistema como universalmente válido – Tem de ser assim e deve ser assim – a experiência e a natureza podem dizer o que quiserem. Nisto consiste, no entanto, o essencial de todo sistema, sua força efetivamente válida. O sistema browniano torna-se com isso genuíno sistema para os brownistas. Contra ele não é possível objetar mais nada com fundamento. Quanto maior o mago, mais arbitrários seu procedimento, sua sentença, seu meio. Cada um faz prodígios segundo seu próprio modo (Novalis, *Vermischte,* 107).

A universalidade da medicina de Brown e o seu enorme poder de alcance fascinaram Novalis. Com a teoria da excitabilidade, o médico desfruta das condições para interpretar os fenômenos patológicos conforme a sua intuição. Em *Vermistsche*

[29] A inoculação segue o mesmo princípio das vacinas contemporâneas. São técnicas que visam tornar o organismo resistente a certas doenças.

[30] Os patologistas humorais entendem que a disposição fisiológica é determinada pela disposição dos fluídos corpóreos. Nessa perspectiva, os humores não são alterados pela consciência individual. Os patologistas neurais, em contrapartida, consideram que o sistema nervoso atua sobre o próprio corpo, de forma que a consciência tem o poder de interferir na disposição corpórea. Neubauer afirma que Brown é um patologista neural, uma influência que pode ser percebida nas ideias de Schelling e Novalis: “The similarity between Novalis' and Schelling's views is seen from a fragment in which Novalis calls the humoral pathologists ‘objective philosophical physicians,’ meaning that the humoral pathologists are philosophical dogmatists (in the sense of Fichte's philosophy), because they believe that all bodily functions are determined by the interaction of various matters in fluid form (Novalis, III, 221). In the view of the humoral pathologist, then, no room is left for the action of consciousness: the ‘I’ is wholly determined by the chemistry of the body and cannot regulate the operation of it. The neural pathologists, among them Brown, are ‘idealists’ (again in Fichte's sense) in that they recognize how decisive a part the nervous (and through it reason, consciousness, and perhaps even the ‘soul’) plays in the operation of the body” (Neubauer, 1967, p. 376-377).

Fragmente, Novalis exalta a potência poética da medicina browniana, pelo seu universo significante que expande a maestria do "mago", o médico soberano.

Considerações finais

A imersão da medicina browniana no coração do idealismo alemão não se resume às obras de Schelling e Novalis[31]. Nesse contexto, a análise de Hegel é providencial. Na posição de último grande filósofo do idealismo alemão, ele reconhece o valor e a grandeza da influência de Brown.

> É um passo importante na verdadeira representação do organismo que, para o organismo, a determinação de ser excitado por forças externas tenha substituído a ação de causas extrínsecas. Aí reside o início do idealismo, no qual nada pode ter uma referência positiva absoluta ao que está vivo cuja possibilidade não reside em si mesmo e para si mesmo, isto é, que não é determinado pelo conceito e é, portanto, simplesmente imanente ao sujeito. Mas a introdução dessas relações formais e materiais na teoria da excitação é tão filosófica quanto o caldo científico de determinações da reflexão, assim como seu uso já é há muito válido como filosofia (Hegel, *Enzyklopaedie,* §359, tradução nossa).

Hegel é categórico na sua interpretação da influência de Brown e afirma que a teoria da excitabilidade está nas raízes do idealismo alemão. Ele pondera que a ideia browniana de que o organismo é excitado por estímulos externos, substitui o pressuposto mecanicista de que o organismo é passivamente movido por causas exteriores. A interioridade do organismo e a sua faculdade receptiva são preponderantes para o sistema de Brown. Por conseguinte, a ênfase na subjetividade e no sujeito, típicas do idealismo alemão, encontram na teoria da excitabilidade um alicerce sólido e prolífero.

[31] Ortigosa contextualiza a difusão das ideias de Brown entre outros pensadores alemães, tais como Fichte, Goethe, Kant e Hegel: "Así, Kant había escrito una carta a Erhard, el célebre médico, el veinte de diciembre de 1799, aludiendo a que el sistema browniano era, a su juicio, una teoría médica novedosa y acertada. Frente a la medicina de su época, Kant considera que «tal vez podría decirse, con él [Brown], que el estado morboso es como la X de una ecuación, y que el médico actual solo combate los síntomas». Novalis no dudaría en afirmar sobre la obra de Fichte que «la Doctrina de la ciencia de Fichte es la teoría de la excitabilidad». E incluso Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en su última edición de 1830, señala que el origen del idealismo alemán se encuentra en la teoría de la excitabilidad de Brown. Finalmente, cabe mencionar que Goethe quedó prendado de la medicina browniana. Él mismo narra cómo, en diciembre de 1800, al contraer bronquitis, se le aplicó un tratamiento browniano con excelente resultado" (Ortigosa, 2023, p. 188).

Referências

BROWN, John. **The elements of medicine**. London: Joseph Johnson, 1788.

COELHO, Humberto. **Idealismo e Romantismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2024.

HEGEL. **Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse**. Berlin: Heimann, 1870.

LEMOS, Fabiano. Novalis*:* filosofia e poética da medicina. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 142, p. 65-84, 2019.

NEUBAUER, John. Dr. John Brown and Early German Romanticism. **Journal of the History of Ideas**, v. 28, n. 3, p. 367-382, 1967.

NOVALIS. **Das Allgemeine Brouillon**. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1993.

NOVALIS. Fragmentos de Teplice. Traducción de Miguel Alberti. **Boletín de Estética**, n. 60, p. 105-157, 2022.

NOVALIS. **Pólen**. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2021.

NOVALIS. **Schriften**: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

ORTIGOSA, Andrés. La teoría del organismo del joven Schelling a la luz de John Brown. De la Erregungstheorie a la ursprüngliche Duplicität. **Disputatio**, v. 12, n. 25, p. 185-219, 2023.

RISSE, Guenter. Schelling, “Naturphilosophie” and John Brown's system of medicine. **Bulletin of the History of Medicine**, v. 50, n. 3, p. 321-334, 1976.

RISSE, Guenter. The quest for certainty in medicine: John Brown’s system of medicine in France. **Bulletin of the History of Medicine**, v. 45, n. 1, p. 1-12, 1971.

SCHELLING. **Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie**. Jena und Leipzig: Bei Christian Ernst Gabler, 1799.

SCHELLING. **First outline of a system of the philosophy of nature**. Translated by Keith Peterson. New York: State University of New York Press, 2004.

TSOUYOPOULOS, Nelly. The influence of John Brown's ideas in Germany. **Medical History**, n. 8, p. 63-74, 1988.

Recebido: 01/04/2026
Aprovado: 20/04/2026

A crítica à razão eurocêntrica: ética da libertação como resposta ao colonialismo e à exclusão

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Maikon Murijo*

RESUMO

O presente artigo analisa a crítica de Enrique Dussel à razão eurocêntrica a partir das categorias fundamentais da Filosofia e da Ética da Libertação. Parte-se da compreensão de que a modernidade ocidental se constituiu em estreita relação com a colonização, promovendo a exclusão e o apagamento das epistemologias não europeias por meio de um processo de epistemicídio. A reflexão evidencia como o eurocentrismo instituiu uma hierarquia de saberes que elevou a tradição filosófica europeia ao estatuto de universalidade, relegando os povos latino-americanos, indígenas e africanos à condição de não-ser. Em contraposição, Dussel propõe a centralidade da exterioridade do Outro e da vida concreta das vítimas como critério ético fundamental. A razão ético-crítica, nesse horizonte, revela a perversidade do sistema dominante ao confrontá-lo com a presença histórica dos excluídos. O artigo sustenta que a descolonização filosófica exige o reconhecimento da pluriversalidade dos saberes e a superação do mito da modernidade, possibilitando a construção de uma ética fundada no respeito à vida, à alteridade e à dignidade humana. Conclui-se que a Ética da Libertação constitui resposta teórica e prática à colonialidade persistente na contemporaneidade.

Palavras-chave: Eurocentrismo. Ética da Libertação. Colonialidade. Exterioridade. Epistemicídio. Pluriversalidade.

La crítica a la razón eurocéntrica: ética de la liberación como respuesta al colonialismo y a la exclusión

RESUMEN

El presente artículo analiza la crítica de Enrique Dussel a la razón eurocéntrica a partir de las categorías fundamentales de la Filosofía y de la Ética de la Liberación. Se parte de la comprensión de que la modernidad occidental se constituyó en estrecha relación con la colonización, promoviendo la exclusión y el borramiento de las epistemologías no europeas mediante un proceso de epistemicidio. La reflexión evidencia cómo el eurocentrismo instituyó una jerarquía de saberes que elevó la tradición filosófica europea al estatuto de universalidad, relegando a los pueblos latinoamericanos, indígenas y africanos a la condición de no-ser. En contraposición, Dussel propone la centralidad de la exterioridad del Otro y de la vida concreta de las víctimas como criterio ético fundamental. La razón ético-crítica, en este horizonte, revela la perversidad del sistema dominante al confrontarlo con la presencia histórica de los excluidos. El artículo sostiene que la descolonización filosófica exige el reconocimiento de la pluriversalidad de los saberes y la superación del mito de la modernidad, posibilitando la construcción de una ética fundada en el respeto a la vida, a la alteridad y a la dignidad humana. Se concluye que la Ética de la Liberación constituye una respuesta teórica y práctica a la colonialidad persistente en la contemporaneidad.

Palabras-clabe: Eurocentrismo. Ética de la Liberación. Colonialidad. Exterioridad. Epistemicidio. Pluriversalidad.

* Bacharel em Filosofia pela Faculdade Vicentina. E-mail: maikonmurijocap@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9767887532793683.

Introdução

A modernidade ocidental constituiu-se não apenas como um período de avanços científicos, políticos e econômicos, mas também como um projeto histórico marcado pela colonização e pela imposição de uma racionalidade eurocêntrica. Nesse contexto, a filosofia europeia foi elevada à condição de paradigma universal do pensamento, enquanto os saberes produzidos fora da Europa foram desqualificados, silenciados ou reduzidos a formas inferiores de conhecimento. É diante dessa estrutura de dominação epistêmica que Enrique Dussel elabora a Filosofia da Libertação, propondo uma crítica radical à razão moderna que se pretendeu neutra e universal, mas que esteve profundamente comprometida com a colonialidade do poder e do saber.

A crítica dusseliana parte da constatação de que o processo de colonização implicou não apenas a exploração econômica e a violência física, mas também um verdadeiro epistemicídio, responsável pelo apagamento das filosofias indígenas, africanas e latino-americanas. O eurocentrismo instituiu uma hierarquia de saberes que colocou a tradição europeia no topo, relegando os povos do Sul global à condição de não-ser. Ao denunciar essa lógica, Dussel desloca o centro da reflexão filosófica para a periferia, assumindo como ponto de partida a exterioridade do Outro — aquele que foi historicamente excluído da totalidade moderna.

Nesse horizonte, a Ética da Libertação apresenta-se como resposta teórica e prática à exclusão sistemática das vítimas do sistema moderno-colonial. Ao afirmar a vida concreta como critério ético fundamental, Dussel propõe uma razão ético-crítica capaz de desvelar as estruturas de dominação e inaugurar um novo paradigma fundado no respeito à alteridade, na dignidade humana e na pluriversalidade dos saberes. Assim, a descolonização filosófica não é apenas um exercício teórico, mas um compromisso histórico com a transformação das condições que produzem opressão e invisibilidade.

Modernidade, Colonialidade e a Universalização da Razão Eurocêntrica

Dussel desenvolve a *Filosofia da Libertação* partindo do pressuposto de que a filosofia ocidental floresceu dentro de um contexto de dominação colonial. Ele afirma

que o *Outro* foi sistematicamente negado, excluído e marginalizado pelo projeto eurocêntrico moderno. “A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (Krenak, 2020, p. 8). E é anunciando sua *verdade branca* como sendo única e universal que o colonizador dominava e calava a cultura dos nativos. Diante da insatisfação da *filosofia da libertação*, a teoria dussiliana quer denunciar essa verdade imposta, já que a única verdade existente é a verdade da exclusão das diversas formas de saberes e realidades culturais vividas, especialmente dos povos do sul global, que foram *acorrentados* pelo saber europeu.

> O pensamento dusseliano nos oferece, acima de tudo, um horizonte de(s)colonial e libertador para a Filosofia. A construção teórica de Dussel toma como pressuposto o fato de que, como parte de um projeto de dominação e subalternização do “outro”, o apagamento de filosofias “outras” constituiu-se o cerne do epistemicídio característico da ação colonial, elevando a tradição filosófica de origem europeia ao falso posto de “filosofia universal” (Castro, 2024, p. 2).

É preciso ir mais além do horizonte e desprender-se da *verdade universal* das tradições filosóficas. O *Outro* é muito mais que uma resposta dada: *o ser é racional*. “Vida humana que não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (Dussel, 2000, p. 11). Não se pode imaginar a vida humana dentro de uma realidade universal, onde a igualdade seja uniforme a todo e qualquer ser. Cada indivíduo em sua *exterioridade* vivencia um modo de viver, agir e de interferir na realidade em que está inserido. A vida aqui não parte de uma poesia, um conceito, mas, contudo, é *viva*, *orgânica e imparcial*.

Podemos acreditar que o pensamento e a razão eurocêntrica criaram uma espécie de *hierarquia* de saberes, e no topo está o saber europeu.

> A marginalização do ser humano e de sua forma de ser, saber, pensar e viver é, portanto, a base do sistema de dominação colonial, matriz através da qual o ser humano europeu se impõe estrategicamente através da cultura, da filosofia, da política, da economia. A produção de assimetrias entre as culturas pela colonização consistiu na globalização de uma autoimagem da Europa como sendo o ápice da iluminação, do esclarecimento, do conhecimento e da nobreza humana, mas também na ocultação de sua desumanização e truculência ao violar e devastar vidas e exterminar culturas e saberes (Dussel, 1993). Nesse ínterim, a filosofia “iluminada” da Europa

> que deu origem às epistemologias científicas, é tida como a única fonte confiável de saber e de verdade; nisto consiste o eurocentrismo epistêmico que é a base da ação epistemicida para com as filosofias não ocidentais (Castro, 2024, p. 2).

Essa desvalorização do saber produzido fora do espaço europeu permitiu o processo de alienação dos dominados. O *progresso* e a *vida plena* tornaram-se a utopia dos marginalizados que descobriram que *não eram e não pensavam*. A reflexão da *Ética da Libertação* vai contra essa *colonialidade do saber*, ao compreender e valorizar os saberes locais, buscando abrir espaço para um diálogo intercultural e para a valorização do conhecimento produzido pelos oprimidos.

> A libertação dentro deste horizonte consiste na desalienação das pessoas, povos, culturas e instauração de uma nova ordem fundada no respeito à alteridade e exterioridade humana, pois no processo de desalienação é preciso estar atento para não compreender o outro apenas como dimensão objetiva do mundo, como um meio para realizar determinado "projeto libertador". A partir daí, somos provocados a buscar relações fraternas e solidárias que nos motivam à subversão do sistema para reconstruí-lo numa justiça real que afirma a dignidade humana (Costa, 2014, p. 23).

A teoria do filósofo argentino propõe uma espécie de *universalismo* crítico que prioriza dar espaço e voz para as circunstâncias reais de vida dos oprimidos e marginalizados. Não mais com o olhar eurocêntrico, mas da periferia, do *Outro* com sua *alteridade*. A construção dessa reflexão inclusiva nasce a partir do *sujeito oprimido*, que já não é mais objeto de dominação histórica, mas s*ujeito de direito e ativo na luta por justiça e libertação*.

> Dussel trabalha um conceito absolutamente estranho ao método histórico dialético: a "exterioridade", um campo além da dialética negativa, esta que é limitada à totalidade social (a exemplo da totalidade europeia), que não compreende outras realidades, como a do jovem negro latino-americano absolutamente ocultado, que luta contra uma histórica segregação racial, mas sequer consegue se fazer enxergar na sociedade, sequer faz parte da totalidade social. Esse jovem não habita a totalidade social: ele habita algo mais oculto, a "exterioridade" (Santos, 2018, p. 25).

O desafio de aceitar uma realidade a partir da *exterioridade* é desafiador. A *exterioridade* vai em contrapartida da *totalidade.* Não se entende a *exterioridade* saindo do centro, o centro não descreve a segregação, a dor de quem sofreu. Analisar a *totalidade* social partindo da *exterioridade* é a limitação da contemporaneidade, pois o *Outro* ainda não existe. Por isso Dussel desenvolve um método diferente do método

histórico-dialético, e vai para a periferia. Mostra a *alteridade* existente, desvela, assim, que o latino-americano foi *apagado* do processo de construção do conhecimento eurocêntrico.

> Ainda que a teoria crítica de base materialista histórica proponha estar do lado dos oprimidos, os oprimidos aos quais ela se coloca do lado não são os mesmos da filosofia da libertação, não são os latino-americanos, na medida em que ainda não eram conhecidos, e sobre os quais, portanto, repousava uma absoluta obscuridade (Santos, 2018, p. 25).

Ainda que a teoria crítica de base materialista histórica coloque em discussão a defesa dos oprimidos, é preciso compreender que os oprimidos aqui não são os mesmos que a *filosofia da libertação* prioriza. A teoria crítica não se refere ao latino-americano, já que o mesmo, de certo modo, não era aceito dentro do contexto teórico da época, sendo assim, eram desconhecidos. “O reconhecimento do Outro como excluído, como alguém que o sistema hegemônico não contempla, necessita de um fundamento designado razão ética pré-originária” (Caselas, 2009, p. 71). Ou seja, compreender o *Outro* partindo da responsabilidade-pelo-Outro.

> Na proposição do mito da modernidade proposta por Dussel, o descobrimento passa necessariamente pelo encobrimento. Descobre-se algo novo, como unidade outra, distinta, reconhecida como outra cultura revelada como uma extensão da própria mentalidade europeia, pois se concebe o mundo novo como um espaço de projeção da cultura moderna, o que o autor chama de encobrimento. A falta de referência do descobrimento da América para a constituição da Modernidade revela uma definição eurocêntrica e autocentrada, semelhante à de Hegel porque explicita a ausência de importância da América Latina para a história (Bragato, 2013, p. 7-8).

A *filosofia da libertação* quer acenar que o descobrimento é o encobrimento de vidas, de culturas e religiões. “O sistema de dominação europeu, através dos processos de colonização, levou à desestruturação e/ou apagamento de diversas sociedades e culturas” (Mendes, 2023, p. 294). O dominado ainda carrega em seus ombros a culpa por ser dominado, sua inferioridade criada pelo colonizador faz com que a colonização seja necessária para sua existência já que, “para a filosofia ocidental, o ser, este que pensa, logo é, só pode ser considerado como tal se estiver dentro dos padrões da razão moderna. O “outro”, subalterno, dominado, é o não-ser” (Castro, 2024, p. 8). O eurocentrismo perpetua a exclusão e o flagelo social que sangra os *diferentes na sua alteridade.*

> O mito da modernidade proposto por Dussel, portanto, mostra-se como ferramenta importante para a crítica de uma concepção liberal dos direitos humanos. O mito pode ser caracterizado por propor uma verdadeira inversão, em que os próprios povos dominados são duplamente culpados: culpados pela sua imaturidade, num primeiro momento, e num segundo, quando resistem à renúncia e à aceitação do progresso e da cultura mais desenvolvida. A colonialidade e toda a violência que ela compreende manifesta-se, assim, como momento constitutivo da modernidade. Mostra-se necessário o des-encobrimento do mito da modernidade a partir de suas exterioridades, que continuam a reproduzir-se, tendo em vista que as consequências da colonialidade ainda podem ser observadas na América Latina. Nesse sentido, a globalização pode ser entendida como um processo em que se equilibra a continuidade de relações de colonialidade. Representa, assim, a tomada do capitalismo como modelo econômico determinante de um sistema-mundo e caracteriza-se por ser implosiva, conectando centros poderosos a periferias subordinadas, em um mundo fragmentado e dividido por novas formas de dominação. A atual fase de globalização implica uma reconfiguração da ordem mundial capitalista e uma reorganização concomitante da cartografia geopolítica e cultural da modernidade. O "globocentrismo" dos discursos dominantes da globalização neoliberal esconde a presença do Ocidente e oculta a forma pela qual este continua dependendo da submissão tanto de seus outros quanto da natureza (Bragato, 2013, p. 8).

Exterioridade e razão ético-crítica: a centralidade das vítimas

A *filosofia da libertação* quer des-cobrir o latino-americano, quer quebrar o mito da modernidade eurocêntrica. A resposta para essa r*azão branca eurocêntrica* universal imposta é a exterioridade do *Outro*. "Ouvir a voz é a atitude de quem tem consciência ética. O passo seguinte é assumir o objeto ou a expressão da voz do outro como sua. Se é de dor, de clamor por libertação" (Dal Pupo, 2005, p. 59). Nenhuma conquista e *libertação* são individuais, mas é extinguindo o *epistemicídio*[1], *fraturando* o *colonial*, que surge no horizonte a possibilidade para reorganizar a estrutura do pensamento a partir da *exterioridade* do colonizado. "A descolonização é sempre um fenômeno violento" (Fanon, 1968, p. 25), violência des-colonial, libertação do não.

> A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemo-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de

[1] *Reconhecimento do provincialismo e do racismo/sexismo epistêmico que constituem a estrutura fundamental resultante de um genocídio/epistemicídio implementado pelo projeto colonial e patriarcal do século XVI* (Grosfoguel, 2016, p. 46).

> duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que "os" conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (Fanon, 1968, p. 26).

A *filosofia da libertação* quer tirar essa *verdade eurocêntrica*, romper radicalmente as correntes da *totalização*. O processo de des-colonização engloba o confronto do *face-a-face* entre o colonizador e o colonizado. A *luta* desse confronto está ligada no mesmo mecanismo da colonização. Desde que os *primeiros chegaram em seus barcos*, o colonizador *divinizado*, *totalizador*, domina e objetifica o colonizado pela violência e exploração normalizada e ou necessárias para a modernização. Nenhuma dessas forças (dominador-dominado) são desconhecidas, o colonizado conhece e reconhece o rosto e a força do colonizador, o colonizador conhece a submissão e a inferioridade do colonizado, mas esses dois conceitos são frutos de sua própria convenção: existe uma descrença aqui, já que o colonizador é alienado. Sua superioridade foi construída e repetida na mentira que, pela opressão, *constitui uma verdade*. Como fala Dussel "certa cegueira ante a alteridade planetária".

> Para que haja libertação das periferias é necessário ir à raiz, ao ponto mais inicial possível de formação de uma consciência crítica, a que dará instrumentos necessários contra o mal que assola a parcela dos dominados pelo imperialismo ontológico do ser eurocêntrico (Dal´ Pupo, 2005, p. 25).

É no exercício da razão ético-crítica que Dussel se levanta contra a ontologia do ser eurocêntrico.

> À luz da mera presença das vítimas como vítimas, opera-se a inversão na qual consiste o exercício da razão ético-crítica (uma Kehre impossível para Heidegger): o sistema de eticidade vigente, que era para a consciência ingênua (que pode ser científica, ocupar a função de autoridade política ou econômica, ou ainda ser membro da elite moral do sistema, a ""raça sacerdotal" de Nietzsche) a medida do "bem" e do "mal", converte-se diante da presença de suas vítimas, enquanto sistema, no perverso (o "mau"). E toda a questão do "fetichismo" de Marx, a "inversão dos valores" de Nietzsche, a descoberta do "superego" repressor em Freud, a sociedade "excludente" de Foucault, a "dialética negativa" em Adorno e a "totalidade" de Lévinas – para citar apenas alguns dos que estudaremos a seguir. O sistema de eticidade (o "bem") inverteu-se agora no "mal", causando dor nas vítimas, sofrimento, infelicidade, exclusão... morte em algum nível de sua existência. A razão ético-crítica é um momento mais desenvolvido da racionalidade

> humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a de factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como maquinações "não-eficazes" para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas) (Dussel, 2000, p. 303).

Dussel afirma que é preciso mudar a visão tradicional da compreensão moral, trazendo ao centro o *Outro* marginalizado pela *eticidade* colonizadora. "É a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica, e não ao contrário" (Dussel, 1977, p. 45). Essa novidade de refletir o *Outro* na sua *exterioridade* é a resposta crítica à razão eurocêntrica proposta pela *filosofia da libertação*. É o "olhar interpelante que promove a misericórdia, a justiça, a rebelião, a revolução, a libertação" (Zimmermann, 1987, p. 67). A crítica do filósofo argentino é feita a partir da experiência das vítimas. A mera presença das vítimas já é suficiente para revelar a injustiça e perversidade do sistema dominador. Pois "o silêncio também será interpretado" (Zimmermann, 1987, p. 193).

Ao trazer as vítimas para o centro da reflexão, a novidade da *razão ético-crítica* denuncia tudo aquilo que era visto e imposto como moralmente justo – *o sistema eurocêntrico* – mostrando que esse sistema é imoral, desumano, violento. Esse pensamento denuncia toda a história de sofrimento dos colonizados ao insistir que a dor e a exclusão das vítimas é o resultado do empobrecimento do sistema ético dominante. "O pensamento crítico nasce em nosso continente quase com a própria conquista" (Zimmermann, 1987, p. 193).

Enrique Dussel desenvolve as *categorias*[2] como uma tentativa de rompimento do *eurocentrismo* e *libertação do Outro*.

> Portanto, a proposição de uma superação da visão hegemônica dos direitos humanos a partir da realidade latino-americana encontra-se conectada com as categorias da Filosofia da Libertação, pois a afirmação da vida da vítima exige transformações que simbolizem o crescimento histórico da vida de toda a comunidade (Bragato, 2013, p. 11).

[2] "A libertação a partir do resgate da identidade cultural é proposta pelo fato de ter ocorrido a negação da cultura dos países latino-americanos colonizados pelos europeus. A negação é apresentada por Dussel a partir da elaboração de determinadas 'categorias' que mostram que tipo de relação se deu entre o colonizador e o colonizado na América Latina ou onde quer que tenha ocorrido colonização, bem como qual é a forma de relação que deve ocorrer para que o Outro seja libertado. O projeto pedagógico - dominador ou libertador terá em sua identidade as características provenientes destas formas de relação. São elas: proximidade, a totalidade, as mediações, a exterioridade, a alienação e a libertação" (Dal´ Pupo, 2005, p. 48).

É preciso superar a visão hegemônica eurocêntrica para conectar-se com a verdade do latino-americano. Não se pode compreender nenhuma realidade fora de si mesma. Torna-se inaceitável dentro do processo civilizatório ainda balizar a política, a história, a cultura, a religião, de forma universal e abstrata. Abrir o olhar para um novo horizonte é gerar vida, esperança, é trazer alegria no rosto do marginalizado. “No período da descolonização apela-se para a razão dos colonizados. Propõem-lhes valores seguros, explicam-lhes abundantemente que a descolonização não deve significar regressão” (Fanon, 1968, p. 32). Fraturar o *epistemicídio* e o *eurocentrismo* não é uma regressão humanitária, na verdade tomamos consciência de nossa humanidade – *exterioridade*, tornamos-nos empáticos. Nessa dinâmica também ocorre um autoconhecimento, já que reconhecer sua *alteridade* fora do colonizador é fundamental para todo ser saber qual é seu papel na sociedade, ativo e sujeito de direito e não mais dominado.

> A libertação dentro deste horizonte consiste na desalienação das pessoas, povos, culturas e instauração de uma nova ordem fundada no respeito à alteridade e exterioridade humana, pois no processo de desalienação é preciso estar atento para não compreender o outro apenas como dimensão objetiva do mundo, como um meio para realizar determinado “projeto libertador”. A partir daí, somos provocados a buscar relações fraternas e solidárias que nos motiva à subversão do sistema para reconstruí-lo numa justiça real que afirma a dignidade humana (Costa, 2014, p. 23).

A *ética da libertação* quer provar a busca pelas relações solidárias como meio para uma revisão/reforma/revolta ao sistema *hierárquico de saberes do colonizador*. A sociedade da contemporaneidade necessita de uma desalienação para responder amplamente à *alteridade* e à exterioridade humana do *Outro*, partindo da sua realidade, seja ela qual for. Reflexionar a partir da periferia passa a ser um elemento necessário para construir uma justiça humana empática. A empatia é o *veneno para o colonialismo*. Rompendo a práxis de dominação, delimita-se o projeto totalizador *opressor* e *autoritário*. Aqui o *Outro* recebe novamente aquilo que foi roubado de si pelo colonizador, sua dignidade e seu direito de vida. “Queremos deixar bem claro que uma ética do cumprimento das necessidades (comer, beber, vestir, morar…) da vida afirma a dignidade unitária do sujeito ético-corporal” (Dussel, 2000, p. 28).

Uma ética que cumpre verdadeiramente com essas necessidades básicas de cada sujeito, traz segurança e dignidade ao Outro. A Ética da Libertação quer afirmar o sujeito em sua alteridade e em suas necessidades. É importante acenar que as

necessidades materiais não devem ser excluídas, pois elas são aspectos indispensáveis da vida de qualquer ser humano. Estamos falando de necessidades básicas, e não de acúmulo de bens. É para responder às necessidades básicas que a dignidade humana é assegurada.

Pluriversalidade e ética da vida: horizonte da descolonização

Uma vida digna necessita da garantia de acesso aos direitos básicos para todos. “Que todos tenham vida e vida em abundância” (Jo 10,10).

> Neste sentido, Dussel apresenta o que há de melhor em sua ética, a ética da vida. As discussões a respeito desta questão são muitas. Qual deve ser o fundamento da ética atual? Dussel não hesita então. O fundamento é o respeito pela vida. E a vida humana se mostra como critério na experiência da exterioridade metafísica do Outro. O Outro, mesmo desconhecido, diante de mim é sagrado. O respeito pelo Outro também se retrata no respeito pela sua língua, pela sua religião, pelos seus costumes, é o princípio da libertação (Dal´ Pupo, 2005, p. 125).

Enrique Dussel defende que o respeito pela vida deve ser o pilar da ética contemporânea. A vida humana e suas experiências se mostram como critério ético central da exterioridade metafísica do *Outro*.

> A existência humana concreta, individual, como nome próprio, vivida responsável e historicamente, constitui a carnalidade real (a sua materialidade) da vida do sujeito humano como referência ética suprema; dar de comer, de beber, de vestir, hospedagem… à carne faminta, sedenta, nua, exposta às intempéries (Dussel, 2000, p. 27).

A dignidade dada ao indivíduo humano é tratada com pluralidade dentro da história civil. Não é preciso ir longe para compreender o culto dado à corporeidade do ser, e o respeito que traz consigo.

A existência humana concreta dá a cada um sua individualidade, traz consigo sua potencialidade enquanto ente, sua força e fraqueza. Não se generaliza a existência corpórea com um conceito uniforme, mas o entende dentro das suas intempéries. A materialidade da vida concreta e real do ser humano dentro das suas manifestações e ações é a própria noção ética; a ética não pode ser entendida somente como causa.

> Então o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a nova e revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade, é o contrário. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga. O contexto colonial, já o dissemos, caracteriza-se pela dicotomia que inflige ao mundo. A descolonização unifica este mundo, exaltando-lhe por uma decisão radical a hetero-geneidade, conglobando-o à base da nação, as vezes da raça. Todos conhecemos o dito feroz dos patriotas senegaleses evocando as manobras de seu Presidente Senghor: "Reclamamos a africanização dos quadros, e eis que Senghor africaniza os europeus". Isto quer dizer que o colonizado tem possibilidade de perceber numa imediatidade absoluta se a descolonização ocorreu ou não: o mínimo exigido é que os últimos se tornem os primeiros (Fanon, 1968, p. 34).

Na tomada de consciência o colonizado reconhece sua dignidade, sua história e seu valor. Não existe diferença biológica entre colono e colonizado. A pele do branco europeu não possui maior valor sobre a tonalidade da cor do nativo, cada uma em suas circunstâncias/exterioridade detém sua dignidade. A opressão cega o autoconhecimento de si mesmo, é nessa tomada de si mesmo que a *Ética da Libertação* caminha. "As éticas da lei, da virtude, dos valores, do fim (seja télos, finis ou constituição nacional Kelseniana, isto é, teológicas e positivas), são éticas encobertas de seu próprio mundo e sistema" (Dussel, 1977, p. 63). Em uma realidade social onde as próprias leis, costumes, valores, são balizados com segundas intenções ou segundo a intenção e manipulação do centro, o *Outro* nunca é visto, ouvido e acolhido. "A Ética da libertação pretende pensar filosófico-racionalmente esta situação real e concreta, ética, da maioria da humanidade presente" (Dussel, 2000, p. 11). A superação da exclusão social interrompe com o monólogo do eurocentrismo quando a voz calada rompe o silêncio aterrador do oprimido.

O silêncio só pode ser rompido quando se conhece a história na qual estamos situados. História viva pela *periferia* e não mais pelo colonizador, que manipula e vive em um revisionismo *branco* e *cego*.

> O fundamentalismo eurocêntrico que perpassa a filosofia traz em si a ideia de que uma única tradição epistêmica pode ser responsável por garantir a verdade e a universalidade, mas este universal abstrato corresponde apenas a uma perspectiva particular que ascendeu a essa posição após disputas políticas (Noguera, 2017). Não existe, portanto, uma matriz de saber universal da qual jorra um conhecimento do qual devemos nos alimentar para

> conhecer, ser e estar no mundo, bem como para guiar nossos processos de aprendizagem rumo à construção de reflexões epistêmicas. Há diversas matrizes de saberes com as quais podemos aprender. A assunção da pluriversalidade filosófica e de saberes, contudo, não descredibiliza a perspectiva grega, alemã, ou europeia no geral, apenas situam-nas como tais. Por isso, Dussel sustenta que a nossa empreitada de descolonização filosófica precisa realizar o trabalho de resgate acerca das nossas filosofias regionais, pois somos ignorantes em relação a elas devido a este processo colonial que fez crê-las inúteis, inválidas, ou mesmo esvaziou o seu sentido filosófico, considerando-as mero pensamento mítico, folclórico, convencional, atrasado ou pseudo-filosófico (Dussel, 2014). É preciso, antes de tudo, descer do falso degrau implantado em nossas mentes pelo ego cogito e assumir que as filosofias do Sul, como as filosofias indígenas e africanas, não são meras "sabedorias", sob o risco de nunca darmos um passo adiante e permanecermos tendo os véus da colonialidade cercando-nos em espaços visíveis e invisíveis de nossas universidades. O risco assumido é o de nos mantermos reféns de uma tradição prepotente, coniventes com atos desumanos de ocultação da pluralidade e de violência epistêmicoontológica (Castro, 2024, p. 12).

Não existe uma única verdade universal de onde tudo emana, e é isso que a *ética da libertação* afirma em sua estrutura. É preciso quebrar esse mito medieval, romper essa compreensão reduzida do mundo, *ir mais além*. Dussel não estava errado quando afirma a necessidade da descolonização filosófica, pois é preciso destruir essa *hierarquia de saberes*, e trazer ao centro as *filosofias regionais*, dando espaço para que o saber dos povos indígenas, africanos e latino-americanos possam viver sua *liberdade* e resgatar a dignidade dos marginalizados que sofreram e sofrem pelo processo colonial.

Considerações Finais

A reflexão desenvolvida evidencia que a crítica à razão eurocêntrica não consiste em uma simples rejeição da tradição europeia, mas em sua problematização enquanto paradigma exclusivo e universalizante. O mito da modernidade, ao apresentar-se como projeto emancipador, encobriu sua dimensão violenta e colonial, legitimando a exclusão de povos e culturas inteiras do horizonte da humanidade plena. A Filosofia da Libertação demonstra que essa universalidade abstrata produziu desigualdades concretas, cuja permanência ainda pode ser percebida nas estruturas políticas, econômicas e culturais contemporâneas.

A categoria da exterioridade, central no pensamento dusseliano, permite compreender que o Outro não é uma extensão da totalidade dominante, mas um sujeito histórico portador de dignidade e de palavra própria. A presença das vítimas

revela a perversidade do sistema que as exclui, operando uma inversão crítica capaz de transformar o que era considerado “bem” em denúncia de injustiça. A razão ético-crítica, ao assumir a responsabilidade-pelo-Outro, aponta para a necessidade de reconstruir as bases da convivência social a partir da solidariedade e da justiça.

Por fim, a Ética da Libertação configura-se como um projeto permanente de descolonização do pensamento e da prática histórica. Ao reconhecer a pluriversalidade dos saberes e afirmar a vida como fundamento último da ética, ela propõe a superação das hierarquias epistêmicas e a construção de um mundo em que os últimos possam tornar-se os primeiros. Trata-se de um chamado à transformação radical das estruturas que sustentam a exclusão, reafirmando que a libertação só se realiza quando a dignidade humana é efetivamente reconhecida em sua diversidade concreta e histórica.

Referências

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natália Martinuzzi. O Pensamento descolonial em Enrique Dussel e a Crítica do Paradigma Eurocêntrico dos Direitos Humanos. **Revista Direitos Culturais,** p. 1-14, 2013.

CASELAS, José Maria Santana. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetônica da Ética da Libertação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 63-84, 2009.

CASTRO, Dannyel Teles de. Descolonização filosófica a partir de Enrique Dussel. **Revista Cocar**, Belém do Pará, ed. esp., n. 24, p. 1-19, 2024.

COSTA, César Augusto Soares da. Ontologia Dussiliana: Uma leitura Político-Pedagógica para a Educação Ambiental Crítica. **Terceiro Incluído**, Goiânia, v. 4, n. 2, jul./dez. 2014.

DAL´ PUPO, Eli Carlos. **A “pedagogia” de Enrique Dussel:** elementos comparativos com Paulo Freire. 2005. 130 f. Dissertação (Mestrado em Administração), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1968.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MENDES, Enndiel dos Santos. Pensamento Político Latino-Americano: Contribuições Epistemológicas de José Carlos Mariátegui. **Práxis e Hegemonia Popular,** Marília, v. 8, n. 12, p. 290-307, 2023.

SANTOS, Mauro Guilherme Messias dos. A criminologia da libertação de Lola Aniyar de Castro e as contribuições de Ricœur e Dussel. **R. Fórum de Ci. Crim. – RFCC**. Belo Horizonte, ano 6, n. 12, p. 13-32, jul./dez. 2019.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o Não Ser**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

Recebido em: 26/02/2026
Aprovado em: 20/04/2026

A fenomenologia em Husserl e a radicalização heideggeriana

Dilson Brito da Rocha*

RESUMO

A atitude fenomenológica se constitui a partir da máxima de Edmund Husserl (1859-1938), que está posta como imprescindível para o conhecimento, a saber, “voltar às coisas mesmas”, dada a intencionalidade da consciência. Isso constitui o método fenomenológico arquitetado por ele, que reclama a crucial suspensão daquilo que alcunha de atitude natural. A atitude fenomenológica reivindica que as pressuposições sejam suspensas, saindo do campo empírico, que posiciona os objetos no espaço e no tempo, com o propósito de deixar emergir a vida da própria consciência em sua dinâmica imanente. É necessário, conquanto, deixar o campo emergir sem teorizações e determinações daquilo que se apresenta à consciência. Ocorre que a teorização acerca do homem se torna inexequível. Este modus operandi desembocou no robusto projeto radicalizador de Martin Heidegger (1889-1976). Em síntese, nosso objetivo neste estudo é rastrear a maneira como Husserl elabora a intencionalidade, sem deixar de explanar como se deu o desdobramento heideggeriano.

Palavras-chave: Edmund Husserl. Atitude fenomenológica. Intenção da consciência. Atitude natural. Martin Heidegger.

Phenomenology in Husserl and heideggerian radicalization

ABSTRACT

The phenomenological attitude is based on Edmund Husserl's (1859-1938) maxim, which is considered essential for knowledge, namely, “returning to the things themselves”, given the intentionality of consciousness. This constitutes the phenomenological method designed by him, which demands the crucial suspension of what he calls the natural attitude. The phenomenological attitude demands that presuppositions be suspended, leaving the empirical field, which positions objects in space and time, with the purpose of allowing the life of consciousness itself to emerge in its immanent dynamics. It is necessary, however, to allow the field to emerge without theorizing and determining what presents itself to consciousness. However, theorizing about man becomes unfeasible. This modus operandi led to the robust radicalizing project of Martin Heidegger (1889-1976). In short, our objective in this study is to trace the way in which Husserl elaborates intentionality, without failing to explain how the Heideggerian development took place.

Keywords: Edmund Husserl. Phenomenological attitude. Consciousness intention. Natural attitude. Martin Heidegger.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP/Assis). Bolsista-facilitador da Universidade Virtual do Estado de São Paulo (UNIVESP), em parceria com a Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP/Marília, 2017). Mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (PUG, Roma, Itália, 2013), com título revalidado pelo Ministério da Educação (MEC) junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com distinção acadêmica Summa cum laude. Desde 2015, atua como docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocha@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0985180624055814. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9736-9039

Introdução

O advento da fenomenologia é localizado no continente europeu e datado do início do século XX, tendo como idealizador Edmund Husserl, que reformula o cenário quanto ao conhecimento, engendrando um eixo epistemológico bastante inovador. Ele denomina sua fenomenologia de filosofia primeira, que serve de uma espécie de fundamento às demais ciências. Para fazê-lo, opera com o conceito de "intencionalidade"[1], no intuito de defender a noção de *a priori* de correlação (Gallagher *et al.,* 2012). Nesta acepção, "uma consciência de" ou uma relação em que, assim como todo objeto é objeto-para-uma-consciência, toda consciência é consciência-de-um-objeto. Esse empreendimento conduz Husserl a superar o dualismo sujeito *versus* objeto. Portanto, a fenomenologia surge pretendendo ser uma ciência que examina aquilo que se mostra à consciência.

A despeito do pioneirismo, a fenomenologia não se restringe à obra de Husserl, havendo um pujante desenvolvimento com Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Queremos entender que tais nomes são os mais emblemáticos. Com o reconhecimento das gêneses husserlianas, o existencialismo pode ser circunscrito em Sartre e Merleau-Ponty, sendo que a hermenêutica vinculamos a Heidegger. Este último, não obstante tenha sido discípulo sucessor de Husserl, leva a ideia de consciência intencional até seu extremo. Ele concebe o *Dasein*, um vigoroso projeto que diz respeito ao sentido do ser. Para levar a cabo seu programa, Heidegger não teve outra forma de operar senão demolindo a velha ontologia, sendo isso justamente o que viabilizou a formulação do *Dasein*, que designa sua radicalização da intencionalidade, dotada de nadidade.

Husserl denomina a fenomenologia de ciência dos fenômenos, que investiga aquilo que aparece à consciência. Nesta nova compreensão, a consciência não é mais considerada algo que existe em si e separada daquilo que se mostra a ela. Ele se serve do termo "*a priori* de correlação" a fim de precisar que uma consciência é sempre "consciência de". Cada consciência existe em relação ao seu objeto. Contanto, "todo

[1] Intencionalidade é um constructo de Husserl, que constitui o núcleo duro de seu pensamento. É um termo legado de seu mestre, o psicologista Franz Brentano (1838-1917). Com ele Husserl sustenta um *a priori* de correlação, que significa o direcionamento da consciência sempre dada a um objeto, independentemente da natureza desse objeto (Martins, 2015).

objeto é objeto-para-uma-consciência e toda consciência é consciência-de-um-objeto" (Goto, 2007, p. 55).

Independentemente da forma de consciência, se abordamos percepções, pensamentos, julgamentos, expectativas, lembranças ou fantasias, estamos dizendo de objetos intencionais, que não podem ser considerados sem seu objeto correlato. Desta maneira, a consciência possui em "essência" a intencionalidade. Neste intento, Husserl buscou a superação do dualismo encontrado na perspectiva psicologista quanto ao sujeito, achado em René Descartes (1596-1650) e em Immanuel Kant (1724-1804)[2]. Igualmente, quis superar a perspectiva logicista, que supervalorizava o mundo objetivo e natural. Para consegui-lo, Husserl trabalha com o conceito de *a priori* da correlação universal.

Em sua obra máxima *Ser e Tempo*[3], Heidegger radicaliza a apregoação da fenomenologia husserliana que queria uma filosofia sem pressupostos. Isso dependeria da suspensão dos entes, sem deixar de incluir o ente capaz de realizar o exercício filosófico propriamente dito, ou seja, o homem. Pois bem, a proposta de Heidegger não passaria sem que houvesse uma radical supressão de qualquer tentativa de definir o ser do homem. De toda forma, este novo procedimento filosófico demanda a suspensão das tentativas de buscar elementos que possam ser tomados como essenciais, quer dizer, aspectos que sejam necessariamente comuns à totalidade dos seres humanos.

Outrossim, o fato de Husserl defender a intencionalidade da consciência consiste em uma formulação legítima que, segundo Heidegger, todavia, necessitava ser radicalizada, já que ainda estava circunscrita no projeto moderno de consciência. A marca indelével de Heidegger está justamente quando ele radicaliza a consciência,

[2] *Grosso modo*, a filosofia de Descartes e de Kant concebe o sujeito desde a natureza psicofísica, na qual o sujeito se encontra dicotomizado. Nesta lógica, o fenômeno ou o objeto é compreendido como coisa que existe em si mesma e independe de sua relação com a consciência. Os resultantes disso são os dualismos, como, sujeito-objeto, mente-corpo, eu-mundo, interno-externo etc. Husserl nomeia este modo de proceder de "atitude natural" (Goto, 2007). Conforme Almeida *et al*. (2016), tanto o ideal científico de Descartes, que fez uso do pensar físico-matemático em suas investigações, quanto o engenhoso empreendimento de Kant, em que estabeleceu uma distinção entre os objetos da experiência (fenômeno) e as coisas em si (*vooúμενον* – *noúmeno*), foram insuficientes para chegar à fundamentação impreterível. Segundo Husserl, esta carência se deveu ao fato de que ambos os filósofos não consideraram verdadeiramente a subjetividade, quer dizer, não deram a devida atenção ao sujeito no processo epistemológico. O esquecimento do sujeito no processo do conhecimento foi a crítica propulsora, a qual levou Husserl a aprimorar a noção que fundamenta sua tese concernente à fenomenologia, a saber, a subjetividade enquanto consciência intencional voltada aos objetos.

[3] Título original: *Sein und Zeit*. Sua publicação é datada de 1927.

chamando-a para a existência, abandonando, por força, o tema da intencionalidade como estava posto em seu mestre, para advogar que somos pura intencionalidade.

Desenvolvimento

Com o propósito da elaboração de uma filosofia sem pressupostos, Heidegger buscou um fundamento para a investigação do sentido do ser, isto é, uma ontologia fundamental. O único ente que coloca o sentido do ser em questão é o homem, denominado *Dasein*. A questão acerca do sentido do ser tem raízes históricas insondáveis. Então, trabalhar com ela, implica, de modo necessário, numa relação com o modo tradicional[4] de enfrentá-la. Em *Ser e Tempo,* Heidegger opera de duas maneiras, que enxergamos contíguas: i) reconhecendo que qualquer empenho sobre o sentido do ser não escapa das vias tradicionais já dadas historicamente e ii) descontruindo o fundamento impensado do modo tradicional de proceder, que, como vemos, diz respeito a seu projeto de demolição da ontologia.

A filosofia de Heidegger tem uma maneira de enfrentamento da questão do ser mediante uma recolocação, uma vez que tal questão caiu no esquecimento. A questão “o que é o homem?” se confundiu, na história da filosofia ocidental, com a questão acerca do ser e fomentou os esforços de pesquisadores, desde a arrancada grega, conforme as palavras do próprio Heidegger: “Desde Platão e Aristóteles, a questão diretriz de todos os pensadores foi estabelecida sobre uma via, na qual ela, apesar de todas as diferenças relativas às posições fundamentais dos pensadores posteriores, persiste ainda hoje” (Casanova, 2017, p. 13).

A relação do pensamento heideggeriano com a filosofia antiga se dá, portanto, a partir do seu apontamento de que a forma própria se encontra legada de uma ontologia determinística[5], em outros termos, quando realizamos a pergunta “o que é o ser”, já a elaboramos a partir de uma compreensão do “é”, sem refletirmos a respeito

[4] Com o termo “tradição” nos referimos à metafísica ocidental desde tempos mais longínquos, e de como é seu enfrentamento do sentido do ser. Heidegger aborda uma tradição encurtada para aduzir toda linguagem conceitual do ente homem dado na história do pensamento, tendo suas origens nos gregos antigos, perpassando o latim da Antiguidade e Idade Média Cristã, remanescendo no surgimento da Modernidade e constituindo, por fim, o paradigma moderno.

[5] Ontologia determinística significa que o *ser-aí* é um ente ontologicamente determinado pela tradição, ou seja, ao ente homem foram atribuídas propriedades ao longo da história, tais como faculdades teóricas (entendimento, razão, imaginação, sensibilidade transcendental), biológicas (aptidões e potencialidades) ou práticas (talento, dom, capacidade de se submeter a leis ou de aprender com as experiências).

do que significa esse “é”. Dizer que o “ser é” coloca uma vez mais a essência do ser como estática, em uma perspectiva naturalística. Heidegger propõe descontruir a metafísica ocidental, o que não tem a ver com a aniquilação dessa história, mas muito mais no sentido de desconstrução do modo mesmo como foi questionado o sentido do ser, modo esse que aponta para uma obviedade, a qual o pensamento ocidental assumiu desde a filosofia antiga para desenvolver pressupostos acerca de uma conceitualização do “ser” (Heidegger, 2015; Casanova, 2017).

> *Tal destruição, por sua vez, não repousa sobre a pretensão de alcançar uma via pura de acesso ao que se encontra por detrás dessa presença.* Ao contrário, ela aquiesce desde o princípio à impossibilidade de tal acesso. O que ela procura é antes quebrar uma tal presença para deixar vir à tona aquilo mesmo que essa presença não nos deixa apreender, mas que já sempre determina o modo como toda apreensão é possível (Casanova, 2017, p. 18, grifo nosso).

A recolocação da questão do sentido do ser resultou na formulação do chamado Ser-aí (*Dasein*) para designar o modo de ser do homem. Ser-aí em seu fundamento estrutural ontológico se constitui como ser-no-mundo, ou seja, o mundo deixa de ser o espaço em que cada ser humano se move e que é composto por uma totalidade de entes e passa a ser compreendido como horizonte de sentido, que anuncia o caráter de abertura do ser. Nesse sentido, se torna impossível ser sem o tempo, sem o mundo, mundo que é o seu. O ser-aí recebe do mundo as orientações para a realização de seu poder-ser (Seibt, 2010).

Ser-aí do alemão *Dasein*, se refere a forma própria da radicalização de Heidegger da noção de intencionalidade, e conforme apresentado por Husserl e explicitado anteriormente, esta é sua compreensão de intencionalidade como a própria dinâmica existencial e nada para além disto. O filósofo descreve o ser-aí como um ser capaz de interrogar o sentido do ser. Sendo assim, é a partir do exame fenomenológico desse existente que se pode chegar à noção do sentido do ser em geral, e, nesse sentido, as características constitutivas do ser-aí são tidas como modos possíveis de ser, já que dada sua incompletude ontológica, ser-aí é desde o princípio abertura e possibilidade de ser (Feijoo, 2011).

A analítica do *Dasein*, por conseguinte, não parte do ser, pois dessa maneira formularia pressuposições apriorísticas do modo de ser do ser-aí, mas se inicia a partir do modo impróprio do existir, isto é, tal como esse se dá na cotidianidade mediana

(Feijoo, 2011). Segundo Seibt (2010), há ausência de fundamento como ponto de apoio objetivo do Ser-aí, por isso, seu fundamento é a negatividade ontológica, se tem como único apoio o seu aí (*Da*), o mundo. Nesse sentido, o termo ser-no-mundo se justifica, uma vez que sem o mundo não há ser.

Heidegger propõe empreender o questionamento de forma a realizar um desenvolvimento explícito acerca dos momentos constitutivos da questão sobre o sentido do ser. O modo de colocação dessa questão se confunde com o próprio caminho percorrido pela filosofia ocidental e, assim, tem os seus primórdios no pensamento grego clássico e desdobramentos mais tardios que emergiram na filosofia moderna, tendo como principais representantes Descartes e Kant.

Evidentemente, o pensamento ocidental foi marcado pela ontologia grega da presença, que diz respeito a entificação do ser. Nesse cenário ontológico, o ser dos entes ficou impensado no âmbito da metafísica ocidental e, assim, abriu-se a possibilidade de se pensar em propriedades, faculdades ou atributos enquanto determinísticos do Ser-aí, denotando a atitude natural.

O projeto intelectual de Heidegger se desenvolve a partir de uma busca por levar às últimas consequências o ideal fenomenológico, tal como difundido por Husserl, de uma filosofia sem pressupostos. Para tal intento, o pensador da fenomenologia hermenêutica pensou a questão acerca do sentido do ser e sua relação com a tradição a partir do reconhecimento de que toda e qualquer formulação sobre o sentido do ser se movimenta, de algum modo, já sempre no modo de colocação das vias tradicionais. Além do reconhecimento da forma mesma de colocação da questão acerca do sentido do ser, pautada em uma ontologia da presença, o autor ressalta que tal aspecto permaneceu impensado no modo tradicional de colocação do sentido do ser, tendo em vista a dinâmica mesma do esquecimento do ser.

O modo de colocação das vias tradicionais, a partir da análise heideggeriana, se encontra legado de uma ontologia antiga determinística, que logo ao questionar “o que é o ente homem?”, já coloca a essência do ser como sendo estática. Essa é a diretriz que permitiu que os pensadores, posteriores ao pensamento platônico-aristotélico, pudessem estabelecer suas noções de mundo e de ente, assim mesmo de modo dicotomizado. Para levar a cabo seu projeto, Heidegger, visa o retorno aos gregos antigos, entre os filósofos primordiais e a consolidação mesma da ontologia

da presença, para demonstrar de que modo a verdade do ser deixou de ser questionada na história do pensamento ocidental.

A antiguidade é o horizonte epocal que possibilitou a conceptualidade metafísica de ente, assim como o próprio Heidegger, conforme apresentado por Casanova, apresentou em sua obra *Ser e Tempo,* levando em consideração especialmente os pensadores primordiais, compreendidos como aqueles que, contemporâneos ao nascimento mesmo da filosofia, não estariam embriagados pela linguagem conceitual pós-aristotélica. A apresentação dos termos *physis* e *alethéia* permitiu a contemplação do que Heidegger observou como sendo o revelar e despontar mesmo do pensamento pré-socrático que diz respeito à ambiguidade do acontecimento apropriativo que não deixa de considerar o caráter de ocultado do ser dos entes.

O sentido fundamental e originário de *physis*, tal como os pensadores primordiais apresentaram, indica, em suma, uma unidade originária e comum que reúne, em si mesma, a dinâmica do que vem a ser, se presenta, e do que deixa de ser na mesma medida, isto é, que se oculta. Em outras palavras, para os gregos tanto a iluminação quanto a escuridão são manifestações que procedem da abertura franqueadora, a *physis* se constituindo como uma dinâmica de co-pertencimento original entre verdade e não-verdade, a própria aparência e o sombreamento das coisas são um modo de ser da permanência de tudo o que é e não é. Assim, a verdade do ser (*aletheia*), no sentido originário, indica a mostração de todo e qualquer discurso dos entes em geral e a própria condição de mostração, possibilitada pelo mundo.

Assim sendo, para os gregos antigos o que está em questão é o ser como *physis*, o que implica contemplar junto ao ser seu caráter de desvelamento e seu co-pertencimento ao ocultamento. Portanto, com a noção de *physis*, fica evidente o movimento de vir-a-ser e repousar em meio à sua aparição que dá ao ente a sua presença. Isso implica compreender que a apreensão plena dos entes não pode ser efetivada, os entes em geral não se podem fazer plenamente presentes em seu ser, havendo sempre o velamento de aspectos e possibilidades na medida em que outros aspectos e possibilidades se fazem presentes no desocultamento.

Tal perspectiva nos conduz de imediato à noção mesma de *Dasein*. Sendo ser-aí desde o princípio abertura e possibilidade de ser dado sua incompletude ontológica, esse caráter de ocultamento mediante sua determinação em um ente, o esquecimento

do ser, aponta que é próprio do Ser-aí, desvelador de mundo, ter essa condição encoberta. Trata-se da tendência do *Dasein* à inautenticidade, que é revelado junto à disposição afetiva da angústia, que torna a desvelar a finitude do ser-aí.

A finitude se torna impensada nas formulações da ontologia grega que, na sua conceptualidade de ente decidiu por estabelecer o ser como presença constante, que culminou no fato de tal decisão ter permanecido impensada no interior de toda a história da filosofia e do pensamento ocidental até o despontar do movimento filosófico da fenomenologia. O esquecimento do ser possibilitou a pretensão mesma da filosofia e, posteriormente, da ciência pela busca de uma estrutura ontológica clara e evidente, firme e inabalável, que não se altera com as mudanças temporais e espaciais, aquilo que está estratificado e, portanto, é necessário e absoluto. Sendo essa a base estrutural na qual a questão acerca do sentido do ser se encontra sempre e a cada vez colocada, no interior da metafísica ocidental, que possibilita, assim, a noção de ideia emergente na filosofia socrático-platônica, o estabelecimento da supremacia do primado teórico sobre o primado prático de Aristóteles, a formulação do lógos medieval mais uma vez colocado nos paradigmas gregos de pensamento, a redução da totalidade dos entes à dicotomia sujeito-objeto tal como se deu no mundo moderno.

Ser-aí recebe do mundo as orientações para a realização de seu poder-ser, pois antes de realizar uma possibilidade existencial, o ser-aí é nada. A proposta é prescindir de pressupostos superados pela atitude fenomenológica denominada epoché, termo que, conforme Sá (2017) foi utilizado na época moderna por Husserl e retomado dos gregos antigos, usado principalmente pelos céticos, que significa a suspensão de juízos, isto é, de categorias hispostasiantes.

Considerações finais

À guisa de conclusão, o pensador da fenomenologia hermenêutica, Heidegger, herdeiro do pensamento filosófico de Husserl, mais precisamente, da intencionalidade da consciência, concebe a demolição da ontologia tradicional em uma conexão inevitável com a desconstrução das camadas sedimentadas de tal ontologia, que não deixam de estar vigentes nos comportamentos fáticos dos seres-aí.

Enfim, a partir da desconstrução executada por Heidegger, um consequente retrocesso aos campos originários de constituição da possibilidade das ontologias

históricas nos permite que o projeto de uma ontologia fundamental, expressada no termo *Dasein*, possa ser levada a termo. Outrossim, se o ser dos entes não pode ser determinado, o que parece se tornar evidente nas obras estudadas no presente artigo é que mais fundamental é o reconhecimento e a apresentação daquilo que o ser-aí não é, para que assim, a tarefa da destruição da ontologia possa ser levada a cabo e a visão mesma de homem possa ser mostrada.

Referências

ALMEIDA, R. M. de. *et al.* A crise dos fundamentos das ciências modernas: uma leitura a partir de Edmund Husserl. **Pensando Revista de Filosofia,** Luís Correia, v. 7, n. 14, p. 27-47, 2016.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger.** 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

FEIJOO, A. M. L. C. de. **A existência para além do sujeito.** A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

GALLAGHER, S. *et al.* Introduction: philosophy of mind, cognitive science, and phenomenology. *In*: **The phenomenological mind.** 2. ed. New York: Routledge, 2012.

GOTO, T. A. **A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl.** 2007. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica, Campinas, 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo.** Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

MARTINS, J. P. **Fenomenologia e neurociência:** uma relação possível. 2015. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Estadual Paulista, Marília, 2015.

SÁ, R. N. de. **Para além da técnica:** ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger. **Aurora Rev. Filos.,** Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jun./2010.

Recebido: 11/10/2025
Aprovado: 23/03/2026

A filosofia natural aplicada ao estudo do homem

Tiago Antonio de Oliveira*

RESUMO

O objetivo do presente estudo é compreender a relação que se estabelece entre a concepção de filosofia natural e sua aplicação ao estudo do homem apresentada por Thomas Hobbes em suas obras. Pretendemos demonstrar, a partir dos argumentos desenvolvidos pelo próprio autor, uma concepção que possibilita uma interpretação sobre a concepção de homem respaldada no mecanicismo e necessitarismo hobbesiano. Além disso, esmiuçar as concepções de sensação, imaginação, conatus, paixões, vontade e liberdade. A concepção de homem apresentada por Hobbes sugere que o autor é sistemático e que a sua definição está conectada à sua filosofia natural. Ademais, a concepção apresentada pelo autor sobre a noção de deliberação e a de que a vontade se constitui como sendo a última paixão anterior à ação possibilitou a compreensão da recusa por parte de Hobbes às teses que defendem que possuímos livre-arbítrio.

Palavras-chave: Mecanicismo. Causalidade. Necessidade. Paixões.

Natural philosophy as applied to the study of the human being

ABSTRACT

The objective of this study is to understand the relationship between the concept of natural philosophy and its application to the study of man as presented by Thomas Hobbes in his works. We aim to demonstrate, based on the arguments developed by the author himself, a conception that allows for an interpretation of the concept of man grounded in Hobbesian mechanism and necessitarianism. Furthermore, we aim to examine in detail the concepts of sensation, imagination, conatus, passions, will, and freedom. Hobbes's conception of man suggests that the author is systematic and that his definition is connected to his natural philosophy. Furthermore, the author's conception of the notion of deliberation — and the idea that the will constitutes the final passion preceding action — has enabled an understanding of Hobbes's rejection of the theses that argue we possess free will.

Keywords: Mechanism. Causality. Necessity. Passions.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Mestre e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e em Metodologia de Ensino de Filosofia e Sociologia (UNIASSELVI), com especialização em andamento em Direitos Humanos e Diversidades (UFG). É graduando em Artes Visuais (IBRA) e em Direito (FAEM-UCEFF). É Professor na Rede Estadual de Ensino de Santa Catarina (SEDE/SC). E-mail: mestradofilouffs@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8344823403416424 . Orcid: https://orcid.org/0009-0004-6259-1624.

Introdução

O objetivo do presente estudo é estabelecer uma análise acerca da concepção de homem apresentada por Hobbes. Para isso, faz-se necessário desenvolver uma análise de conceitos como sensação, imaginação, *conatus*, paixões, movimentos voluntários, deliberação e outros, compreendendo como se constituem por meio da adoção de uma perspectiva alicerçada na nascente ciência moderna. A análise que pretendemos demonstrar é a de que o mecanicismo hobbesiano se coloca como matriz explicativa para a relação entre a liberdade e a necessidade no âmbito da condição humana, ao sustentar que a vontade está submetida às mesmas leis causais que regem os corpos na natureza. Destarte, a vontade não se configura como instância autônoma e livre, mas resultante de um processo mecânico de causas e efeitos.

Inicialmente, desenvolvemos a análise do conceito de sensação, tendo em vista que o mesmo constitui segundo o próprio autor a "origem de todos os outros movimentos internos do homem". Como consequência, passamos à análise da imaginação, já que são as nossas imaginações que determinam as paixões.

As paixões são compreendidas pelo autor levando em consideração uma classificação mecanicista, pois constituem movimentos internos. Tendo em vista que são movimentos, as paixões para Hobbes são classificadas por meio de dois tipos de movimentos diferentes: um em direção e outro de afastamento, sendo o primeiro definido como desejo e o último como aversão. Ainda acerca das paixões, para o autor o processo de deliberação consiste no conflito entre essas paixões, e a paixão que prevalecerá no último instante (desejo ou aversão) determinará a vontade, que é definida pelo autor como uma paixão.

1 Sensação

A análise que pretendemos desenvolver tomará como base o que o autor define como *movimentos internos da mente humana*. Nas palavras do próprio autor: "A origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem" (Hobbes,

1974, p. 13). Maria Isabel Limongi destaca que a intenção de Hobbes em descrever as paixões consiste na "tese de que toda mudança é movimento, deve ser compreendida levando-se em conta que o ponto de partida da física hobbesiana é a aparência sensível" (Limongi, 2009, p. 37-38). Desse modo, tudo o que se segue na mente será resultado da sensação. Por isso, Hobbes a define como a origem interna de todos os movimentos internos/humanos.

Para Hobbes, a *sensação* é um tipo de movimento interno resultante da relação entre o homem e os corpos exteriores, por isso, descreve também como o homem é afetado por eles. Frateschi reforça essa tese ao afirmar que: "A sensação é entendida como efeito de um movimento local em nós: a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior" (Frateschi, 2008, p. 66). Esse processo ocorre internamente em nosso corpo como resultado de impulsos ou estímulos nervosos que são desencadeados do ambiente externo, como por exemplo a luz, o som e outros agentes sensoriais.

Nesse sentido, a concepção de que a *sensação* é uma reação "motora" remonta a definição de que a *sensação* seria reduzida a ações musculares simples. Sendo assim, é entendida como uma "reação" que se estabelece por meio de um processo neurofisiológico que origina uma experiência subjetiva e desencadeia outros movimento internos — ou, como define o próprio autor:

> A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam sensação; e consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, macieza, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir (Hobbes, 1974, p. 13).

Essa citação apresenta o conceito de *sensação* como resultado da interação entre os corpos exteriores e os órgãos dos sentidos. Nesse sentido, a *sensação* se desenvolve por meio de uma relação que se estabelece motivada por uma pressão física, exercida pelos objetos físicos externos sobre os órgãos sensoriais. Essa concepção ressalta a ideia de que para a efetivação de uma *sensação* é requerido um contato direto ou indireto do nosso corpo e dos órgãos responsáveis pelos nossos

sentidos com o objeto físico exterior, responsável pela efetivação da sensação, ou seja, é necessário tocar um objeto para que seja possível a percepção de que o mesmo está quente. Sendo assim, os sentidos e seus respectivos órgãos são intermediários físicos para a efetivação da *sensação*.

> Ya se ha demostrado (en el cap. VIII, art. 9) que todo cambio es algún movimiento o conato, conato que es también un movimiento, en las partes internas del objeto cambiado, por el hecho de que, en la medida en que las partes, aun las mínimas, de cualquier cuerpo conservan entre sí su posición, no sucede nada nuevo (a no ser tal vez que todo se pueda mover simultáneamente), sino que el objeto sea y aparezca ser el mismo que antes era y parecía. Por lo tanto la sensación no puede ser otra cosa en el sentiente que el movimiento de algunas partes que existen en el interior del mismo, las cuales son parte de los órganos con los que sentimos. Porque las partes del cuerpo con las que se lleva a cabo la sensación son las mismas que comúnmente se llaman órganos sensoriales. Por lo tanto tenemos ya el sujeto de la sensación, a saber, aquel en el que residen los espíritus, y en parte también su naturaleza, es decir, que es un movimiento interno en el sentiente (Hobbes, 2002, p. 298-299).

Outro aspecto importante da descrição da *sensação* é o fato de que, além dessa classificação ser puramente físico-mecânica, ela se dá por meio de uma pressão. Essa pressão, que se inicia com o contato dos órgãos dos sentidos como os objetos físicos do exterior, desenvolve uma transmissão mecânica pelo nosso corpo. Sendo assim, essa pressão se inicia nos objetos físicos externos — os objetos físicos são os motivadores, causa da sensação —, passa pelos órgãos dos nossos sentidos, transita pelo nosso corpo por meio de "*cordas, nervos ou membranas*", para somente então chegar ao nosso cérebro e também ao nosso coração.

Nesse sentido, a descrição proposta por Hobbes para o termo *sensação* pode posicioná-lo entre os pensadores mecanicistas. O autor compreende que o corpo humano é uma máquina, e por conseguinte, os movimentos corporais seriam definidos a partir de uma perspectiva mecanicista. Como sintetiza Frateschi (2008, p. 66), "A sensação é entendida como efeito de um movimento local em nós: a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior".

Vale ressaltar que, para Hobbes, todas essas qualidades perceptíveis são apresentadas por meio da *sensação* de que não se trata de qualidades pertencentes ao corpo exterior. Para o autor, a *sensação* é descrita como um "*fantasma*", uma ilusão ou aparência perceptiva. Sendo assim, ou o corpo exterior é a causa da *sensação,* mas o resultado, ou o efeito dessa causa não passa de uma consequência, e de uma

simples consequência não se pode inferir que há de fato a qualidade percebida pelos órgãos dos sentidos nos objetos externos.

> A percepção não oferece apenas o terreno em que se desenvolve primeiramente a concepção hobbesiana da causalidade; ela é mais que um modelo explicativo. Ela está envolvida em todo processo causal, na medida em que toda mudança, antes de mais nada, é percepção de mudança e, portanto, movimento num sentiente, ao qual corresponde a geração e destruição de acidentes nos corpos (Limongi, 2009, p. 39).

Percebe-se, portanto, que a relação que se estabelece entre o objeto e a *sensação* pode ser classificada por meio de uma relação causal. Ou como define Hobbes: “De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados” (Hobbes, 1974, p. 14).

A *sensação* não se constitui por meio de qualidades intrínsecas ao objeto percebido, mas é resultado de uma reação corporal ao perceber os estímulos dados pelos objetos físicos externos. Por exemplo, quando afirmamos que a “maçã é vermelha”, isso não significa que nossa percepção reflita com exatidão as propriedades particularidades presentes na maçã, no caso, a cor vermelha. A luz refletida na maçã atinge a nossa retina, instigando os órgãos dos nossos sentidos, desencadeando movimento que percorre um trajeto até chegar ao cérebro. O cérebro irá processar as informações recebidas, e o resultado processado dessas informações servirá de base para elaborar em nós a concepção de que aquele objeto percebido, no caso a maçã, possui a qualidade subjetiva de “vermelhidão”, ou seja, a cor vermelha.

A pressão causada pelo movimento que vai em direção ao cérebro provoca como resultado uma contrapressão ou resistência. Surge então uma questão:

> [...] o que faz com que eu retenha imagens que mudam? A resposta a essa pergunta leva em consideração o princípio fundamental da teoria do movimento: nada pode mover-se a si mesmo. [...] Logo posso ter certeza que as coisas que realmente estão no mundo são os movimentos que causam essas imagens e suas alterações (Frateschi, 2008, p. 68).

Percebe-se, assim, a influência do mecanicismo na definição hobbesiana da *sensação*: o movimento de pressão em direção ao cérebro desencadeia outro movimento oposto — a contrapressão —, consolidando-se como um processo

dinâmico. A definição proposta pelo autor aproxima-se do mecanicismo moderno — posteriormente consolidado pela física mecânica newtoniana pelos conceitos de *inércia* e *movimento retilíneo uniforme*. A lógica implícita é a de que o movimento nada produz que não seja movimento, e a tendência daquilo que está em movimento é a de permanecer em movimento a não ser que algo lhe impeça, no sentido de interromper o seu processo que é contínuo. Sendo assim, a *sensação* é compreendida como um movimento que tem como origem os corpos exteriores, uma vez que ela é definida pelo autor como sendo uma *aparência* ou *ilusão* sobre aquilo que a causa.

Nesse sentido, um movimento tem o seu início e mantém a tendência de continuar perpetuando-se, culminado em outros movimentos. A *sensação* é definida enquanto um movimento interno do corpo humano que tem origem na *aparência* ou *ilusão*. Esse movimento, por vezes, permanece nas partes internas do homem após a ausência do objeto. Um exemplo disso é quando fechamos os olhos após visualizar um objeto específico e mesmo assim continuamos a perceber a imagem do objeto impressa em nossa mente. Esta permanência da *sensação* que caracteriza-se pela continuidade de um movimento mental resultante dos nossos sentidos também é um movimento denominado pelo autor como *imaginação*.

2 Imaginação

No capítulo II do *Leviatã*, intitulado "*Da imaginação*", Hobbes desenvolve uma definição fundamentada em uma visão de mundo mecanicista — conforme previamente estabelecido na análise dos trechos relacionados à definição do conceito de *sensação*. Sobre a *imaginação*, o autor também leva em consideração os mesmos princípios, definindo-a da seguinte maneira:

> Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda (Hobbes, 1974, p. 15).

Primeiramente, é imprescindível enfatizar que Hobbes, nessa citação, aborda um dos princípios do movimento: a continuidade. Para fundamentar a definição da *Imaginação*, retoma-se a afirmação hobbesiana que a assemelha ao princípio de inércia: "um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o

impeça)" (Hobbes, 1974, p. 15). Paralelamente, como estabelecido posteriormente por Newton em *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (seção "Axiomas ou Leis do Movimento"): "Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele" (Newton, 1987, p. 162).

Assim, a *imaginação* é a continuação de um movimento interno em nosso corpo iniciado pela *sensação*. Esse movimento persiste no corpo humano enquanto não encontra uma oposição a sua tendência, que é a continuidade.

A segunda característica elencada por Hobbes consiste na impossibilidade de que um movimento cesse instantaneamente. Nas próprias palavras do autor: "seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante [...] mas apenas com o tempo e gradualmente" (Hobbes, 1974, p. 15). Normalmente um movimento cessa quando é afetado pela contrapressão de algumas forças, como o caso do atrito, da força gravitacional, a resistência do ar e outros. Todas essas forças atuam gradualmente e não de maneira definitiva para que se interrompa o movimento.

Em sua interpretação do pensamento hobbesiano, Limongi apresenta a seguinte concepção: "Antes de tudo, a imaginação é um fator de distinção entre um tipo e outro de movimento: para o movimento vital 'não é necessária a ajuda da imaginação', ao passo que, 'a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários'" (Limongi, 2009, p. 56). Desse modo, a imaginação configura-se como um movimento interno da mente, caracterizado pela continuidade do movimento que a origina — a sensação —, tornando-se, assim, a causa de todos os movimentos que virão posteriormente. Conforme Hobbes:

> O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desaparição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E é a isto que os latinos chamam imaginação, por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos (Hobbes, 1974, p. 15).

Hobbes define a *imaginação* como um movimento interno da mente, caracterizado essencialmente pela ausência do objeto que a causa, estabelecendo uma distinção crucial com a sensação: a segunda é um movimento originado por um corpo do exterior, que necessariamente depende da presença do objeto e resulta da atividade dos órgãos sensoriais; aquela, por sua vez, é um movimento derivado da

sensação, independente da presença do objeto, pois é processado pelo cérebro. Nesse contexto, Hobbes associa a *imaginação* à *memória*, classificando ambas como "*sensações* diminuídas de nossas mentes".

Destaca-se, portanto, que a *imaginação* se origina da *sensação*, e embora ambas sejam movimentos, distinguem-se por dois critérios fundamentais: o órgão onde ocorrem e a presença ou ausência do objeto. A *imaginação* é descrita como um "movimento residual" — interno, exclusivo da nossa mente —, enquanto a *sensação* se efetiva por meio dos órgãos sensoriais. A sensação é entendida como um movimento interno do corpo que, conforme o princípio do movimento, tende a persistir, originando a *imaginação*. Nesse processo, a *sensação* exige a presença do objeto que a causa: se o objeto não estiver mais presente, ou quando está distante dos órgãos dos sentidos, de modo que não podemos mais percebê-lo, a *sensação* cessa e restará em nossa mente um "resíduo de movimento". Surge então a *imaginação*, como um resíduo em nossa mente do que se consolidou acerca de um objeto percebido pelos órgãos dos sentidos.

> Esta *sensação diminuída*, quando queremos exprimir a própria coisa (isto é, a própria *ilusão*), denomina-se *imaginação* como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*. Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes (Hobbes, 1974, p. 16).

Hobbes sustenta que há uma identidade essencial entre *imaginação* e *memória*, pois significam a mesma coisa, diferenciando-se apenas pelo contexto referencial. Conforme explicita o autor: "imaginação e a memória são uma e a mesma coisa" (Hobbes, 1974, p. 16), pois possuem um fundamento comum: ambas são definidas como "resíduos do movimento sensorial" que continuam em nossa mente após o contato com o objeto. A definição da *imaginação* como *memória* segue uma classificação mecanicista, correspondendo a continuidade do movimento (inércia) conforme propõe a Filosofia natural hobbesiana. Além disso, não há distinção ontológica entre ambas — rejeitando-se, por exemplo, a ideia de que a imaginação seria uma faculdade positiva capaz de criar coisas jamais vistas.

A imaginação é o movimento que posteriormente vai auxiliar as paixões, como é o caso da vontade, pois a imaginação é a origem desses movimentos internos denominados paixões. Nas palavras de Maria Isabel Limongi: "a imaginação é a

primeira origem interna de todos os movimentos voluntários" (Limongi, 2009, p. 56). Esses movimentos serão descritos a seguir.

3 Movimento vital, movimento voluntário e conatus

Pretendemos demonstrar aqui que a descrição das paixões humanas é influenciada pelo mecanicismo. No capítulo VI do *Leviatã* — intitulado "*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime*" —, Hobbes apresenta argumentos que podem sustentar essa análise. Notavelmente, o próprio título incorpora conceitos provenientes do mecanicismo ao designar as paixões como "*movimentos voluntários*" respeitando ou em conformidade com aquela dicotomia fundamental do mecanicismo moderno: corpos e movimentos. Nesse esquema, as paixões enquadram-se na segunda categoria, uma vez que são compreendidas pelo autor como movimentos internos do nosso organismo.

As paixões em Hobbes não equivalem ao discurso mental, ou uma operação discursiva desenvolvida pela mente. Sendo assim, não é a mente que irá definir o objeto de desejo. A nossa mente ou o discurso mental diferencia-se radicalmente das paixões, pois são de naturezas distintas. O discurso mental, tratado por Hobbes no capítulo III do *Leviatã* (*Da consequência ou cadeia de imaginações*), é constituído resumidamente pela procura ou a capacidade de buscar compreender como se sucede a relação entre causa e efeito, seja buscando uma causa a partir de um efeito ou o contrário, buscando um efeito a partir de uma causa conhecida sem a utilização da nomeação (Hobbes, 1974, p. 21).

Tendo em vista que as paixões diferenciam-se do discurso racional, analisamos agora o capítulo VI do *Leviatã*, onde Hobbes estabelece uma distinção entre dois tipos de movimentos internos: o movimento vital e o movimento voluntário. O autor descreve o primeiro como o tipo de movimento que ocorre sem a necessidade da interferência da imaginação, ligado à nossa sobrevivência, o qual perpetua-se ao longo da vida. Já o segundo — denominado paixões ou *movimentos voluntários* — caracteriza-se pela influência da imaginação, pois depende dela: todos os atos deliberados recorrem a ela para orientar as ações (Hobbes, 1974, p. 36).

Nesse sentido, é evidente que o movimento vital diferencia-se diretamente do voluntário. O primeiro se dá de maneira involuntária e automática, inicia com o

nascimento e só cessa com a morte, independe tanto da imaginação quanto da sensação. Os exemplos utilizados pelo autor para elucidá-lo são a circulação do sangue, a respiração e a digestão. No caso do segundo, que é denominado como voluntário porque é controlado, leva em consideração as informações fornecidas pela imaginação e origina-se inicialmente na sensação — pode ser iniciado ou interrompido. Os exemplos utilizados pelo autor para designar esse tipo de movimento são ações como falar, andar, dentre outras ações consideradas “deliberadas”.

É salutar destacar a importância da função do coração no que diz respeito às paixões, já que são um tipo de movimento que não cessa no cérebro. Nesse sentido, são impulsos que se originam externamente (sensação), passam pelo cérebro (imaginação), e podem ou não afetar o movimento vital. Isso poderia explicar o porquê algumas experiências provenientes das sensações interferem em nosso organismo, desenvolvendo reações físicas por vezes negativas. Um exemplo disso seria quando estamos atravessando a rua utilizando a faixa destinada para pedestres e um motorista desatento só percebe a nossa presença na via quando está muito próximo. Mesmo que o motorista consiga evitar uma colisão, a nossa sensação ao perceber o carro se aproximando em alta velocidade (com as luzes refletidas na lataria do veículo chegando até os nossos olhos, constituindo um movimento físico), gera um impulso nervoso em nosso cérebro, impulso que continua seu movimento em direção ao nosso coração causando algumas alterações físicas, como a aceleração cardíaca, alteração do fluxo sanguíneo, sudorese nas mãos e tremulação nas pernas. Sendo assim, todas essas reações físicas em nosso corpo constituem o resultado emocional de uma experiência vivida, nesse caso o medo — que é uma paixão — de uma possível colisão. Isso desencadeia uma desordem nos movimentos vitais, ou seja, as paixões podem interferir no movimento vital.

As paixões iniciam-se em um momento específico em nosso corpo. Esse início da paixão é denominado pelo autor como um *esforço*, um *ímpeto*, ou *conatus*. Trata-se de um movimento que embora imperceptível constitui-se como uma reação àquelas experiências vividas. Em primeira instância, o esforço levará em consideração todas as sensações que foram armazenadas pelo nosso cérebro e constituem nossa imaginação para um princípio do movimento interno denominado *conatus*. Nesse sentido, as paixões consultam as nossas imaginações para a partir delas direcionar uma reação, e esse início de reação é denominado *esforço*.

> E embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço (Hobbes, 1974, p. 36).

Segundo Hobbes, qualquer movimento voluntário inicia-se com o *conatus*. O conceito de *conatus* é compreendido pelo autor como sendo um pequeno impulso, pequeno esforço inicial, ou ímpeto que manifesta-se nas ações visíveis do homem. Além disso, "o conatus é uma qualidade de um corpo em movimento" (Limongi, 2009, p. 52). Em suma, *conatus* é a causa dos movimentos denominados paixões, sendo elas de dois tipos: *desejo* e *aversão*. Sendo assim, se as paixões são movimento e o seu início se dá por meio de outro movimento, é notável uma definição que tem como base o princípio do movimento.

Além disso, tal conceito é de elevada importância para a compreensão das paixões humanas presentes na filosofia hobbesiana, pois repousa na ideia de que não há uma teleologia nas ações humanas — novamente podemos perceber a ocorrência de um padrão que se apresenta no pensamento de Hobbes, nesse caso em específico a definição de homem hobbesiano se coloca como contraponto à tese teleológica aristotélica, reforçando a concepção de que não há um *telos* em nossas ações, mas elas são determinadas pela forma como somos afetados (movimentos) pelos corpos exteriores a nós.

Pode-se inferir que a proposição hobbesiana de que os movimentos internos, paixões, se iniciam por meio de uma descrição puramente materialista da realidade pode ser uma tendência de refutar a tese aristotélica. Nesse sentido, a tese defendida por Hobbes de que tudo que há é movimento (mesmo que o movimento seja ínfimo ou imperceptível) serve como base para sustentar a concepção ontológica de que o movimento é movimento atual, ou seja, movimento em *ato*, no presente, restringindo a noção de que a realidade seja determinada por uma esfera metafísica como, por exemplo, o conceito de *potência*. Sendo assim, não há em Hobbes uma característica metafísica que determina o movimento, não há uma essência intrínseca ao objeto que o determinaria de uma maneira ou de outra. O mesmo acontece com as paixões, pois nelas, por mais que os movimentos internos sejam imperceptíveis, isso não significa que esses movimentos são definidos por alguma substância imaterial.

O conceito de *conatus* é compreendido como um movimento originário de todos os nossos movimentos voluntários (se todas as coisas são causadas pelo movimento, então o próprio movimento tem como causa outro movimento), ou seja, "[...] desejo, o apetite, a benevolência, a esperança, o medo etc. – são movimentos da mente" (Frateschi, 2008, p. 51). Portanto, o *conatus* é causado por outros movimentos e como uma característica do próprio movimento ele tende a perpetuar-se, dando início a outros movimentos, as paixões humanas.

3.1 Movimento voluntário, deliberação e sua relação com a Filosofia Natural

Hobbes apresenta uma concepção sobre os movimentos voluntários diferente dos movimentos animais. De acordo com o autor, os movimentos voluntários são todos aqueles que necessitam de auxílio da imaginação para se efetivarem, ou seja, são aqueles movimentos que são constituídos anteriormente na mente por meio da imaginação. Vale salientar aqui que o movimento voluntário só é possível devido ao princípio da continuidade dos movimentos iniciados na sensação e imaginação. Sendo assim, quando o autor defende que é a imaginação, um movimento mecânico que origina a nossa voluntariedade, destaca que ela serve de base para o processo deliberativo. Nas próprias palavras do autor:

> Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (Hobbes, 1974, p. 41).

O movimento voluntário se desenvolve em nós por meio de uma continuidade de movimento que é resultado de outros movimentos anteriores. Nesse sentido, o movimento uma vez iniciado tende a dar continuidade a não ser que algo o impossibilite, como por exemplo um outro movimento, uma outra percepção, ou ainda, uma imaginação mais forte que a primeira. Nesse sentido, apresenta-se aqui novamente a concepção do estabelecimento de uma relação causal presente nas definições dos conceitos apresentados, pois a noção de que os movimentos

voluntários são causados por outros movimentos anteriores serve como descrição dessa concepção.

De acordo com Hobbes, qualquer movimento voluntário, que são aqui apresentados como paixões, tem como origem o *conatus.* Nesse sentido, as paixões são compreendidas como um movimento voluntário interior e a continuidade desse movimento se desenvolve de duas maneiras: ou o movimento direciona-se ao objeto que o causa ou tende a afastar-se do objeto causador. O primeiro é denominado desejo e o segundo é denominado aversão. “O apetite e a aversão dependem de uma experiência, isto é, de um encadeamento de imagens ou fantasmas, que, postos em relação, determinam um modo de conceber os objetos, em que se inclui uma expectativa de prazer ou desprazer” (Limongi, 2009, p. 70). Nas próprias palavras do autor:

> Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite ou desejo*, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome e a sede*. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*. As palavras *apetite e aversão* vem do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afastamento (Hobbes, 1974, p. 36).

Apresenta-se em Hobbes uma concepção mecanicista das paixões humanas, pois ao tratar dos movimentos voluntários o autor toma como base uma descrição psíquica (as paixões humanas) por meio de uma descrição fisiológica e puramente física. Compreende-se que elas são um deleite do nosso coração, um movimento que tem como causa inicial a sensação e a imaginação. Nesse sentido, as paixões humanas constituem-se como movimentos, impulsos anteriores a racionalidade. Portanto, deliberar constitui-se por meio de um processo, um impulso em direção a ou de afastamento. Desse modo, as paixões, enquanto movimentos em nós, “podem ser compreendidas à luz das leis mecânicas da natureza” (Frateschi, 2008, p. 70).

A respeito da influência da imaginação no processo de instituição de um desejo, analisemos o seguinte exemplo: em uma situação hipotética supomos um viajante solitário no deserto. O indivíduo em questão se encontra em uma situação de desidratação devido a alta temperatura e a sudorese extrema. Nessa situação específica, é provável que o indivíduo deseje um copo de água fresca. Essa imaginação se dá como forma de retomar os “fantasmas”, as imagens mentais daquele líquido, estimulando um movimento específico, o desejo. Constitui-se, dessa

forma, a influência da imaginação nas paixões no sentido de que a imaginação constitui um estímulo, incitando o viajante a continuar o seu caminho, mas com o desejo direcionado a busca por água, uma vez que compreende por meio de imagens passadas que quando se encontrava em situação semelhante a hidratação se deu por meio do consumo da água.

Já no que diz respeito a influência da imaginação na instituição de uma aversão, pensemos na hipótese de uma criança que já se queimou uma vez em uma fogueira. Dada essa experiência traumática anterior, ela possui em sua mente a imagem de que o fogo representa perigo. Nesse sentido, as experiências posteriores desta criança serão condicionadas pelo vivenciado anteriormente, no caso, tomando como base as imagens mentais, as imaginações. Caso essa criança um dia tenha contato visual com uma vela acesa, automaticamente após perceber as chamas da vela estabeleceria uma analogia com as imaginações passadas e buscaria afastar-se da vela. Assim como nos desejos, as aversões também são influenciadas pelas nossas imaginações anteriores.

O posicionamento adotado por Hobbes para definir as paixões humanas pode ser classificado por meio de um reducionismo à perspectiva materialista. Nesse sentido, o autor adota tal perspectiva ao sustentar uma descrição que desconsidera diversos fatores complexos que podem ser relacionados ao comportamento humano. As paixões humanas, que por si próprias são fenômenos complexos, são explicadas pelo autor levando em consideração a redução de uma análise mais complexa, no sentido de que seriam explicáveis levando em consideração conceitos simples dados pelas leis mecânicas.

O tema das paixões humanas em Hobbes repousa em uma conexão entre dois temas de sua teoria, a Filosofia Natural e a Filosofia Política. Por um lado, é perceptível que há na descrição das paixões em Hobbes uma influência direta da sua Filosofia Natural, principalmente no que diz respeito ao mecanicismo e à noção de causalidade. Por outro lado, há uma relação direta com a Filosofia Política como, por exemplo, a instituição do Estado.

As nossas paixões, os nossos afetos, ou como Hobbes prefere, os nossos *movimentos internos* são importantíssimos não somente para a definição de homem hobbesiano, mas também para a Filosofia Política. Essa importância está no fato de que a paixão exerce um dos papéis mais nobres, pois é a responsável pela atribuição

de valor aos objetos, e porque seria a análise das paixões humanas que levaria à justificativa para a instituição do Estado. De certo modo, as paixões, quando levadas em consideração um contexto específico, justificariam a sua instituição.

> Desta ciência das paixões ou, se não dela, pelo menos da experiência das paixões se retiram, por sua vez, os princípios da ciência civil [...]. Assim, não somente é possível localizar um conjunto de textos que corresponderiam ao que se poderia chamar teoria hobbesiana das paixões, como a tal teoria é reservado um dos lugares mais nobres do sistema: o dos princípios da ciência política, da qual Hobbes se pretende o primeiro a expor os fundamentos (Limongi, 2009, p. 62).

Em conformidade ao apresentado no parágrafo anterior, as paixões constituem o papel de julgar ou categorizar os objetos, classificando-os de acordo com a experiência vivida. Nesse sentido, ao tentar propor uma explicação materialista e mecanicista para as paixões humanas, Hobbes acaba por subjetivar a experiência dos objetos. Não há uma classificação — como defendem autores morais — que tornam alguns objetos bons ou maus, o que ocorre é uma descrição subjetiva, mediada pelas paixões. Sendo assim, são as paixões que irão determinar em cada sujeito, a partir de sua experiência vivida, o que é bom ou mau, certo ou errado, aceitável ou repugnável.

A deliberação ocorre, segundo Hobbes, mediante o conflito entre paixões, medo e aversão. Nesse sentido, a paixão que estiver predominando irá condicionar a nossa vontade[1]. O processo de deliberação não é compreendido pelo autor como sendo resultado de uma atividade racional. Esse processo se efetiva e acontece tomando como base a definição do conceito de vontade, ela não é compreendida pelo autor como uma faculdade da razão ou resultado da atuação dela. Sendo assim, a definição da deliberação em Hobbes toma como base novamente uma concepção mecanicista, pois é definida também como um movimento interno. Ou como afirma o próprio autor no *Leviatã:*

> Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la;

[1] Vale destacar aqui a própria definição de vontade como uma paixão, nas palavras do autor “Na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*, o ato (não a faculdade) de *querer*” (Hobbes, 1974, p. 41).

> todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (Hobbes, 1974, p. 41).

É evidente que, ao definir a deliberação, o autor toma como fundamento uma concepção totalmente materialista e também mecanicista. Nesse sentido, é importante destacar que a deliberação se dá por meio de um processo mecânico, o qual leva em consideração possíveis benefícios ou prejuízos de uma determinada ação. Portanto, é a partir da análise dessas possíveis consequências que se constitui o processo de deliberação.

Outra situação possível é quando temos medo, e ao mesmo tempo esperança de um benefício futuro, ambos relacionados ao mesmo objeto e ocorrendo concomitantemente. Tomando como base esse exemplo, o processo deliberativo se institui por meio de um procedimento interno, pois ocorre única e exclusivamente como resultado do conflito entre as nossas paixões. Sendo assim, a deliberação consiste em uma oscilação entre as paixões que determinarão a nossa ação.

Uma definição semelhante é reforçada pelo autor no *Questions*:

> Que a deliberação é comum aos homens e às bestas, visto que é apetite alternado e não raciocínio, e que o último ato ou apetite nessa alternância e que é imediatamente seguida pela ação é a única vontade que pode ser observada pelos outros e a única que torna voluntária uma ação em julgamento público (Hobbes, 2022, p. 505).

Ao definir a sua concepção de deliberação, Hobbes adota uma perspectiva empirista, pois recusa a interferência da razão na tomada de decisão mediante o processo deliberativo. Essa definição da deliberação enquanto movimento que se estabelece por meio do conflito entre as paixões — desejo e aversão — afasta-se da tese do livre arbítrio. Ainda sobre o processo da deliberação, é importante destacar que a vontade humana é compreendida pelo autor como sendo uma paixão. Sendo assim, se a vontade é uma paixão, não há a possibilidade de que tenha como características essenciais a capacidade de se autodeterminar ou que seja livre.

Hobbes foi inovador quando definiu o conceito de vontade diferente do que comumente a maioria dos autores propunha — como exemplo a concepção de Santo

Agostinho[2]. Para o autor do *Leviatã*, a vontade constitui-se por ser a última paixão anterior à ação no processo de deliberação — que é um processo mecânico.

> Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) de querer. [...] A definição da vontade vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um ato voluntário é aquele que deriva da vontade, e nenhum outro. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, neste caso a definição será a mesma que aqui apresentei. Portanto, a vontade é o último apetite na deliberação (Hobbes, 1974, p. 41-42).

A definição de vontade como um ato concreto, um movimento, uma paixão recusa a possibilidade de uma definição mais abstrata. O que Hobbes atenua com essa definição é, por um lado, o seu compromisso com o materialismo e o mecanicismo, e, por outro, a recusa às teses defendidas pela escolástica, especificamente quando o autor afirma que "A definição da vontade vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável" (Hobbes, 1974, p. 41).

Um argumento importante que deve ser ressaltado no que diz respeito ao segundo ponto tratado anteriormente é a definição hobbesiana de que a vontade se constitui como um apetite. Sendo um apetite, não poderia receber o rótulo de apetite racional, pois não faria sentido tal definição. Além disso, não poderíamos classificar a vontade como uma faculdade racional, pois se fizermos uma análise de consciência rápida, perceberemos que agimos voluntariamente contra a nossa razão — fazendo coisas que sabemos que irão nos trazer um prejuízo a longo prazo.

4 Liberdade Corpórea

Ao definir a vontade como uma paixão, Hobbes não quer afirmar que o homem não delibera. Contudo, para o autor, a deliberação se estabelece por meio de um processo desenvolvido de maneira mecânica. Conforme abordado anteriormente, a deliberação constitui-se por meio de um conflito entre as paixões humanas. A própria vontade é compreendida aqui como sendo uma paixão, pois se origina em nosso

[2] O bispo de Hipona é reconhecido por sustentar a defesa da vontade como sendo uma capacidade intelectual humana. Livre-arbítrio significa liberdade de arbitrar, liberdade da vontade. Sendo assim, o homem possui a capacidade intelectiva para escolher entre o bem ou o mal. Visão que é reforçada pelo filósofo em obras como *Sobre a graça e o livre-arbítrio* escrito por volta de 426 d.C ou 427 d.C e na obra *Confissões* escrita por volta de 397 d.C e 400 d.C.

coração, e não uma faculdade da razão. A liberdade em Hobbes constitui-se levando com consideração a sua Filosofia Natural, ou seja, a liberdade será definida pelo autor levando em consideração a proposição de que a mesma se adeque aos critérios estabelecidos pelo mecanicismo. Sendo assim, há no pensamento do autor uma adequação do conceito de liberdade a uma proposta materialista e física.

Adentraremos agora na definição de liberdade apresentada por Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã*, que recebe o título "*Da liberdade dos súditos*", o qual está inserido na segunda parte do livro intitulada *Do Estado*. O autor se propõe a apresentar a definição de liberdade, mas também relacioná-la a sua aplicabilidade na vida política. Sendo assim, vale destacar que a definição do conceito de liberdade apresentada pelo autor, assim como a sua Filosofia Natural e a definição de homem — analisadas anteriormente — recebem direta influência do contexto científico moderno.

Acerca do conceito de liberdade, é necessário destacar a definição apresentada no primeiro parágrafo do capítulo XXI:

> Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além (Hobbes, 1974, p. 133).

A citação em questão apresenta a conhecida definição de liberdade defendida por Hobbes, ou seja, o seu significado. Essa definição reforça a tese de que o autor adota uma postura materialista, pois define o conceito de liberdade tomando como base uma concepção física, distanciando-se de uma proposta moral ou até mesmo metafísica para fundamentar a liberdade.

Além disso, é importante destacar que a comparação que o autor desenvolve definindo a liberdade enquanto um movimento, ou continuidade de um movimento, não se restringe somente aos seres humanos, pois pode-se aplicar aos animais e também aos seres inanimados.

Ao afirmar que a liberdade não se aplica somente aos seres humanos, mas também às criaturas irracionais ou até mesmo inanimadas, Hobbes conduz o conceito de liberdade a uma universalização. Nesse sentido, recusa a possibilidade de uma definição metafísica para o termo que sustenta a noção de que a liberdade seria um

atributo exclusivo de seres racionais. Com base nisso, podemos afirmar que tanto um homem quanto um cavalo possuem liberdade, desde que não haja barreiras externas aos seus movimentos.

A liberdade constitui-se, portanto, como um conceito que leva em consideração o meio, ou seja, sou livre à medida que não encontro impedimentos para a continuidade do movimento. Sendo assim, a definição apresentada pelo autor recusa a possibilidade de compreender a liberdade como uma capacidade do indivíduo autodeterminar a sua vontade, pois a liberdade repousa no meio, no movimento de um corpo em contato com os demais corpos, sem que seja impedido para tal. No que se refere a impedimentos internos[3], ou a falta de capacidade individual para efetivar a ação, Hobbes a irá nomear como "falta de poder" e não como ausência de liberdade, como afirma no trecho: "Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença" (Hobbes, 1974, p. 133).

Essa definição terá implicações políticas[4], principalmente a recusa da liberdade da vontade, pois, Hobbes foi inovador ao definir a liberdade em conformidade com o movimento. Nesse sentido, não se compreende um sujeito livre como aquele ser que

[3] Vale destacar aqui dois pontos importantes: o primeiro é o de que a nossa interpretação toma como base principalmente as afirmações de Hobbes elaboradas no *Leviatã*. O segundo é o de que de acordo com Skinner o conceito de liberdade em Hobbes passou por uma reformulação extrema quando comparamos os seus escritos. Provavelmente isso se deve pelo contexto histórico em que o autor estava inserido. Como aponta o historiador, o filósofo: "Com a introdução dessa nova definição, Hobbes não só altera como contradiz sua linha anterior de pensamento. Quando, em Do cidadão, definirá o conceito de liberdade, havia argumentado que a liberdade humana pode ser tirada quer por impedimentos absolutos que nos impossibilitam exercitar nosso poder à vontade, quer, também, por impedimentos arbitrários que inibem a própria vontade. Mas no Leviatã o conceito de um impedimento arbitrário é silenciosamente abandonado" (Skinner, 2008, p. 126). O principal aspecto apontado por Skinner nesse trecho é o fato do autor adotar no *Leviatã* uma concepção de liberdade como continuidade do movimento, ou ausência de impedimentos externos que desconsideram os obstáculos internos como classificação de impedimentos quando relacionados à liberdade. Nesse sentido, a argumentação do autor pode ter passado por uma "evolução conceitual" no sentido de que há um intervalo de tempo de 11 anos da publicação do *Leviatã* quando comparados a publicação *Dos Elementos*. Além disso, o Próprio Hobbes afirmou que reviu a definição do conceito de liberdade uma última vez na obra *Questions,* eliminando as limitações intrínsecas ao próprio indivíduo (Skinner, 2008, p. 127).

[4] Uma implicação principal é a defesa de um estado com poder absoluto. A definição do conceito de liberdade elaborado por Hobbes quando aplicada ao contexto político compreende que a liberdade dos cidadãos se efetiva por meio do silêncio da lei, ou seja, o súdito tem liberdade à medida em que a lei não legisla sobre aquele assunto. Quando comparada a definição apresentada por Rousseau, a liberdade definida por Hobbes foi de certo modo limitada a determinações obedientes. Enquanto em Rousseau o súdito é obediente somente a si mesmo (liberdade positiva), em Hobbes deve ser obediente ao soberano e naquelas coisas que o soberano não determina tem-se a liberdade para deliberar (liberdade negativa).

é dotado da capacidade de escolher entre agir de maneira “x” ou “y”, pois afinal de contas, nossa vontade é determinada pelas paixões antecessoras, e se é determinada não delibera, no sentido de que conseguimos escolher racionalmente como agir. Sendo assim, se não faz sentido para Hobbes defender a liberdade da deliberação, então resta a concepção de que a liberdade deve consistir em um instante posterior à deliberação.

A definição apresentada pelo autor articula o que há de mais popular entre os intelectuais da época: o mecanicismo. Além do mais, Hobbes acaba por aproximar a física da política, no sentido de que a liberdade é compreendida tendo como origem não as supostas faculdades racionais ou da alma, mas simplesmente pela restrição dada pelos impedimentos externos. Acerca da recusa da liberdade da vontade (livre-arbítrio), Hobbes aponta no segundo parágrafo do mesmo capítulo que:

> Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.* Mas sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. [...] Por último, do uso da expressão *livre arbítrio* não é possível inferir qualquer liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer (Hobbes, 1974, p. 133).

Esse trecho exemplifica claramente a recusa de Hobbes à tese sobre a liberdade da vontade, reforçando a tese mecanicista. Além disso, sustenta a noção de que a liberdade do homem constitui-se por meio daquela condição em que a ação não encontra impedimentos para ser efetivada. Da mesma forma temos o princípio do movimento, dado pelo mecanicismo moderno, que considera que o movimento de um corpo se efetiva mediante a possibilidade de que esse corpo não encontre um outro corpo que imponha a ele um obstáculo, impossibilitando a continuidade do movimento.

Hobbes aponta que a liberdade é uma qualidade restrita a corpos, no sentido de que somente seria possível afirmar que um corpo estando em movimento pode ser classificado como livre. Nesse sentido, a vontade, como alguns afirmam, não poderia receber a classificação de livre, pois não se trata de um corpo, mas de um movimento interno. Utilizar o conceito de liberdade aplicado à vontade para classificá-la seria, segundo o autor, um “abuso de linguagem”, tendo em vista a própria definição do termo.

A tese hobbesiana, por um lado, apresenta uma recusa à tese da liberdade da vontade e, por outro, uma defesa da liberdade do homem. Nesse sentido, Hobbes se opõe diretamente à defesa da autonomia da racionalidade, pois segundo ele a vontade consiste em um apetite humano, e se é um apetite, é um movimento determinado pela causalidade. Sendo assim, são inconcebíveis ações contra a vontade.

Referências

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. A liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau. **Argumentos Revista de Filosofia,** Fortaleza, ano 4, n. 8, p. 20-33, 2012.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Isaiah Berlin e os dois conceitos de liberdade. **Ethic@,** Florianópolis, v. 22, n. 2, 420-442. out./2023.

BERLIN, Isaiah. **Cuatro ensayos sobre la libertad.** Madrid: Alianza Editorial, 1988.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus 1991.

BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. **Breve história da ciência moderna.** Volume 2: das máquinas do mundo ao universo-máquina. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BRONDANI, Clóvis. **Direito à Resistência na Filosofia de Thomas Hobbes.** 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

BUENO, Marcelo Martins. **A Gênese do conceito de liberdade no pensamento de Thomas Hobbes.** 2009. 186 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BUENO, Marcelo Martins. Medo e liberdade no Pensamento de Thomas Hobbes. **Revista Primus Vitam,** São Paulo, ano 1, n. 1, p. 1-11, 2010.

DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira. **Sentidos de liberdade em Hobbes.** 2015. 266 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

FOISNEAU, Luc. Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes. Tradução de Celi Hirata. **Dois Pontos,** Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-12, nov./2019.

FRATESCHI, Yara. **A física da política:** Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

FRATESCHI, Yara. Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes. **Discurso**, São Paulo, n. 44, p. 55-78, 2014.

FRATESCHI, Yara. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. **Caderno de História e Filosofia da Ciência,** Campinas, série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2005.

FOISNEAU, Luc. Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes. **Doispontos,** Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-12, nov./2019.

GABOARDI, Ediovani Antônio. Hobbes: o mecanicismo na política. **Guairacá - Revista de Filosofia,** Guarapuava, v. 27, n. 1, p. 101-121, 2020.

HIRATA, Celi. **Leibniz e Hobbes:** causalidade e princípio de razão suficiente. 2012. 232 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

HIRATA, Celi. A causalidade em Hobbes: necessidade e inteligibilidade. **Cadernos Espinosanos,** São Paulo, n. 23, p. 33–58, 2010.

HOBBES, Thomas. **Do corpo**. Parte I. Tradução de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

HOBBES, Thomas. **Leviatã.** Tradução de J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBBES, Thomas. **O cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, Thomas. **Tratado sobre el Cuerpo**. Madrid: Editora Trotta, 2000.

JESSEPH, Douglas. Hobbes e o método da ciência natural. *In*: SORELL, Tom (Org). **Hobbes**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. p. 115-138.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel. **O Homem Excêntrico:** paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** São Paulo: Nova Cultura, 1987.

PATY, Michel. A gênese da causalidade física. **Scientiae Studia,** São Paulo, v. 2, n. 1, p. 9-32, 2004.

SILVA, Delmo Mattos da. **O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes.** São Luís: EDUFMA, 2023.

SILVA, Delmo Mattos da; RAMOS, Edith. O sentido da Concepção de Liberdade no Âmbito do Absolutismo Político de Hobbes. **Philósophos**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 81-124, jul./dez. 2017.

SILVA, H. A. **As paixões humanas em Thomas Hobbes:** entre a ciência e a moral, o medo e a esperança. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2009.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. Autoridade e representação política sob o prisma antropocêntrico do moderno mecanicismo de Thomas Hobbes. **Revista Reflexões,** Fortaleza, ano 6, n. 10, p. 41-66, jan./jun. 2017.

SORELL, Tom (Org.). **Hobbes.** Aparecida: Ideias e Letras, 2011.

SORELL, Tom. O esquema das ciências em Hobbes. *In*: SORELL, Tom (Org). **Hobbes.** Aparecida: Ideias & Letras, 2011. p. 67-86.

SOUZA, Maria Eliane Rosa de. O legado da ciência de Galileu para a teoria de Thomas Hobbes. **História Revista,** Goiânia, v. 9, n. 2, p. 253-270, jul./dez. 2004.

SOUZA, Maria Eliane Rosa de. **Thomas Hobbes:** do movimento físico à fundação do Estado. 2008. 221 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

Recebido: 17/03/2026
Aprovado: 01/09/2026

Atenção: um antídoto a desumanização no pensamento de Simone Weil

CC BY

Maria Vanderlane de Araújo*

RESUMO

O presente artigo propõe uma reflexão do tema central da filosofia de Simone Weil (1909–1943): a atenção. No cerne de sua reflexão filosófica e de sua prática de vida, o conceito de atenção (*l'attention*) desponta como o eixo organizador de seu olhar sobre o mundo, transcendendo a mera concentração técnica para alcançar dimensões metafísicas, epistemológicas e éticas. A análise do conceito de atenção na obra de Weil terá especial enfoque no ensaio "Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus", investigando como essa categoria opera como uma virtude ética e um antídoto contra a desumanização e o esvaziamento da alma. A partir de uma abordagem exploratória e analítica de cunho bibliográfico, examina-se a etimologia do termo a partir da análise de Mary G. Dietz, correlacionando o termo francês da atenção (*l'attention*) e espera (*attente*), além de investigar a articulação conceitual entre a atenção e a categoria de *Malheur* (infortúnio). A atenção em Weil é um "esforço negativo" e passivo que não prescinde da vontade, mas consiste em suspender o pensamento para deixá-lo vazio, imóvel e penetrável pelo objeto em sua verdade nua.

Palavras-chave: Simone Weil. Atenção. Infortúnio (Malheur).

Attention: an antidote to dehumanization in the thought of Simone Weil

ABSTRACT

This article proposes a reflection on the central theme of Simone Weil's (1909–1943) philosophy: attention. At the core of her philosophical reflection and life practice, the concept of "attention" (*l'attention*) emerges as the organizing axis of her worldview, transcending mere technical concentration to reach metaphysical, epistemological, and ethical dimensions. The analysis of the concept of attention in Weil's work will focus particularly on the essay "Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God," investigating how this category operates as an ethical virtue and an antidote to dehumanization and the emptying of the soul. Drawing from a bibliographical, exploratory, and analytical approach, this study examines the etymology of the term based on Mary G. Dietz's analysis, correlating the French words for attention (*l'attention*) and waiting (*attente*), while also investigating the conceptual articulation between attention and the category of *Malheur* (affliction). *Attention* in Weil is a passive and "negative effort" that does not dispense with the will, but rather consists of suspending thought to leave it empty, motionless, and open to being penetrated by the object in its naked truth.

Keywords: Simone Weil. Attention. Affliction (Malheur).

* Mestranda no Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: vanderlane.araujo@aluno.uece.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1162821252458199. Orcid: https://orcid.org/0009-0003-8805-1581.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Introdução

Simone Weil (1909–1934) tem despertado grande interesse na pesquisa acadêmica nos últimos anos. Alguns são despertados pela sua filosofia, outros por sua critica social e política e outros ainda pela dimensão espiritual dos seus textos. Há também quem se aproxime de sua obra por causa de sua vida radical e inquieta. Mas, quando adentramos no coração de sua reflexão, percebemos logo que há uma palavra que organiza grande parte de seu olhar sobre o mundo: a *atenção*. Esse termo pode parecer simples à primeira vista. No uso comum, a *atenção* costuma significar voltar-se para algo correspondente, vigilância ou concentração. No entanto, lançar o olhar para a *atenção* no pensamento de Simone Weil se torna um desafio, já que envolve questões metafísicas e epistemológicas. A *atenção*, para a filósofa, não é uma técnica neutra, envolve o conhecimento, a ética, a política, a vida espiritual, a espera.

Embora presente desde os primeiros escritos, a *atenção* (*l'attention*) atingiu uma significativa expressão teórica em seu ensaio "Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus"[1]. Descreve a atenção como um "esforço negativo" que implica em suspender o pensamento, deixando-o disponível e pronto para ser penetrado pelo objeto (2019, p. 81). A *atenção* não é dirigida pela vontade, mas por um tipo particular de desejo sem objeto. "Ou, mais exatamente, ao consentimento" (2025, p. 193).

A atenção requer um esvaziamento de si, um desapego do "eu" para combater o "mal" interior e renunciar ao egoísmo consumista que inviabiliza uma ética impessoal indispensável para a identificação do *malheureux* (infeliz). Diferente do sofrimento físico comum, o infortúnio é uma violência estrutural e sistêmica que provoca o desenraizamento e a mutilação irreversível da alma de forma análoga à escravidão. Como o infeliz necessita essencialmente de seres capazes de prestar-lhe atenção, tal ato revela-se como algo difícil que exige um olhar atento e despojado de si. No texto a seguir, vamos apresentar a prática da atenção, a "forma mais pura de generosidade e de amor" e como opera uma transformação interior que descentraliza o "eu" para acolher a realidade do outro, funcionando como um elo ético-político e humanizador

[1] Ensaio enviado ao Padre Joseph-Marie Perrin, em 16 de abril de 1942. Disponível em *Espera de Deus* (Weil, 2019, p. 75).

capaz de restituir a dignidade e reconhecer a existência dos sujeitos esmagados pelo infortúnio e pela invisibilidade social.

Simone Weil: uma vida feita de atenção

A confluência entre a vida e o pensamento de Simone Weil é impressionante. Qualquer pessoa que se aventure a estudar Weil, importante filósofa francesa do século XX, aclamada por Albert Camus, admirador do seu pensamento, como "o único grande espírito do nosso tempo" deve ater-se em sua biografia. Sua obra não pode ser reduzida a sua vida, mas sua vida fornece pistas significativas para compreender a originalidade do seu pensamento. Grande parte dos seus escritos se completa e se compreende a partir de sua vida.

Weil foi ao mesmo tempo, professora, operária, militante política, pensadora social e considerada mística por alguns estudiosos. Traçar seu perfil, portanto, talvez seja uma tarefa "desesperada" como afirma sua amiga e biógrafa Simone Pétrement[2] (1997, p. 11), não somente pelo fato de ter sido muitas coisas, mas por seu pensamento marcante, único e radical, e pela sua insistente confluência entre vida e reflexão filosófica. Para a pensadora "não há relação filosófica sem uma transformação essencial na sensibilidade e na prática da vida" (1957, p. 20).

A condição dramática do período de sua existência marca a sua filosofia: ascensão de regimes totalitários, a Guerra Civil Espanhola e a Segunda Guerra Mundial.

Simone Weil nasceu em Paris, em 3 de fevereiro de 1909. Não recebeu educação religiosa, conforme escreve: "Fui criada por meus pais e meu irmão em completo agnosticismo" (2019, p. 65). Um dos traços dominantes de sua infância foi um amor compassivo pelos desafortunados: ela tinha cerca de cinco anos quando a guerra de 1914 e o apadrinhamento de um soldado a introduziram na pobreza. Ela se propôs a renunciar o açúcar para enviar tudo aos que sofriam na frente de batalha (Petrement, 1997, p. 31). A compaixão, foi sem dúvida, um dos traços dominantes de sua vida.

[2] A obra de Simone Pétrement *La vie de Simone Weil* oferece um conhecimento detalhado da vida e obra de Weil. Para esse texto fazemos referência na sua edição espanhola: *Vida de Simone Weil.* Madrid: Trotta, 1997.

Weil abordou questões que foram para além do seu tempo e sentia-se livre para questionar termos como “verdade”, “justiça”, “belo”, “alma”, “sofrimento”, “mundo”, “sagrado”, “pessoa” e “Deus”. De fato, a lista de temas parece interminável. Essa pluralidade, ou melhor, a complexidade dos seus escritos deve-se principalmente a sua incessante busca pela verdade, buscada ao longo de sua vida. Desejava encontrar a verdade em todos os domínios que lhe eram importantes e tentava constantemente incorporá-la em sua vida, assim como em sua filosofia. Chega a afirmar que “preferia morrer a viver sem ela [a verdade]” (2019, p. 35). A verdade, somente pode ser alcançada se “fizer perpetuamente um esforço de atenção”, escreve Weil (2019, p. 36).

Foi influenciada pela filosofia de Alain (Émile-Auguste Chartier) e pelo seu método pedagógico de leitura direta dos textos filosóficos, das tragédias gregas e das grandes obras da literatura clássica. Recebeu de Alain o incentivo para ser fiel a si própria, a ordenar os seus pensamentos através da escrita e a investigar sempre, deixando aberto o espaço para o confronto e a dúvida. Recebeu influência também de Platão, Descartes, Kant e Marx e das obras fundadoras da tradição oriental (*Livro Egípcio dos Mortos,* Bhagavad Gîta, Tao te King). Diferente de muitos filósofos que procuraram defender teorias e estabelecer proposições sistemáticas, as obras de Weil são “fragmentadas e assistemáticas” (Estelrich, 2019), não têm a preocupação de apresentar um conteúdo ordenado e teórico no plano filosófico, mas de pensar a realidade. Cabe ao intérprete de seu pensamento tentar reunir, através dos textos que tratam dos problemas mais diversos, os temas filosóficos que neles estão incluídos.

Em 1934 abdica da sua carreira de professora e vai trabalhar como operária nas fábricas de Alshton e Renault, em Paris. Essas experiências foram as mais marcantes de sua vida, conforme relata: “O que vivi lá me marcou de um modo tão perene”; e de compreensão do sofrimento humano: “Estando na fábrica, confundida aos olhos de todos e aos meus próprios, entre a massa humana, a desventura dos outros penetrou na minha carne e na minha alma” (Weil, 2019, p. 38).

Participou das lutas sindicais, ministrou cursos educacionais para os trabalhadores em St-Etienne, foi professora de filosofia em escolas públicas de nível médio em Puy, Auxerre, Roanne, Bourges, San Quentin. Ao longo da metade da década de 1930 e início da década de 1940, continuou a se sintonizar com aqueles que ela considerava mais esmagados pela violência e opressão insanas de sua

época. Em 1936, viajou para a Espanha para lutar na Guerra Civil Espanhola, ao lado dos republicanos, junto à coluna Durruti, no intuito de combater o fascismo. Essa experiência a sintonizou profundamente com os esmagados pela violência brutal da força. Em 1941, conhece os dominicanos de Marselha, torna-se muito próxima do Padre Joseph-Marie Perrin, o qual manteve diálogos relatando suas experiências espirituais[3], e o filósofo católico Gustave Thibon. Em 1942, embarca para Nova York com os seus pais, para se proteger da guerra, segue depois para Londres, onde se junta à Resistência Francesa. Morre em 24 de agosto de 1943, aos 34 anos.

Atenção (*l'attention*)

A *atenção*, já mencionada anteriormente, é um tema central na filosofia de Weil. O que ela quer dizer particularmente com essa expressão? Para ela, a princípio, a *atenção* não se limita a manter os músculos tensionados ou a realizar um prolongado trabalho de concentração. Trata-se de um conceito original do seu pensamento e atinge diferentes níveis, desde o discursivo, o intuitivo, até um nível superior, que é o da oração. Dessa forma, a *atenção* pode ser estudada sob diferentes perspectivas.

Mary G. Dietz (1988, p. 97) afirma que "a *atenção* assume várias dimensões ou níveis de aplicabilidade em seus escritos" e possui uma série de características predominantes: é contemplativa sem ser autoconsciente, uma espera em vez de uma busca, uma abertura a iluminação divina, um certo tipo de silêncio, uma vontade de não querer.

Dietz alerta para um olhar detalhado na etimologia da palavra *atenção* e os limites da sua tradução. A autora evidencia que a raiz da palavra francesa atenção (*l'attention*) vem do latim *ad tendere,* que significa "estender-se em direção a" ou "prestar atenção a uma pessoa, um evento ou uma coisa". Há, portanto, uma ideia de "preparação" ou concentração mental, bem como o ato de observação. Ressalta ainda que há outra dimensão da atenção, no francês, *attendre*, que significa "esperar por" ou "esperar". O francês deixa mais clara a conexão entre atenção (*l'attention*) e espera

[3] Em sua "autobiografia espiritual" direcionada ao padre Perrin, relata três experiências vividas nos anos 1935 (Portugal), 1937 (Itália) e 1938 (França) que marcaram profundamente sua existência. Seu olhar sobre o mundo recebe uma decisiva conotação sobrenatural a partir dessas experiências místicas. A "autobiografia espiritual" está disponível na obra *Espera de Deus* (Weil, 2019, p. 33-58).

(*attente*). A atenção, nessa perspectiva, seria uma abertura ao mundo, uma prontidão ao que está "fora", sem expectativa do que se encontrará (1988, p. 97).

Roberto Esposito, na tentativa de correlacionar "atenção" e "espera", sem trair a intenção weiliana, afirma que a atenção é o "lado ativo da espera" (Esposito, 2019, p. 220)

Segundo Dietz, a etimologia, porém, conduz para uma compreensão parcial sobre o que Weil quer dizer sobre a *atenção*. Um caminho possível para uma compreensão lógica sobre a *atenção* é o estudo exploratório do ensaio "Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares em vista do amor de Deus" em que Weil aborda o tema da atenção de forma sistemática. Ela escreve:

> A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto, em manter em si mesmo, próximo ao pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que somos forçados a utilizar. Para todas as ideias particulares e já formadas, o pensamento deve ser como um homem sobre uma montanha que, olhando para frente, percebe ao mesmo tempo sob ele, mas sem olhar diretamente, muitas florestas e planícies. E, sobretudo, o pensamento deve estar vazio, na expectativa; ele nada deve buscar, mas deve estar vazio pronto para receber na sua verdade nua o objeto que vai penetrá-lo (2019, p. 81).

A partir dessa descrição, parece que a atenção se compreende em um estado que combine em um único ato: espera (*attente*), vazio (*vide*), atenção (*attention*), desapego (*disponible*) e imobilidade (*immobilité*). Weil volta muitas vezes a esse ponto da imobilidade, já que se trata de um comportamento que "não se assemelha a nenhuma atividade" (2019, p. 162), a não ser com uma atividade passiva.

A *atenção* weiliana abdica do domínio, do êxito e da preocupação com soluções apressadas para "contemplar atentamente e lentamente" os fenômenos que se apresentam:

> Caso busquemos com verdadeira atenção a solução de um problema de geometria e se, ao final de uma hora não tivermos avançado mais do que no início, de todo modo nós teremos avançado durante cada minuto dessa hora em uma outra dimensão mais misteriosa (Weil, 2019, p. 76).

A *atenção*, ela sugere, é um "esforço negativo" no qual "não comporta o cansaço", para permitir que nossos sentidos e energias mentais sejam absorvidos e direcionados pelos fenômenos aos quais estamos atentos (Weil, 2019, p. 80). É

também uma forma de combater o "mal" profundamente enraizado em nós que resiste à *atenção* sincera para estarmos "prontos para receber [o fenômeno que se apresenta] na sua verdade nua" (Weil, 2019, p. 81). Ela escreve:

> Há algo em nossa alma que sente repugnância à verdadeira atenção de maneira muito mais violenta do que a carne sente repugnância ao cansaço. Essa alguma coisa está muito mais próxima do mal do que a carne. É por isso que todas às vezes em que realmente prestamos atenção destruímos o mal em nós. Se prestarmos atenção com essa intenção, quinze minutos de atenção terão valor de muitas boas ações (2018, p. 81).

Na *atenção*, renuncia-se o "eu" para receber o mundo sem interferências de uma perspectiva limitada, idolátrica e consumista. Esse desapego do "eu" permite uma ética impessoal. A *atenção* se volta para Deus (vivenciado como um desejo pelo Bem) e para os infelizes. Somente a alma despojada e esvaziada é capaz de receber em si o que ela observa tal qual o fenômeno se apresenta, em toda a sua verdade. "Apenas aquele que é capaz de atenção é capaz de fazer isso" (Weil, 2019, p. 84).

A parábola bíblica do Bom Samaritano, relatada no Evangelho de Lucas, é a história exemplar da *atenção* para Weil, na qual, em sua leitura, a compaixão é tocada quando um indivíduo "volta sua atenção para" um anônimo e aflito. Tal gesto se "trata de uma atenção real" (2019, p. 118).

A prática da atenção nos aproxima da verdade, mesmo que não se perceba isso imediatamente. Buscar e desejar a verdade é primordial para Weil, já mencionado neste texto. Para a filósofa, a verdade não é apenas adequação lógica entre pensamento e realidade. Ela possui uma dimensão existencial e espiritual. A verdade se revela àquele que permanece atento ao real, ao sofrimento humano e à presença de Deus. Por isso, a atenção é frequentemente descrita como a "forma mais pura de generosidade" (Weil, 2025, p. 192) e de amor.

A pretensão de Weil com o conceito de *atenção* é que favoreça uma transformação interior do "eu" e um compromisso com o exterior, já que conduz a sair de si mesmo, a renunciar ao próprio egoísmo para orientar o olhar para a realidade. Deve-se estar atento às projeções egoístas dos desejos que resultam em não olhar e não ouvir o sofrimento e as necessidades dos outros. A *atenção* ao real é primordial para que as pessoas se apercebam da presença do sofrimento humano.

Atenção ao *malheureux*[4]

Segundo Weil, o que os *malheureux* mais necessitam é de *atenção* "Os infelizes não precisam de outra coisa neste mundo do que de seres humanos capazes de prestar atenção neles" (Weil, 2019, p. 84).

A filósofa empregou, por primeira vez, a concepção de *Malheur* para descrever sua experiência, que também viveu na própria carne, quando padecia na fábrica. Relata que "a desventura dos outros penetrou na minha carne e na minha alma". Tal experiência a marcou para sempre e a fez compreender de maneira diferente o sofrimento humano. É valido ressaltar que Weil conceitua o *malheur* diferente de um simples sofrimento. O "*malheur* é inseparável do sofrimento físico e, no entanto, completamente distinto". Ressalta ainda que "Ele [*malheur*] toma conta da alma e a fere, até seu âmago, com uma marca que só pertence a ele, a marca da escravidão" (Weil, 2019, p. 87).

O infortúnio (*malheur*) é o resultado do que poderíamos chamar de violência estrutural e sistémica, quando seu efeito é uma mutilação da alma que a vivencia. Ao contrário do sofrimento físico, que pode desaparecer, no infortúnio a alma não encontra saída, porque realiza uma degradação do sentido de sua própria existência.

Para que o infeliz seja notado pelos outros, é preciso uma qualidade de olhar para distingui-lo e um amor puro para não o evitar. Somente a "atenção pura" é capaz de fazer isso. Weil dirá: Qual homem será capaz de discerni-los se o próprio Cristo não olhar através dos seus olhos? (Weil, 2020, p. 67). Evidencia que não é fácil prestar a *atenção* a um infeliz "é algo raro, muito difícil; é quase um milagre; é um milagre" (Weil, 2019, p. 84). Ressalta ainda que mesmo aqueles que pensam ter a capacidade para notar um infeliz, não a possuem. Para isso não basta um impulso do coração e de piedade. É preciso ser capaz de perguntar: "Qual é o seu tormento?" (Weil, 2020, p. 84). É preciso tomar consciência da existência do infeliz como ser humano e lançar "um certo olhar" sobre ele. Esse olhar é um olhar de *atenção* onde a "alma se esvazia de seu conteúdo para receber em si o que ela observa tal qual ele é, em toda a sua verdade" (Weil, 2020, p. 84).

[4] *Malheureux*, derivação do termo *Malheur* (infortúnio), trata-se de uma categoria significativa no pensamento de Simone Weil. Pode ser traduzido por "desafortunado" ou "infeliz". Utilizaremos "infeliz" e "infortúnio" para designar esse estado.

Direcionar o olhar ao infeliz é um ato pleno de amor ao próximo, sem outra finalidade ou interesse pessoal, pelo qual de alguma forma se reconhece a existência do que parece estar privado pela carência de *atenção* com que se enfrenta cotidianamente. É saber que o infeliz existe.

De fato, o infortúnio foi uma das questões que mais perturbou Weil. Segundo Weil, o infortúnio marca o homem de maneira irreversível, provocando um "desenraizamento da vida" atingindo o ser em sua totalidade, estendendo-se ao físico, à psicologia e ao social (2020, p. 68). Ao mesmo tempo específico e irredutível, o infortúnio indica a marca da escravidão e, da mesma forma, do anonimato. Uma frase que os Antigos gostavam de repetir explica seu sentido exato: "Um homem perde metade de sua alma no dia em que se torna escravo" (Weil, 2020, p. 67). Essa perda de uma parte da alma significa arrancar o homem do homem; é uma condição que não lhe permite agir livremente; e tem a capacidade real de uma "morte da alma" mesmo que sua corporalidade continue viva, implicando uma degradação física, psicológica e social.

Considerações finais

A correlação entre a *atenção* e o infortúnio (*malheur*) evidencia o caráter profundamente humanizador da filosofia weiliana. Em um mundo estruturado por violências sistêmicas que aniquilam e desenraizam a alma dos vulneráveis, a "atenção é a forma mais pura de generosidade". Ao esvaziar-se de si e direcionar um olhar desinteressado ao *malhereux*, a *atenção* devolve a existência àqueles que foram privados de sua dignidade, da carência da própria *atenção*, e reduzidos ao anonimato.

Weil oferece uma reflexão original e profunda sobre a condição humana e o sofrimento, mesmo que não ofereça uma resposta a questão do sofrimento. A análise apresentada neste artigo demonstra que a *atenção* (*l'attention*) opera simultaneamente como uma teoria do conhecimento e como uma postura eminentemente ética e política frente ao mundo. Longe de ser uma técnica neutra conduzida pela vontade, a atenção em Weil exige a suspensão ativa do pensamento e o consentimento para o esvaziamento de si. Esse estado de passividade e imobilidade é o que permite ao indivíduo destruir o mal enraizado em sua própria alma, desarmando a perspectiva consumista e egocêntrica que deforma a percepção do

real. Somente a partir desse despojamento radical torna-se viável a emergência de uma ética impessoal, cuja manifestação se dá no encontro com o *malheureux*.

O infortúnio, conforme conceituado pela autora a partir de sua própria vivência operária, é uma marca de escravidão que realiza a mutilação e a morte da alma em vida. Diante dessa violência estrutural e do esmagamento da subjetividade, a "atenção pura" é capaz de discernir a verdade nua do outro e validar sua existência oculta sob o manto do sofrimento e do isolamento social.

A prática da atenção na perspectiva weiliana transcende o plano discursivo para se consolidar como uma *práxis* transformadora. Em uma sociedade frequentemente marcada pela pressa e pela invisibilização dos marginalizados, o imperativo ético de Weil permanece profundamente atual, instando a filosofia a sair de si mesma para formular a pergunta que resgata a dignidade humana: "Qual é o seu tormento?".

Em última análise, o pensamento Weil nos convida a compreender a atenção como a expressão mais radical de amor ao próximo e de generosidade, estabelecendo-se como um antídoto indispensável contra as forças desumanizadoras da modernidade.

Referências

ESPOSITO, Roberto. **Categorias do impolítico**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

DIETZ, Mary. **Between the Human and the Divine**: The Political Thought of Simone Weil. New York: Rowman & Littlefield, 1988

ESTELRICH, Bartolomeu. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. *In*: BINGEMER, Maria Clara Luchetti (Org.). **Simone Weil e o encontro entre as culturas.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Paulinas, 2009. p. 39-57.

PÈTREMENT, Simone. **Vida de Simone Weil**. Madrid: Trotta 1997.

WEIL, Simone. **Écrits de Londres et dernières lettres.** Paris: Gallimard, 1957.

WEIL, Simone. **Espera de Deus**. Tradução de Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019.

WEIL, Simone. **O peso e a graça.** Tradução de Leda Cartum. São Paulo: Penguin; Companhia das letras, 2025.

WEIL, Simone. **Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus**. Petrópolis: Vozes, 2019.

Recebido: 01/06/2026
Aprovado: 01/09/2026

A *Interpretação dos sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn

Luiz Fernando Fontes-Teixeira*

RESUMO

Neste artigo, abordo uma das mais emblemáticas obras sobre sonhos, composta em árabe, em terras do Islã, e que circula, desde a Idade Média, sob o título de Interpretação dos Sonhos, atribuída a Ibn Sīrīn. Meu objetivo consiste em tão somente oferecer uma introdução ao texto e uma apresentação de seus fundamentos. Para isso, adoto um roteiro de três passos. Inicialmente, recupero o debate sobre a constituição do texto e o problema de sua atribuição. Depois, exploro os fundamentos da Interpretação dos Sonhos, a partir do resgate de suas fontes. Ao final, descrevo as orientações e as técnicas de interpretação dos sonhos. Na conclusão do trabalho, sustento que essa obra se insere em uma importante tradição de transmissão oral de histórias de sabedoria e ensinamento.

Palavras-chave: Ibn Sīrīn. Interpretação. Sonhos. Sono. Visão.

The *Interpretation of dreams,* attributed to Ibn Sīrīn

ABSTRACT

In this article, I address one of the most emblematic works on dreams, composed in Arabic, in the lands of Islam, and has been circulating, since the Middle Ages, under the title The Interpretation of Dreams, attributed to Ibn Sīrīn. My objective is simply to offer a general introduction and an overview of its foundations. To this end, I adopt a three-steps itinerary. First, I retrieve the debate on the constitution of the text and the problem surrounding its attribution. Then, I explore the foundations of The Interpretation of Dreams, by resorting to its sources. By the end, I describe the orientations and techniques of interpretation of dreams. In the Conclusion, I sustain that this work is part of an important tradition of oral transmission of histories of wisdom and teaching.

Keywords: Ibn Sīrīn. Interpretation. Dreams. Sleep. Vision.

* Professor de História da Filosofia Medieval Islâmica do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), *Campus* Guarulhos. Doutor, Mestre e Licenciado em Filosofia; Licenciado em Educomunicação. Membro do NUR - Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental. Membro do Grupo de Trabalho Filosofia na Idade Média da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. E-mail: fontes.teixeira@unifesp.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7351092345116027. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9689-3741.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Introdução

Os sonhos estão entre os fenômenos mais intrigantes da mente humana. Antes de tudo, porque eles suspendem os princípios da lógica clássica, as leis da física e mesmo as regras básicas da biologia. Tanto que, não raro, escutam-se relatos como “sonhei que estava em minha casa, mas não era exatamente minha casa”. Ou então, que, “em um sonho, falava com fulano, mas o rosto era de sicrano e o corpo de beltrano”. Ou ainda, que “corria sem sair do lugar”, “caía em um abismo, mas saía voando”, “morria e continuava vivo” e assim por diante.

Com efeito, grande parte dos conteúdos oníricos e a imensa maioria de suas estruturas narrativas são simplesmente incompatíveis com os princípios de identidade, não-contradição e terceiro excluído. Os sonhos não fazem a menor questão de obedecer às leis da causalidade e da inércia, nem respeitam a irreversibilidade dos processos vitais. Apesar disso, eles conseguem, de algum modo, preservar uma lógica interna própria, capturável pelo entendimento e traduzível pela linguagem.

Além disso, os sonhos também são capazes de despertar e movimentar emoções, afetos, sentimentos e reações fisiológicas inteiramente genuínas. Não é incomum sentir um medo tão intenso fidedigno diante de um sonho assustador. Sequer é atípico acordar com raiva de alguém por algo que essa pessoa fez somente durante um sonho. Tampouco é anormal pular da cama ao sonhar que se está caindo. Por fim, todavia não menos importante, os sonhos intrigam — e, talvez, sobretudo — porque ocorrem à revelia da vontade. Ninguém escolhe quando nem com o quê vai sonhar.

Ao fim e ao cabo, os sonhos abalam as presumidas seguranças lógica, física e biológica, desafiam os limites da razão e estremecem os alicerces das sensações. Eles distorcem os anelos da volição e desvelam, sem pudor, os instintos mais primitivos, as pulsões mais incontornáveis, os desejos mais recônditos.

Logo, não surpreende que povos de praticamente todas as culturas, em quase todos os períodos da história da humanidade, tenham, ao menos em alguma medida, tentado entender, decifrar, explicar e interpretar os sonhos.

É com isso em mente que abordo, neste artigo, uma das mais emblemáticas obras sobre sonhos, composta em árabe, em terras do Islã e que circula, desde a Idade Média, sob o título de *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn. Por se

tratar de uma obra pouco familiar aos leitores lusófonos e não muito estudada na história do pensamento medieval islâmico, meu objetivo consiste em tão somente oferecer uma introdução geral ao texto e uma apresentação panorâmica de seus fundamentos. Para isso, adoto um roteiro de três passos. Em primeiro lugar, recupero o debate sobre a constituição do texto e o problema de sua atribuição. Depois, exploro os fundamentos da *Interpretação dos Sonhos*, a partir de suas fontes identificáveis. Ao final, descrevo as orientações e técnicas de interpretação dos sonhos contidas no texto. Na conclusão do trabalho, sustento que essa obra se insere em uma importante tradição de transmissão oral de histórias de sabedoria e ensinamento na qual estão contidas as técnicas de interpretação dos sonhos, desde os tempos mais remotos até suas recepções contemporâneas.

A constituição do texto e o problema de sua atribuição

Até onde é possível rastrear, informações mais consistentes sobre Ibn Sīrīn começaram a surgir na literatura biográfica cerca de um século depois de sua morte. Reunido e comparando a documentação mais próxima do período no qual ele teria vivido (Ibn Ḫayāt, 1993, p. 360; Ibn Saʿd, 2001, p. 192–193; Al-Buḫārī, 1945, p. 90), sabe-se, com certa segurança, que seu nome completo era Abū Bakr Muḥammad ibn Sīrīn al-Baṣrī. Ele teria nascido, muito provavelmente, entre 652 ou 653 (33 H), em Baṣra (atual Iraque), e morrido em 729 (110 H). Era um dos protegidos de Anas ibn Mālik — companheiro do Profeta Muḥammad — e gozava da inconteste reputação de ser pio, confiável, honesto, um tanto surdo e de transmitir hádices (*aḥādīṯ*) fielmente, palavra por palavra. Porém, em nenhuma dessas biografias primárias consta qualquer menção à habilidade de Ibn Sīrīn em interpretar sonhos, nem qualquer referência a uma obra por ele escrita sobre esse assunto.

Ao que tudo indica, a relação entre Ibn Sīrīn e os sonhos só aparece, de fato, no fim do século IX (séc. III H) (Lamoreaux, 2002, p. 19). Um dos primeiros testemunhos nesse sentido relata que quando um dos companheiros do profeta, Ibn Ḥarb, teve um sonho, foi-lhe aconselhado procurar Ibn Sīrīn para obter a correta interpretação (Al-Dunyā, 1993, p. 128). Outro registro curioso afirma que Ibn Sīrīn se tornou uma das maiores autoridades em sonhos de sua época porque havia recebido suporte divino nisso (Ibn Qutayba, 2007, p. 16). Seja como for, do século X (séc. IV H)

em diante, o vínculo entre Ibn Sīrīn e a arte de interpretação dos sonhos começa a consolidar-se. Em um manuscrito perdido, mencionado por autores tardios sob o título *Classes de Intérpretes* (*Ṭabaqāt al-Muʾabbirīn*), composto por certo al-Ḥusayn al-Ḫallāl, havia uma lista com nada menos que 7.500 pessoas célebres por suas habilidades em interpretar sonhos — do Profeta Muḥammad e seus companheiros e seguidores, até eruditos, teólogos e filósofos. Essa obra teria sido lida por Ibn Yaʾqūb al-Dīnawarī que, no *Livro a al-Qādirī sobre a Interpretação da Visão* (*Kitāb al-Qādirī fī al-Taʿbīr al-Ruʾyā*), indicou algumas dessas pessoas, incluindo Ibn Sīrīn (Lamoreaux, 2002, p. 17-18).

Quando essas informações alcançaram a historiografia clássica, Ibn Sīrīn já é ampla e popularmente citado não apenas como um dos maiores especialistas, todavia como o precursor da interpretação dos sonhos no Islã. Ibn Ḫaldūn (1999, p. 887) chega a afirmar, por exemplo, que sua importância para a oniromancia islâmica foi tão grande que cânones foram escritos sobre ele e transmitidos para todo o povo, ao longo dos séculos.

Contudo, atualmente, pesquisadores da área (Mihannā, 1990; Lamoreaux, 2002; Mavroudi, 2002) concordam que Ibn Sīrīn jamais escreveu uma obra sobre sonhos. Isso se atesta com relativa facilidade com as edições modernas, nas quais saltam aos olhos várias referências a autores que viveram muito tempo depois (como al-Kirmānī, Ibn Qutayba e al-Qayrawanī), além de menções ao próprio Ibn Sīrīn na terceira pessoa.

O maior desafio para a elaboração desse diagnóstico estava no fato de que esse texto, atribuído a Ibn Sīrīn, nunca contou — e ainda hoje não conta — com uma crítica textual rigorosa (nem do ponto de vista codicológico, nem no que tange à edótica). Não há estemática de recensão dos manuscritos e suas cópias para orientar o estabelecimento de uma edição crítica e, assim, os pesquisadores ficam, inevitavelmente, à deriva na hora de trabalhar com as variações no texto.

Conforme a historiografia (Fahd, 1986, p. 947), as primeiras edições impressas da obra começaram a ser veiculadas do século IX (séc. IV H) em diante, sob vários títulos mais ou menos semelhantes. Inicialmente, teriam surgido, no Egito, publicações sob o título de *Interpretação da Visão* (*Taʿbīr al-Ruʾyā*). Depois, a partir de uma compilação feita por al-Ḫalili al-Dārī, esse texto circulou enquanto *Seleção de Escritos sobre a Interpretação dos Sonhos* (*Muntaḫabu al-Kalām fī Taʿbīr al-Aḥlām*).

Mais tarde, apareceram ainda edições com sutis variações no título, como *Exegese dos Sonhos* (*Tafsīr al-Aḥlām*), *Exegese do Sono* (*Tafsīr al-Manām*), entre outros.

Dentre os manuscritos adotados com fonte, o mais amplamente utilizado pelas edições modernas costuma ser o de 1867 (Cairo VI, n. 178) — intitulado *Seleção de Escritos sobre a Exegese dos Sonhos* (*Muntaḫabu al-Kalām fī Tafsīr al-Aḥlam*) (Brockelmann, 1937, p. 102). Essa versão reúne cópias do texto imbuídas em outras obras que retrocedem aos séculos XVII e XVIII (séc. XI, XII e XIII H), sobretudo em escritos de ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī (como Cairo VI, n. 112; 173; Berlin 4271; 4278; Vaticano Barberini 66; Vaticano V. 569; Rieu 762; Beirute 264; Rabat 463). Também há manuscritos que servem de referência no catálogo da Universiteit Leiden, Holanda, como uma cópia em persa de 1748/1749 intitulada *Tratado da Interpretação de Ibn Sīrīn* (*Taʿbīrnāmayi Ibn Sīrīn*) (Or. 14.1515) e uma cópia em árabe de c. 1879/1880, intitulada *Interpretação da Visão* (*Taʿbīr al-Ruʾyā*) (Or. 14.547) (Wtkan, 2007, p. 234). Por sua vez, o catálogo do Fihrist (Oxford-Cambridge) recupera uma cópia do XVII (Mingana Collection) e o catálogo da Bibliothèque nationale de France reúne cinco cópias (quatro em árabe e uma em turco otomano) com data estimada entre 1501 e 1600, além de duas cópias de 1711 e uma de 1866.

Já dentre as edições modernas, a mais antiga é a da Maktabat wa-Maṭbaʿat Muḥammad ʿAlī Ṣubayḥ wa-Awlāduh do Cairo, Egito, publicada no início do século XX (há indicações de edições de 1908, 1931 e 1963 em referências bibliográficas de artigos, mas não há como verificar a data da primeira publicação). A versão mais recente e mais favorável a um estudo sistemático parece ser a de 1990, publicada pela Dār al-Firk al-Lubnānī de Beirute, no Líbano, editada por ʿAbud al-Amīr Mihannā. Essa foi a edição escolhida para a composição deste artigo, a partir da qual serão descritos, doravante, os fundamentos e técnicas de interpretação dos sonhos.

Os fundamentos da *Interpretação dos sonhos*

A *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn, possui como ponto de partida três premissas fundamentais. A primeira delas prescreve que “Tudo que se vê durante o sono [*yara fī al-manām*] é de dois tipos: um tipo é de Deus e outro de Satã” (Idem, ibidem, p. 11). Disso, desdobram-se: a segunda, conforme a qual “[...] a visão [*al-ruʾyā*] é de Deus e o sonho [*al-ḥulmu*] é de Satã.” (Id., ibid.); e, a terceira, que retoma o dito

do Profeta Muḥammad, que estimou que os sonhos são "[...] uma parte das 46 partes da profecia [...]" (Id., ibid.).

Essa formulação inicial contém a arquitetônica onirocrítica que sustentará toda a obra. Para entendê-la, todavia, é necessário retornar tanto ao Corão (*Qurʾān*), quanto aos hádices, de onde ela deriva diretamente.

Há cerca de uma dezena de menções diretas aos sonhos no Corão. Dentre elas, há três formas distintas de indicá-los, quais sejam: como mensagens divinas recebidas durante o sono, enquanto visões e no sentido do fenômeno do sonhar propriamente dito.

Os sonhos como mensagens divinas recebidas durante o sono são enunciadas no Corão por meio da palavra *manām*. Embora o termo possa ser traduzido não apenas por sonho, como também por sono, dormência ou entorpecimento, ele é, em sentido estrito, um substantivo derivado do verbo *nāma*, cujo significado imediato é o de dormir (Lane, 1968, p. 3030; 3040; Wehr, 1976, p. 1012-1013). Essa forma de indicar os sonhos pode ser verificada em dois capítulos (*suwar*) do Corão: no Capítulo dos Espólios (*Sūra al-Anfāl*) e no Capítulo dos Enfileirados (*Sūra al-Ṣāffāt*).

A revelação registrada no Capítulo dos Espólios desce após a batalha travada em Badr (atual Arábia Saudita), aos 13 de março de 624 (17 Ramaḍān 2 H), na qual o Profeta e os seus seguidores derrotam a tribo dos Coraixitas. Ali, lê-se: "Recorda-te (ó Mensageiro) de quando, em sonhos [*manāmika*], Deus te fez crer (o exército inimigo) em número reduzido, porque se tivesse feito vê-lo numeroso, terias desanimado" (Qurʾān 8:43). Traduzido ao português como "em sonhos", *manāmika* é composto pelo substantivo sono (*manām*) e pela terminação *-ka*, que indica o pronome possessivo da segunda pessoa do singular — logo, "seu sono"; ou, sendo mais rigoroso com a expressão verbal do substantivo, "durante seu sono". É assim, por exemplo, que a passagem foi traduzida para o inglês, na versão de Muhammad Abdel Haleem (Qurʾān, 2005) — "[...] lembre-se de quando Deus fez que você os visse, em seu sono [*in your sleep*], como poucos".

Esse mesmo termo aparece também no Capítulo dos Enfileirados, em uma revelação sobre a história de Abraão, onde lê-se: "E quando (a criança) chegou à adolescência, seu pai lhe disse: Ó filho meu, sonhei [*arā fī al-manāmī*] que te oferecia em sacrifício [...]" (Qurʾān 37:102). Nesse trecho, a expressão traduzida por "sonhei" diz, ao pé da letra, "vi no sono", ou "vi durante o sono".

Convém lembrar que a história de Abraão registrada no Corão compartilha, em boa medida, de elementos da mesma narrativa presente no livro de Gênesis da Bíblia. Por exemplo, em Gênesis (15:12) lê-se: “Quando o sol ia se pôr, um torpor caiu sobre Abrão e eis que foi tomado de grande pavor”. O termo hebraico empregado nessa passagem é *tardēmāh*, que, assim como *manām*, carrega as ideias de sono profundo ou entorpecimento. Já a segunda forma na qual os sonhos são indicados no Corão, enquanto visão, aparece no Capítulo de José (*Sūra Yūsuf*). Dentre os capítulos do Corão, esse é, sem dúvidas, aquele no qual os sonhos têm maior relevância para o desenvolvimento da narrativa.

Como no caso de Abraão, a história de José está igualmente presente em Gênesis. Ali, conta-se que seu pai, Jacó, já tinha 10 filhos, com três mulheres diferentes, quando nasceu José — seu 11º e o primeiro com Raquel, com quem ainda teria Benjamin, seu 12º e último filho. Quando a história de José começa a ser contada, todos os filhos de Jacó já haviam nascido e ele contava, então, dezessete anos.

José era considerado o filho favorito de Jacó e, por esse motivo, foi, desde cedo, alvo de ódio e perseguição dos irmãos. Esse ódio se intensificou quando, em dado momento, “José teve um sonho” (Gen. 37:5). Nesse sonho, ele e os irmãos atavam feixes de palha no campo quando, subitamente, os feixes dos irmãos começaram a rodear o de José e, em seguida, prostraram-se diante do dele. Ao final do livro de Gênesis (42:6), quando os irmãos literalmente se prostram diante de José, descobre-se que o sonho era, na verdade, uma visão profética.

A palavra usada em Gênesis é *ḥălōm*, que indica o fenômeno do sonhar propriamente dito. Um dos aspectos curiosos do emprego desse termo nessa passagem é que, pela primeira vez no livro, ele é utilizado para indicar uma predição. Até então, o sonho estava ligado apenas às aparições divinas — como se pode constatar em capítulos anteriores, como no sonho de Abimeleque (Gen. 20:3) ou nos sonhos de Jacó (Gen. 28:12–13; 31:11–13) — e que estão mais próximas do sentido no qual, no Corão, usa-se a palavra *manām* para indicar as mensagens divinas recebidas durante o sono.

Entretanto, apesar do árabe contar com o termo *ḥulm*, cognato ao hebraico *ḥălōm*, a palavra usada no Corão é *ruʾyā* — cujo significado é, além de sonho, o de visão (Lane, 1968, p. 110; Wehr, 1976, p. 202). No Corão, encontra-se o seguinte texto: “[...] José disse ao seu pai: Oh, meu querido pai! De fato, eu sonhei [*raʾaytu*]

com onze estrelas e o sol e a lua — e os vi prostrando-se diante de mim" (Qurʾān 12:4). Então, o pai de José adverte-o contra relatar o sonho aos irmãos, acrescentando que "[...] o Senhor o escolheu e o ensinará a interpretação dos sonhos [*taʾwiyli al-aḥādiyṯi*] (Qurʾān 12:6). E, assim como em Gênesis, o sonho se torna realidade no momento em que "[...] todos se prostram diante de José e ele diz: 'Oh, meu querido pai! Essa é a interpretação de meu velho sonho' [*taʾwiylu ruʾyā*] [...]" (Qurʾān 12:100). Há, nesses excertos, tanto a função profética dos sonhos, como também sua relação com os hádices (*aḥādīṯ*) e a importância da correta interpretação.

Por fim, a terceira e última forma na qual os sonhos são mencionados no Corão é por meio do vocábulo *ḥulm*, relativo ao sonhar propriamente dito. Essa forma aparece só uma vez, no plural, para indicar o próprio Corão como uma série "[...] sonhos confusos [*aḍġāṯu aḥlām*] [...]" (Qurʾān 21:5). Ou seja, a própria revelação profética pode ser considerada, em última instância, uma interpretação dos sonhos do Profeta Muḥammad.

As três maneiras de indicar os sonhos no Corão — *manām*, *ruʾyā* e *ḥulm* — compõem o vocabulário básico da *Interpretação dos Sonhos*, atribuída Ibn Sīrīn. Entretanto, embora seja evidente que a visão (*ruʾyā*) está ligada a Deus, o fato do sonho (*ḥulm*) estar relacionado a Satã demanda maiores esclarecimentos.

A figura de Satã no Islã aparece sob duas denominações: *Šayṭāni* e *Iblīs*.

Šayṭāni possui duas origens. A primeira, no sentido de diabo ou adversário, deriva das fontes judaicas. A segunda, enquanto seres super-humanos, advém do paganismo árabe (Tritton, 1987, p. 286). Todavia, em ambas, *Šayṭāni* pode ser identificada como um gênio (*jinn*) superior em conhecimento e poder. Contudo, no contexto da religião muçulmana e com o vínculo entre *Šayṭāni* e *Iblīs*, essa figura não é mais somente um espírito, mas o chefe de todos os espíritos do mal.

Já a lenda de *Iblīs* é contada em distintas passagens do Corão. Em resumo, conta-se que, após Deus ter formado Adão do barro e nele introduzido uma porção de seu próprio espírito, os anjos foram comandados a se curvarem diante da criação. Todos os anjos teriam obedecido, exceto *Iblīs*, que estava convencido de que sua essência, vinda do fogo, elevava-o para muito além do humano, feito de mero barro. Por conta da recusa, *Iblīs* foi amaldiçoado por Deus e expulso dos céus. Entretanto, ele pediu a Deus por uma prorrogação de sua pena para que pudesse se tornar o sedutor dos seres humanos, testando-o com o objetivo de descobrir quais, dentre eles,

eram realmente fiéis a Deus. O pedido de *Iblīs* foi concedido, mas com a condição de que ele não podia forçar ninguém ao pecado — apenas convidar, ou influenciar. Justamente em função dessa imposição, Iblīs teria desenvolvido métodos de sedução que o permitem induzir os seres humanos ao mal (Sprono, 2007, p. 250). Logo, um desses métodos seria, precisamente, a influência por ele exercida nos sonhos.

Finalmente, a última premissa fundamental da *Interpretação* de Ibn Sīrīn, a questão do sonho enquanto 46 partes da profecia, pode ser explicada a partir de uma famosa narrativa do e sobre o Profeta Muḥammad. Um célebre hádice presente em diversas compilações relata que "O início da revelação do Mensageiro de Deus SAW foi a verdadeira visão durante o sono" (Ṣaḥīḥ Al-Buḫārī 6982). Isso quer dizer: antes da primeira revelação, o Profeta recebeu a inspiração divina em seus sonhos. Em seguida, consta ainda que o Profeta teria dito que: "A boa visão é, para o homem virtuoso, uma das 46 partes da profecia" (Ṣaḥīḥ Al-Buḫārī 6983).

Sobre isso, um dos maiores estudiosos de hádices de seu tempo, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (1372–1449; 773–852 H) argumentou que Deus primeiro introduziu a revelação ao Profeta em sonhos, durante seis meses e, depois, em vigília, por 23 anos, até o final de sua vida (cf. Al-ʿasqalānī, 1987, p. 318). Ou seja, se seis meses correspondem a meio ano e meio ano de 23 anos pode ser representado como 0.5/23, proporcionalmente, isso corresponde a 1/46 — uma parte de 46 partes.

Resumidamente, pode-se verificar que o Corão e os hádices não representam somente fontes doutrinárias, mas, antes, recursos por meio dos quais são construídos os fundamentos da *Interpretação* de Ibn Sīrīn. Conforme tais fundamentos, sabe-se que ou bem os sonhos estão ligados às visões proféticas e vêm de Deus, ou são tentativas de Satã de induzir os seres humanos ao mal. É por esse motivo que o intérprete de sonhos se torna uma figura de suma importância para a lida correta com os conteúdos oníricos — e daí vem a necessidade definir orientações e desenvolver as técnicas de interpretação.

As orientações e técnicas de intepretação dos sonhos

Antes de passar às técnicas de interpretação dos sonhos, a *Interpretação dos Sonhos* de Ibn Sīrīn oferece duas orientações gerais.

A primeira delas é prescrita aos sonhadores e adverte que eles jamais devem relatar seu sonho senão ao erudito (*ʿālim*), ao conselheiro (*nāṣiḥ*), ou a alguém que possui discernimento (Ibn Sīrīn, 1990, p. 12). Isso quer dizer: a interpretação dos sonhos é, na obra, tarefa exclusiva de pessoas instruídas nessa arte.

A segunda orientação é dada aos intérpretes e pontua que eles precisam levar três coisas em consideração na hora de interpretar um sonho, quais sejam: conhecimento sólido do Corão, dos hádices, de provérbios e ditos populares e também da poesia; ponderação acerca da variação de interpretações conforme a natureza, o tempo e os costumes; e, finalmente, a relação entre os sonhos e os estados patológicos.

O primeiro ponto de atenção não possui aspecto meramente doutrinário ou dogmático. Antes, ele salienta que a constituição dos sonhos não passa incólume aos signos da cultura. Por isso, não apenas o Corão e os hádices, mas também os provérbios, os ditos populares e a poesia são incluídos como elementos para se interpretar os sonhos.

O texto oferece alguns exemplos extraídos do Corão, como: o simbolismo da corda na conexão com Deus (Qurʾān 3:100); uma relação entre ovos delicados e as mulheres (Qurʾān 37:49); um vínculo sugestivo entre pedaços de madeira escorados e os hipócritas (Qurʾān 63:4); entre outros. Assim, quando um desse elementos aparece em um sonho, o intérprete precisa saber os localizar no Corão e associar os signos com os significados.

O mesmo ocorre com os hádices, como no caso de, porventura, aparecer em um sonho qualquer um dos cinco animais perigosos — corvo, papagaio, escorpião, rato e o cão raivoso (Ṣaḥīḥ Al-Buḫārī 1829).

Ou ainda, levar em conta ditos populares, como o que diz “Não é nada, senão uma mentira que os tintureiros tingiram” (Ibn Sīrīn, 1990, p. 13).

Esse primeiro ponto de atenção se confirma pelo segundo, conforme o qual se deve levar em conta que, assim como os antigos princípios da interpretação dos sonhos mudaram, o intérprete também deve observar as mudanças de seu próprio tempo. Por exemplo, o que em dada época e em determinada cultura indicava zelo religioso, em outro tempo e outro contexto pode indicar uma ambição mundana (Ibn Sīrīn, 1990, p. 14).

Sobre isso, o texto adverte que várias imagens, como o sol, a lua, as estrelas, lâmpadas, escuridão, ouriços, morcegos, entre outras coisas semelhantes, implicam significados diferentes tanto em culturas diversas, quanto em estações do ano ou mesmo períodos da história distintos. O intérprete precisa levar em consideração, portanto, o contexto do sonhador — e não assumir que haja algo como uma interpretação universal de um determinado signo que surge no sonho.

Por fim, o terceiro ponto de atenção estabelece um diálogo direto com a teoria humoral hipocrática. O texto explica que "[…] aquele que está dominado pela bile negra, vê calamidades, escuridão, terrores e coisas aterrorizantes em seus sonhos" (Id., ibid., p. 15). Depois disso, afirma ainda que "[…] se a bile amarela prevalece sobre ele, ele vê fogo lâmpadas, sangue e coisas tingidas de amarelo ou açafrão" (Id., ibid.). Ele continua, pondo em relevo que "[…] se a fleuma prevalece sobre ele, ele vê branquidão, água, orvalhos e onda […] e se o sangue prevalece sobre ele, ele vê bebidas, plantas perfumadas, performances musicais e flautas" (Id., ibid.).

A interpretação dos sonhos é colocada, nesse momento, na posição de uma importante ferramenta diagnóstica da saúde humana. Ou seja, a partir das imagens dos sonhos é possível diagnosticar qual tipo de desequilíbrio humoral patológico aflige o sonhador.

Logo em seguida, o texto apresenta, enfim, as seis técnicas de interpretação dos sonhos, quais sejam: pelos nomes, pelo significado, mediante provérbios e expressões populares, pelos opostos, por acréscimo e diminuição e pelo tempo.

A interpretação conforme os nomes é um dos pontos mais interessantes do texto. Diga-se de passagem, nesse momento, aparece uma das já mencionadas confirmações da atribuição equívoca a Ibn Sīrīn, a partir de uma referência a Ibn Qutayba. O texto diz: "Ibn Qutayba disse: como eu já expliquei para vocês, o sonho, às vezes, parte de seu modo usual e se afasta de seu significado original por meio de acréscimos que entram nele, ou por palavras intercaladas (que alteram sua forma) (Id., ibid., p. 16). A partir disso, o texto demonstra como a interpretação pode derivar da palavra contida em um nome. Sobre isso, ele oferece alguns exemplos: o nome al-Faḍl deve ser interpretado como benevolência (*ifḍālan*); Rašīd, deve ser entendido enquanto orientação ou retidão (*iršādan awa rušdan*); e Sālim como cuidado ou segurança (*al-Salāma*). Ademais, há também um exemplo a partir de um sonho do Profeta. O texto diz: "E como foi registrado do Profeta que ele disse: na noite passada

eu vi [*ruwiya*] que estávamos na casa de ʿUqba ibn Rāfiʿ e nos trouxeram tâmaras frescas de Ibn Ṭāb. Eu interpretei isso como elevação (*rafʿah*) para nós nesse mundo e, em seguida, que nossa religião se tornou boa e pura (*ṭāb*) (Idem, ibidem).

Por sua vez, a interpretação pelo significado é, conforme a obra, o método mais comum e imediato. O exemplo citado no texto é o de sonhar com uma lima. A interpretação se ancora em uma poesia que diz: “Seu amado o presenteou com uma lima / surpreso com sua chegada — e com seu sabor / Então ele chorou e temeu o presságio de um adivinho. / Duas cores possui — uma interna, oposta à externa” (Id., ibid., p. 17). Conforme o texto, a lima pode representar hipocrisia (bonita por fora e azeda por dentro), ou ainda, riqueza ou filhos (externamente agradável, internamente desagradável).

Outra técnica de interpretação apresentada é por meio dos provérbios ou expressões populares. Essa técnica leva em consideração que a linguagem carrega um simbolismo que se manifesta nos sonhos, como, por exemplo, a relação entre a expressão “mão longa” e a ideia de generosidade, ou o vínculo entre gafanhotos e multidões (Id., ibid.). Nesse sentido, a técnica consiste em reconhecer nos sonhos os significados sedimentados no uso corrente da língua.

Já a interpretação pelos opostos sugere uma técnica de inversão semântica do conteúdo onírico. O choro indica alegria, o riso indica a tristeza e assim por diante. Porém, a isso se soma a interpretação por acréscimo e diminuição: um choro pode indicar alegria, mas choro intenso indica desgraça; um riso indica tristeza, mas riso excessivo indica condições favoráveis e assim por diante.

Por fim, a interpretação pelo tempo ensina que o intérprete deve sopesar o momento no qual o sonho ocorreu. Por exemplo, sonhar com um elefante pode indicar a obtenção de algo grandioso, conquanto pouco proveitoso. Contudo, se a visão ocorrer à luz do dia, pode anunciar uma separação conjugal. Além disso, o tempo do próprio sonhador deve ser levado em conta e, com isso, sua profissão, sua condição financeira, sua posição social e sua religião.

Depois da apresentação das técnicas, a *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn, reúne os três elementos basilares da ciência dos sonhos (*ʿilm al-ruʾyā*), com o fito de encerrar as considerações propedêuticas.

O primeiro deles é a memória dos princípios (*ḥifẓ al-uṣūl*) que fundamentam a técnica. Interpretar um sonho exige ter em mente as orientações e técnicas

supracitadas, bem como reconhecer quais são os melhores caminhos para interpretar este ou aquele sonho, de acordo com o contexto.

O segundo consiste na correta combinação desses princípios (*taʾlīf al-uṣūl*). Isso quer dizer: é necessário articular orientações e técnicas com o objetivo de encontrar coerência na interpretação. Não sendo possível, deve-se reconhecer que se trata de um sonho confuso e descartar interpretações.

Finalmente, o terceiro elemento insiste no exame de tudo o que escapa à compreensão do intérprete. Quando diante de certos sonhos demasiadamente complexos, não se deve abandonar de imediato a interpretação, mas retomar os pontos difíceis com minúcia e paciência.

Desse ponto em diante, a *Interpretação* de Ibn Sīrīn dedica-se, integralmente, a abordar múltiplos exemplos de interpretações de sonhos clássicos.

Conclusão

Ao longo deste artigo, buscou-se oferecer uma introdução à *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn. Para isso, apresentou-se seu horizonte histórico e seus fundamentos teóricos, bem como a problemática de sua atribuição — levando em consideração as evidências trazidas pela bibliografia especializada. Por meio disso, tornou-se possível verificar que o texto é resultado de um longo processo de transmissão, compilação e reelaboração de ensinamentos de diferentes períodos e contextos.

Nesse sentido, vale insistir que uma das características mais importantes da literatura oniromântica medieval islâmica é justamente a ausência de autoria, no sentido moderno do termo. Isso não quer dizer que não haja autores, mas, antes, que "[...] seus autores raramente falavam com suas próprias vozes". Os responsáveis pelas obras sobre sonhos se expressavam "[...] por meio da compilação e elaboração de materiais anteriores [...] saqueavam textos anteriores e, habilidosamente, reuniam os espólios coletados em seus próprios trabalhos" (Lamoreaux, 2012, p. 19). Ou seja, a onirocrítica inaugural no Islã consistia, na verdade, em registros, ou compilações de registros, de tradições de interpretação anteriores, transmitidas, em última instância, oralmente. Por isso, assim como nos hádices, boa parte dos conteúdos dessas obras

repete — por vezes ao pé da letra, por vezes com maiores ou menores variações — formulações clássicas que podem ser encontradas em outros materiais.

Evidentemente, essa característica não é uma exclusividade do Islã. A interpretação dos sonhos pode ser rastreada até registros da Antiga Mesopotâmia, passando pela Grécia Clássica e Tardia, pela cultura romana e por manuais de sonhos judaicos. Em todos os casos, a sabedoria, ou os ensinamentos sobre os sonhos, passam por uma forma de contação de histórias difícil de rastrear — e não poderia ser diferente. Tratando-se de um objeto de análise que não respeita a lógica clássica, a física ou a biologia, as tentativas de reduzir conceitualmente esses conteúdos a dogmas incorrem em uma metodologia incoerente.

Em seguida, foram examinados os principais fundamentos que sustentam a técnica de interpretação dos sonhos. Observou-se que a estrutura da técnica está ancorada no Corão e nos hádices, sobretudo no que tange à distinção entre a origem divina das visões e a origem satânica dos sonhos, bem como à função profética cumprida pelo que se vê durante o sono. Com isso, o texto logra não somente providenciar um arcabouço conceitualmente rigoroso e alinhado com a religião muçulmana, mas também estabelecer critérios coerentes derivados de outras tradições de interpretação dos sonhos.

Por fim, foram expostas as orientações gerais e principais técnicas de interpretação dos sonhos que compõem o texto. Essas orientações e técnicas, longe de se configurarem como mero exercício arbitrário de vinculação entre símbolos e seus supostos significados, evidenciam uma articulação complexa entre cultura, tempo histórico, contexto e subjetividade.

É claro que a *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn, merece maior escrutínio. O objetivo deste artigo foi apenas o de introduzir o texto e oferecer, de forma panorâmica, uma apresentação de seus fundamentos. A expectativa final é a de que futuras pesquisas e ulteriores diálogos se descortinem a partir disso.

Referências

AL-BUḪĀRĪ, Muḥammad ibn Ismāʿīl. **Kitāb al-Tārīḫ al-Kabīr**: al-Juzʾ al-Awal. Haiderabade: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1945.

AL-DUNYĀ, Ibn Abī. **Kitāb al-Manāmāt**. Beirute: Muʾsasa al-Kutub al-Ṯahāfiya, 1993.

AL-ʿASQALĀNĪ, Ibn Ḥajar. **Fatḥ al-Bārī**: al-Juzʾ al-Ṯānī ʿAšar. Cairo: Dār al-Dīnī, 1987.

ALCORÃO SAGRADO. 20. ed. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2024.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BROCKELMANN, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur**: 1. Supplementband. Leiden: E. J. Brill, 1937.

FAHD, Toufy. Ibn Sīrīn. *In*: LEWIS, B., *et al.* (Eds.). **The Encyclopedia of Islam**: Volume III. Leiden: E. J. Brill, 1986. p. 287–313.

IBN ḪALDŪN. **Tārīḫ Ibn Ḫaldūn**. Beirute: Dār al-Fikr, 1993.

IBN ḪAYĀT, Ḫalīfa. **Kitāb al-Ṭabaqāt**. Beirute: Dār al-Fikr, 1993.

IBN QUTAYBA. **Taʿbīr al-Ruʾyā**. 2. ed. al-Jahrāʾ: Ġirās, 2007.

IBN SAʿD, Muḥammad. **Al-Ṭabaqāt al-Kabīr**: al-Juzʾ al-Tāsiʾ. Cairo: al-Ḫānjī, 2001.

LAMOREAUX, John C. **The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation**. Albany: SUNY Press, 2002.

MAVROUDI, Maria. **A Byzantine Book on Dream Interpretation**: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources. Leiden: Brill, 2002.

MIHANNĀ, ʿAbud al-Amīr. Muqaddima Muḥaḏḏib al-Kitāb. *In*: IBN SĪRĪN, Muḥammad. **Muntaḫabu al-Kalām fī Tafsīr al-Aḥlam**. Beirute: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1990, pp. 5–9.

LANE, Edward William. **An Arabic-English Lexicon**. Beirute: Libraire du Liban, 1968.

QURʾĀN. Cairo: al-Matbaʾa al-Amiriyya, 1924.

QURʾĀN. Trad. Muhammad A. S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ṢAḤĪḤ AL-BUḪĀRĪ. 3. ed. Riad: Dal-Hadāra, 2015.

SPRONO, Annemiek. God's Good Plan and Evil Forces in This World: The Place of the Devil in Traditional Islam. *In*: FORT, Jerald D.; JANSEN, Henry; VROOM,

Hendrik M. (Eds.). **Probing the Depths of Evil and Good**: Multireligious Views and Case Studies. New York: Rodopi, 2007, pp. 249–256.

TRITTON, Arthur Stanley, Shaitān. *In*: HOUTSMA, Martijn Theodoor; et. al. (Eds.). **E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913–1936**. Volume VII. Leiden: E. J. Brill, 1987. p. 286-287.

WEHR, Hans Bodo. **A Dictionary of Modern Written Arabic**. 3. ed. Ithaca: Spoken Language Services, 1976.

WITKAN, Jan Just. **Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden**. Volume 15. Leiden: Ter Lugt Press, 2007.

Recebido: 18/04/2026
Aprovado: 01/09/2026

Discipulado bíblico: origem, significado e implicações

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Erico Tadeu Xavier*
João Luiz Marcon**

RESUMO

O objetivo deste estudo é analisar as origens do discipulado, bem como seu significado para o Cristianismo e as implicações ao cristão. Sob o método de revisão de bibliografia, a temática busca refletir o discipulado a partir das Escrituras Sagradas e de autores cujos estudos demonstram sua relevância para o seguidor de Cristo. Assenta-se que o discípulo cristão é, mais do que um aprendiz do seu mestre, um seguidor de Cristo. O discipulado tal como evidenciado por Cristo traz algumas implicações na vida do cristão, já que, ser discípulo requer a total obediência e submissão à vontade de Deus, exige o desprendimento dos bens materiais, assim como carregar a cruz de Cristo desligando-se do eu, ouvir atentamente a todos ao seu redor, para que, pelo exemplo e pela palavra, possa ocorrer a evangelização.

Palavras-chave: Discipulado. Implicações. Evangelização.

Biblical Discipleship: Origin, Meaning, and Implications

ABSTRACT

The purpose of this study is to analyze the origins of discipleship as well as its significance for Christianity and the implications for the Christian. Under the bibliographical review method, the theme seeks to reflect discipleship from the Holy Scriptures and authors whose studies demonstrate their relevance to the follower of Christ. It is settled that the Christian disciple is more than an apprentice to his master, disciple of Christ. Discipleship as evidenced by Christ has many implications in the Christian life, since, being a disciple requires total obedience and submission to the will of God, requires detachment from material goods, bear the cross of Christ from the off I hear carefully all around, so that, by example and word, evangelism can occur.

Keywords: Discipleship. Implications. Evangelization.

* Doutor em Teologia, professor e Coordenador do Curso de Teologia da Faculdade Malta, Piauí. E-mail: etxacademico@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1331886661450859. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3897-4452.
** Doutorando em Teologia, Diretor do SALT e Professor na Faculdade Adventista de Teologia, Ivatuba, PR. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5317382625858573. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3333-7297.

Introdução

O discipulado é um importante aspecto da vida cristã, que nem sempre é bem compreendido pelos cristãos modernos. Embora muitos compreendam que ser discípulo é ser seguidor de Cristo, a complexidade do tema requer uma reflexão mais aprofundada acerca de aspectos essenciais derivados dessa compreensão.

O objetivo desse artigo é analisar as origens do discipulado, bem como seu significado para o Cristianismo e as implicações ao cristão. Sob o método de revisão de bibliografia, busca-se refletir o discipulado a partir das Escrituras Sagradas e de autores cujos estudos demonstram sua relevância para o seguidor de Cristo.

Para compreender o que é discipulado e quais são as suas implicações para os seguidores de Cristo, este estudo apresenta uma breve descrição da origem e significado do termo “discípulo”. Após essa apresentação, realiza-se um estudo sobre o discipulado no Antigo e no Novo Testamento. Em seguida são analisadas as implicações do discipulado para o cristão, a partir das quais são apresentadas as considerações finais.

O termo discípulo

Discípulo vem do latim *discipulus*. No primeiro século, significava “aluno” ou “aprendiz”. Era usado com frequência no mundo filosófico para referir-se ao aluno de um filósofo. O equivalente exato do termo grego mathetes e usado no Novo Testamento tem a mesma ideia (Dockery, 2001, p. 634).

O termo é utilizado nas Escrituras Sagradas tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, com o diferencial de que, no Antigo Testamento, era usado em sua forma básica, “aprendiz”. Tanto *limmûd*, discípulo, ou aquele que é ensinado (Is 8.16), como *talmîd*, estudante, discípulo, (I Cr 25.8) trazem a ideia de aprendiz, quem é treinado ou ensinado (Harris; Gleason; Waltke, 1998, p. 791).

Na Septuaginta, o termo *mantháno* é empregado 40 vezes e em sua maioria não tem significado teológico. O seu uso teológico tem como objetivo não esquecer da bondade de YHWH, de prestar atenção à vontade de YHWH, e a assim não abrir mão de sua eleição e das promessas divinas da salvação (cf. Dt 6:6-12; 8:17; 9: 4-6; 11:1). Israel precisa aprender a obedecer e a levar a efeito a vontade revelada de

Deus (Dt 4: 10; 14: 23; 17:19; 31: 12-13). Em cada um desses textos o objetivo de *mantháno* é “temer ao Senhor Deus” (Coenen; Brown, 2000, p. 582).

Em Isaías 8:16 e em I Crônicas 25:8, cujo sentido é de “aprendiz”, o mesmo significado é percebido nos escritos dos filósofos e dos rabinos judeus. Entre os filósofos, discípulo era a pessoa que estava ligada ao seu mestre, pelo ensino. O aluno/aprendiz não precisava, necessariamente, seguir o mesmo caminho do seu mestre. Já o termo *mathetes* – discípulo, aluno, na Septuanginta se encontra somente nas leituras alternativas de Jeremias 13:21; 20:11; 26:9, e, assim, tem pouco significado (Coenen; Brown, 2000, p. 582).

Tanto nas escolas dos rabinos quanto nas escolas filosóficas gregas, o discípulo decidia por juntar-se ao mestre, tornando-se participante da “escola”, aceitando ser discipulado segundo os ensinamentos do mestre ou rabino por ele escolhido. O objetivo principal dos discípulos, nesse caso, era também se tornar um mestre, separando-se daqueles que lhes ensinavam para terem seus próprios discípulos. O aluno grego *mathetes* e o *talmîd* rabínico se apegavam pessoalmente ao seu mestre, esperando ensinamentos objetivos que lhes possibilitariam alcançar o grau de mestre (Allmenn, 2001). Não apenas o rabino, mas o discípulo, *talmîd*, tiveram sua procedência na relação entre o judaísmo e a filosofia grega (Coenen; Brown, 2000, p. 583).

No Novo Testamento o fator decisivo para que alguém se tornasse discípulo de Cristo era o Seu chamado (Mt 4:18-25). Jesus lançou mão desta iniciativa e chamou os homens para aceitarem o discipulado (Mc 1:16-20; 2.14; Jo 1:43).

Conforme Dockery (2001), no Novo Testamento, um discípulo era a pessoa que havia conhecido a Jesus e acreditado em Sua palavra, tornando-se um seguidor, determinado a modificar sua vida, suas atitudes por amor ao Mestre, levando outros a seguirem a Cristo da mesma forma.

> Um discípulo era: 1. Alguém que se tornou crente (At 11:26); 2. Alguém que se tornou um aprendiz de Cristo, seu seguidor ou aluno; 3. Um crente disposto a sofrer e ao adotar um estilo de vida sacrifical por amor a Jesus Cristo (Lc 14:26, 27, 33); 4. Alguém que cumpre a obrigação básica de ser discípulo – fazer mais discípulos (Mt 28:19-20). Isso inclui levá-los à fé em Jesus Cristo no batismo e foi instruído na comunidade da fé (Dockery, 2001, p. 634).

De acordo com Watson (*apud* Rabey; Rabey, 2004, p. 37-38), o termo “discipular” aparece pouco no Novo Testamento, porém, a palavra “discípulo” é

encontrada mais de duzentas vezes, sendo também utilizada para designar grupos que seguiam pessoas influentes ou ideologias, como, por exemplo, os “discípulos de Moisés”, citados em João 9:28, e os “seguidores de João Batista”, citados em Atos 6:1; 9:1,25; 11:29; 21:16, e outros, como os fariseus, que sequer podiam ler as Escrituras sem o consentimento de seu mestre. Segundo o autor, dentre os grupos existentes, o que mais se aproximava do discipulado de Cristo eram os discípulos de João Batista, pois estes agiam como seu mestre e permaneceram fiéis mesmo quando este foi preso.

Explica ainda Almenn (2001, p. 146) que, no Novo Testamento, “o termo discípulo se estende de maneira geral aos cristãos [...] equivalente a ‘irmão’ ou ‘crente’. Uso muito sintomático porquanto prova mais uma vez que a palavra discípulo implica fé incondicional naquele que é o Senhor”.

Definição de discipulado

O termo discipulado se diferencia no Cristianismo do uso comum aos filósofos e rabinos. Conforme Bueno (s/d), a definição de Discipulado, proveniente do original grego, possui vários significados quando considerada em termos gerais e específicos. A palavra *Akolouteo* significa seguir, no sentido de uma ação de resposta ao chamado do Mestre para uma vida reformulada em obediência a Ele. No Antigo Testamento essa palavra grega correspondia a *halak* (ir atrás de). No Novo Testamento, *Akolouteo* é usada 56 vezes nos Evangelhos Sinópticos, 14 vezes em João, 3 vezes em Atos, uma vez em Paulo e 6 vezes no Apocalipse. Tem uso frequente para designar as multidões que seguiam a Jesus, contudo, sua importância é relevante quando vinculada a pessoas que seguiam o Mestre.

Nesse caminho, segundo o autor, o termo grego *mathetes* (discípulo) refere-se à pessoa que se junta a um mestre para ser discipulado. Esse vínculo se referia, no contexto filosófico, à ligação para adquirir conhecimento prático e teórico. No Antigo Testamento, o discípulo tinha um relacionamento forte com seu mestre, especialmente no judaísmo rabínico, em que o relacionamento entre aluno e professor se tornava uma instituição voltada para o estudo detalhado da Torá. No Novo Testamento, o termo *mathetes* passou a significar devoção total a alguém, de quem o discípulo recebia conhecimento e deveria estar disposto a servir.

De acordo com Monteiro (2004), discipulado tem a ver com a ordem de Cristo: “Vão e façam discípulos” ou, “indo, discipulai”. Essa sentença apresenta os verbos *poreuthentes* (indo) e *mathêteusate* (fazei discípulos), cuja importância para a missão da igreja é destacada pelo autor:

> Poreuthentes [...] tem o sentido de “ir a uma jornada, ou viagem, transferir-se, tomar por um caminho, partir” e também “passar de um lugar para outro atravessando fronteiras”. Percebe-se logo a importância que esses dois verbos, “indo” (poreuthentes) e “fazei discípulos” (mathêteusate) possuem para a compreensão da tarefa missionária da igreja, pois da maneira como foram colocados na sentença original indicam uma ação sumária que deve ser logo realizada (Monteiro, 2004, p. 17).

Nesse sentido, o discipulado é exercido mediante a ação de fazer discípulos, ou seja, a missão não é apenas ir, mas, enquanto estão indo, fazer discípulos, proclamando, batizando, ensinando, testificando de Cristo, ensinando outros também a serem discípulos, vivendo como tais e capacitando-se para fazer mais discípulos (Raso, 2011).

De modo específico, relacionado ao Cristianismo,

> O termo “discípulo”, na verdade, identifica também um leal seguidor de Jesus, alguém que nasceu de novo, se uniu à Igreja, descobriu seus dons espirituais, aceitou uma atividade compatível com seus dons na igreja local e está interessado em desempenhar seu papel sem qualquer motivação humana externa. E discipular, por outro lado, é fazer discípulos, o que implica um relacionamento de mestre-aluno conforme o modelo de Jesus em Seu ministério terrestre. Isto exige uma transformação de mente, coração e vontade, uma mudança no estilo de vida e no caráter, possível pela fé no sangue de Cristo (Monteiro, 2004, p. 20).

Em síntese, de acordo com Raso (2011, p.467), “discípulo é o que estabelece uma relação pessoal com seu mestre, criando com esse uma relação de encontro, dependência, aprendizagem e crescimento”. Fazer discípulos, por sua vez, é colocar em ação o discipulado, transmitindo a experiência de ser um discípulo e ensinando a outros a estabeleceram também uma relação pessoal com o mestre, mediante o ensino e a capacitação de quem está sendo ensinado.

Discipulado no Antigo Testamento

No Antigo Testamento encontram-se princípios de discipulado em diferentes situações, como, por exemplo, na relação de treinamento entre Elias e Eliseu (1 Rs 19:19-21) e entre Baruque e Jeremias (Jr 36:26; 43:3). Tal relacionamento permitia que aquele que ficasse no lugar de um líder, por exemplo, fosse capacitado para tal função, sendo treinado e preparado para assumir o cargo quando o seu tempo de assumir a liderança chegasse.

Outro exemplo de discipulado para liderança no Antigo Testamento foi o de Moisés, Josué e Calebe. Moisés discipulou aquele que iria sucedê-lo, Josué, acompanhando-o, treinando-o e preparando-o para a responsabilidade que assumiria. Segundo Swindoll (2000, p. 359), "quem era qualificado para ocupar o lugar de Moisés? Só dois homens possuíam as credenciais necessárias. Só dois líderes haviam tido anos de treinamento junto a Moisés e observado a mão de Deus na vida do povo, a saber: Calebe e Josué".

Os ensinamentos no Antigo Testamento eram passados de modo especial na escola dos profetas. Conforme White (2007a, p. 438), nessas escolas "acariciava-se um espírito de devoção. Não somente se ensinava aos estudantes o dever de orar, mas ensinava-se-lhes como orar, como se aproximar de seu Criador, como exercer fé nEle, e como compreender os ensinos de Seu Espírito e obedecer-lhes".

Barbosa (2012, p. 1), apresenta um resumo do discipulado exercido nessas escolas:

> Essa escola teria sido organizada por Samuel, que acumulou o ministério de profeta, sacerdote e Juiz (I Sm. 10.5; 19.20). Elias e Eliseu foram os responsáveis pela consolidação da escola dos profetas, a contribuição deles fez com que essa escola funcionasse como resistência à apostasia que havia se estabelecido no reino do norte (II Rs. 2.3; 4.38; 6.1). A escola dos profetas estava fundamentada no ensinamento bíblico, por isso, as instruções eram tanto morais quanto espirituais. Não era uma escola apenas para dotar os alunos com conhecimento, mas, sobretudo, para que esses tivessem uma profunda experiência com Deus. Os profetas não aprendiam apenas conteúdo bíblico, eles também eram inseridos no sobrenatural, nos milagres de Deus. A escola dos profetas foi estabelecida em Ramá, e provavelmente, em Gibeá (I Sm. 19.20; 10.5,10). Centros de estudos também estavam espalhados em Gilgal, Betel e Jericó (II Rs. 4.38; 2.3,5,7,15; 4.1; 9.1). Cerca de cem estudantes faziam parte da escola dos profetas comandada por Eliseu em Gilgal (II Rs. 4.38,42,43). Quando Elias e Eliseu foram ao rio Jordão encontrava-se com eles cinquenta estudantes da escola dos profetas (II Rs. 2.7,16,17). O estilo de vida deles era em comunidade, em uma casa comum, na companhia dos profetas (II Rs. 6.1). Alguns deles eram casados e tinham

> filhos (II Rs. 4.1) e acompanhavam os homens de Deus, por isso eram chamados de filhos dos profetas. A escola dos profetas dava também aos estudantes uma formação musical, a fim de que pudessem oferecer ao Senhor música de qualidade para a adoração a Deus (I Sm. 10.5).

De acordo com White (2007a, p. 437), as escolas dos profetas proviam instrução para os jovens e, "se um jovem desejava examinar mais profundamente as verdades da Palavra de Deus, e buscar sabedoria de cima, a fim de que pudesse tornar-se um mestre em Israel, tais escolas lhe estavam abertas".

O profeta Isaías também faz referência aos seus discípulos: "liga o testemunho, sela a lei entre os meus discípulos" (Is 8:16). Para Barros (1969), esse versículo mostra que, vendo sua orientação rejeitada pelo rei e pela nação de Israel, que preferiram a proteção do rei da Assíria, Isaías se retiraria momentaneamente da vida pública, e se dedicaria à instrução de seus discípulos, os quais passariam a constituir o grupo fiel, o "resto" apegado a Deus.

Contudo, de acordo com este autor, a importância do discipulado no Antigo Testamento não se restringia às escolas dos profetas ou a formar lideranças.

> Há muitos outros exemplos no Antigo Testamento de uma pessoa investindo a sua vida no outro. Os homens do povo de Israel sempre procuraram passar para as gerações futuras todas as orientações necessárias para a vida. Eles ensinavam através das palavras e pelo exemplo de vida diante daqueles que eram os aprendizes. No Antigo Testamento existe um ensino amplo e claro do grande valor em reproduzir nas gerações futuras os recursos necessários para uma vida bem-sucedida, seja espiritual ou física. Quando houve falha, o povo sofria consequências amargas e derrotas. Também encontramos a própria pessoa de Deus ensinando homem a homem os conceitos essenciais para o mundo em que eles viviam (Barros, 1969, p. 50).

Conquanto esse formato de discipulado tivesse sido eficiente na época, o Senhor Jesus adotou novo método, propondo-se a escolher, preparar e educar homens para que viessem a cuidar da Sua igreja, como veremos a seguir.

Discipulado no Novo Testamento

O discipulado no Novo Testamento tem fundamento no formato ensinado pelo Mestre Jesus, analisado a partir de Sua vida, exemplo, missão e mandamento. Conforme exposto acima, o discipulado de Cristo se diferenciava dos filósofos e rabinos em diversos aspectos. A princípio temos a questão da chamada de discípulos

por Jesus, a qual era o fator decisivo para que os homens aceitassem o discipulado (Mt 4:18-22; Lc 9:59-62).

Para Monteiro (2004, p. 19), o chamado de Jesus é o tema principal para o discipulado, “ou seja, pessoas são convidadas a seguir o Mestre. Jesus aprovou pessoalmente o chamado de cada seguidor. [...] Em cada momento, Ele observou o caráter de cada um e foi caso a caso burilando”.

Jesus não chamou várias pessoas para um teste de seleção e então separou aqueles que iria discipular; ou ainda convidou várias pessoas e somente 12 aceitaram a proposta que fizera. Ao contrário, chamou àqueles que se tornariam Seus discípulos de forma incondicional, seguindo-O para a totalidade de sua vida. Conforme Coenen (1984), o discípulo deveria separar-se incondicionalmente de tudo e de todos, durante toda a sua vida inteira (Mt 10:37-38; Mt 10:24-25; Mc 3:31-35; Lc 9:57-62; 14:26-27; Jo 11:16).

> Os homens podem dar consentimento intelectual e fazer profissão verbal, mas ser um discípulo exige mais do que isso; é necessária a “fé que atua pelo amor” (Gl 5:6) para seguir a Jesus. E seguir a Jesus implica novos compromissos que se antepõem aos antigos, como os primeiros discípulos exemplificaram por sua experiência: primeiro, creram em Jesus e tornaram-se Seus seguidores; então envolveram-se completa e totalmente com a pessoa dEle até que absorvessem Suas maneiras, palavras e gestos, colocando destarte em segundo plano suas ocupações usuais ou seculares ou mesmo abandonando-as (Monteiro, 2004, p. 20).

O discípulo estava, assim, vinculado a Jesus durante o Seu ministério terrestre, e deveria, literalmente, “seguir” ao Mestre, aceitando a situação de renúncia, andando com Cristo e cumprindo a vontade de Deus (Mt 13:46-50; Mc 3:31-35).

Diferentemente dos rabinos e filósofos, após o chamado, os discípulos eram convidados a criarem um relacionamento que implicava em um comprometimento e missão comuns ao Mestre. Não se tratava de um relacionamento de aprendizagem do qual o discípulo poderia se separar do mestre posteriormente. Antes, os discípulos de Cristo deveriam se comprometer a viver tudo aquilo que o Mestre lhes ensinasse, reconhecendo-O não somente como seu professor, mas, especialmente, como seu Senhor, o que implicava em uma mudança total de vida, na qual o “eu” deixava de reinar para dar lugar ao senhorio de Jesus, Aquele que governaria todos os aspectos da vida de Seu discípulo. Como explica Coenen (1984, p. 665), “isto significa que durante o ministério terrestre de Jesus, o discípulo tinha, bem literalmente, de seguir

a Jesus, e, seguir atrás d'Ele e aceitar a situação de renúncia, de perambular com Ele".

Segundo Allmenn (2001), a diferença entre o relacionamento dos alunos com seu mestre, no discipulado rabínico e no discipulado de Cristo, aponta para uma vida de comunhão, de relacionamento próximo e íntimo. Ao passo que os primeiros pretendiam tornarem-se mestres também, os discípulos de Jesus deveriam seguir ao Mestre, aprender com Ele e se tornarem testemunhas vivas de Seus ensinamentos e vida, compartilhando de Sua missão.

Bueno (s/d) afirma que, num olhar mais profundo a respeito do discipulado cristão se conclui que o estilo de Jesus apresentava princípios claros e distintos. O discipulado, para Cristo, não se baseava no conhecimento acadêmico ou intelectual, na transmissão de puro conhecimento, e sim, no relacionamento. Conforme Marcos 3:14, Jesus "designou doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar". Essa atitude de separar alguns para conviverem pessoalmente com Ele demonstra que o estilo ou modo de vida de Cristo seria impregnado na vida e no relacionamento dos discípulos, ou seja, eles participariam, provariam e testificariam da Sua vida, Seu ministério, suas obras e Seus milagres.

Para Allmenn (2001), embora, aparentemente, Jesus possa estar rodeado de alunos, o discipulado difere também na forma de apresentar os ensinos. Os discípulos judeus, mesmo que aprendam por intermédio dos rabinos e escribas, são "discípulos de Moisés" (Jo 9:28), ou seja, recebem os ensinos por ele deixados, enquanto os discípulos de Jesus não apenas aprendem do Mestre, mas compartilham o destino de seu Senhor, aprendendo Sua doutrina e aderindo, mediante a fé, à Sua missão pessoal de salvação pela morte e ressurreição.

> O discípulo partilhando o destino de seu Senhor será chamado, também ele, a sofrer, e Jesus sentiu a necessidade de advertir os seus a este respeito (Mt 10:24s; Mc 8:34s; Lc 14:26; Jo 12:25s) [...]. Depois que Cristo for elevado à glória, eles continuarão vivendo à espera de sua volta real (Mt 24:25ss; 22:14ss; Lc 12:35 ss e 42) (Allmenn, 2001, p. 145).

Segundo Monteiro (2004), o tipo de relacionamento que o discípulo tem com Jesus é de plenitude, de real compromisso com a missão. Ao estabelecer como condição para segui-Lo o negar-se a si mesmo e tomar a sua própria cruz Jesus

ensina que a relação seguidor-mestre está implícita no discipulado. Esse relacionamento é de identificação, obediência e compromisso.

Outro aspecto interessante encontrado no discipulado dado por Jesus é o fato Dele não falar somente o que Seus discípulos deveriam fazer, mas também incentivar a prática do que Ele ensinava. Ortiz (1980, p. 121), comenta que, “ao invés de ensinar-lhes fórmulas para guardarem no cérebro, ele lhes dava tarefas concretas para realizarem e eles obedeciam”.

> A proposta do Mestre era além da vivência relacional (Mc 3.8), a descoberta pelos próprios discípulos dos mistérios do Reino de Deus através das parábolas (Mt 13.1-52), o conhecimento de uma intimidade jamais declarada por Jesus às multidões, mas somente aos discípulos como no monte da transfiguração (Mt 17.1-8). Além disto a prática de ministério também era um ponto forte. Os discípulos necessitavam ser confrontados até mesmo com os endemoninhados (Mt 17.14-21). A prática da oração era algo essencial (Mt 26.36-46) e conjugado com esta, o próprio Jesus mantinha um ministério pastoral entre os mesmos, expressado especialmente no último contato com Simão Pedro (Jo 21.15-23) (Bueno, s./d., p. 8).

O discipulado ensinado por Jesus era, portanto, muito mais que absorção de conhecimento intelectual. Era vivenciado, na prática, de forma pessoal. Jesus se interessava pelas pessoas, evangelizava, mantinha contatos pessoais, produzia transformações na vida de todos com quem entrava em contato, como se pode ver no encontro com Nicodemos (Jo 3:1-21), com a mulher samaritana (Jo 4:1-30), com o paralítico (Jo 5:1-15). Embora enfocasse a realidade do pecado na vida das pessoas, não as deixava sós, pois Seu discipulado tinha a ver com misericórdia, tanto para com os pecadores (Jo 8:1-11), quanto para com os sofredores (Jo 9). “Em todos os casos, Jesus sempre enfocava seu ministério discipulador de maneira muito pessoal e relacional” (Bueno, s./d., p. 9).

Analisando o método de ensino de Cristo, Macdonald identificou sete elementos, chamados por ele de “termos do discipulado estabelecidos pelo Salvador do mundo”. De forma resumida, esses termos são:

> Supremo amor por Jesus, uma vez que o nosso amor a Cristo deve ser tão grande, que todos os outros amores são como ódio em comparação; abnegação, entendida como tão completa submissão ao senhorio de Cristo que o ego não tem nenhum direito ou autoridade; deliberada escolha da cruz, sendo que a cruz não é nenhum direito ou autoridade; deliberada escolha da cruz, sendo que a cruz não é alguma fraqueza física ou angústia mental; essas coisas são comuns a todos os homens. A cruz é um caminho escolhido deliberadamente; vida que se passa seguindo a Cristo; fervente amor por

> todos os que pertencem a Cristo, amor que leva o crente a considerar os outros melhores do que ele; perseverança em Sua Palavra, sem desvios, Cristo quer para Si os que O sigam com obediência constante; abandono de tudo para segui-lo, renúncia de todas as posses materiais não absolutamente essenciais, e que poderiam ser empregadas na propagação do Evangelho. (Macdonald, 1979, p. 6-8).

Nos elementos identificados por Macdonald nota-se a profundidade do relacionamento do discípulo com o seu mestre. Quando se analisa os evangelhos, vê-se que os onze discípulos de Jesus se enquadram nesses termos, já que todos deixaram suas vidas comuns para seguir e amar o Salvador do mundo de forma incondicional e, inclusive, sofreram por amor ao Seu mestre, algo que Jesus já lhes havia antecipado que viria a acontecer: “Lembrai-vos da palavra que vos disse: Não é o servo maior do que o seu senhor. Se a mim me perseguiram também vos perseguirão a vós” (Jo. 15:20).

> Ele tomou a iniciativa de convidar pessoas para segui-Lo, quando as chamou primeiramente a si próprio e não apenas ao seu ensino, quando esperava delas total obediência, quando as ensinou a servir e as advertiu que iriam sofrer e quando reuniu ao seu redor um grupo diversificado de pessoas comuns, obviamente Ele estava criando um padrão único e radical de discipulado (Rabey; Rabey, 2004, p. 37-38).

O modo de Jesus discipular requeria que os discípulos O aceitassem. Como já mencionado, Jesus chamava a cada discípulo para Segui-Lo. A multidão de pessoas que ouviam a Cristo são também chamadas de discípulos, porém, Ele se certificava de que as pessoas não O seguissem pelas razões erradas. Conforme Lloyd-Jones (1935), muitas vezes Jesus perguntava aos que O seguiam porque eles estavam fazendo isso, ou comentava sobre a questão, parecendo preocupado em não atrair pessoas que não tinham convicção do que faziam. Jesus examinava Seus seguidores, pois sabia que muitos O seguiam por Ele preencher suas necessidades, pelo status da religião, pela comodidade e segurança, pela esperança de mudança no mundo. Contudo, Ele falou diversas vezes que muitos poderiam usar Seu nome, mas não serem reconhecidos por Ele (Mt 7:21-23), ou aos que queriam segui-Lo por razões diversas das que Ele buscava advertiu que não o fizessem (Mt 8:18-20) ou que não pusessem pretextos para o chamado (Mt 8:21-22).

Segundo o autor, Jesus queria que as pessoas entendessem o que significava segui-Lo: ostracismo, renúncia às coisas que mais valorizavam na vida. Cristo queria

que Seus seguidores se certificassem de que sabiam “exatamente o que significa discipulado cristão” (Lloyd-Jones, 1935, p. 3).

As implicações do discipulado

Conforme exposto, o Senhor Jesus mostrou, em Sua vida, o exemplo de como devemos observar o discipulado. Nos Evangelhos e nos escritos dos apóstolos são encontrados os princípios que os discípulos de Cristo devem seguir. O discipulado cristão tem diversas implicações que requerem uma compreensão adequada do que significa ser discípulo e da ordem de discipular.

De acordo com Lloyd-Jones (1935), Jesus chama a atenção para cada um que afirma segui-Lo, que “prestem atenção como vocês escutam”, e “examinem-se e esquadrinhem-se a si mesmos”, se realmente apreenderam a verdade e como o fazem, para que não venham a se frustrar diante da realidade do discipulado. Jesus chama a atenção para o fato de que, de 100% das sementes da parábola do semeador (Mt 13:3-23; Lc 8:4-15), somente 25% frutificaram, ou seja, somente uma pequena parte dos que o seguiam, ouviram e compreenderam o que Ele propunha. Na parábola da rede de peixes (Mt 13:47-49), Jesus alerta para o fato de que nem todos que O seguem são verdadeiramente discípulos e, em outras passagens, que muitos o fazem por razões impróprias. E, assim como Jesus advertia as pessoas para o verdadeiro significado do discipulado, os apóstolos também o fizeram, reiterando a mesma mensagem, para que fosse bem compreendida e despertasse a motivação correta para seguir a Cristo, tornando-se Seu discípulo.

De acordo com Stott (2011, p. 10), “de alguma forma, deveríamos ter continuado a usar a palavra “discípulo” nos séculos seguintes, para que os cristãos fossem discípulos de Jesus de maneira consciente e levassem a sério a responsabilidade de estar ‘sob disciplina’”.

Em virtude da importância de se compreender bem o significado do discipulado, analisa-se a seguir algumas das suas implicações para o cristão moderno.

Chamados para discipular

O Senhor Jesus “chamou para Si os que Ele quis; e vieram a Ele. E nomeou doze para que estivessem com Ele e os mandasse a pregar” (Mc 3:13-14).

Sobre o chamado de Cristo, White (2007b) comenta que Ele se propôs preparar e educar homens para que pudessem, por sua vez, educar outros a pregarem a mensagem evangélica. Assim sendo,

> Por três anos e meio, estiveram os discípulos sob a direção do maior Professor que o mundo já conheceu. Por associação e contato pessoal, Cristo preparou-os para Seu serviço. Dia a dia, caminhavam a Seu lado, conversando com Ele, ouvindo Suas palavras de ânimo aos cansados e quebrantados, e vendo a manifestação de Seu poder em favor dos doentes e sofredores. Às vezes, Ele os instruía, assentando-Se entre eles junto às montanhas; outras vezes, junto ao mar ou andando pelo caminho, lhes revelava os mistérios do reino de Deus. Onde quer que houvesse corações abertos para receber a divina mensagem, Ele desdobrava as verdades do caminho da salvação (White, 2007b, p. 10).

A partir do exemplo do próprio Cristo, percebe-se que Ele ensinou aos discípulos como deveriam agir, posteriormente, para com o povo e com aqueles que aceitassem o Seu chamado para segui-Lo.

> Em sua associação com o Senhor, os discípulos obtiveram um preparo prático para a obra missionária. Viram como Ele apresentava a verdade, e como tratava das complexas questões que surgiram em Seu ministério. Observavam Seu ministério na cura dos doentes, por onde quer que Ele andasse; ouviram-No pregar aos pobres. Em nossos dias todos devemos aprender Seus métodos de trabalho (White, 2007c, p. 109).

Nessa perspectiva, seguindo o exemplo de Cristo e dos Seus discípulos, todos os cristãos são chamados a discipular, pois o discipulado faz parte da missão da Igreja. Ellen White foi clara ao dizer que “Todo verdadeiro discípulo nasce no reino de Deus como missionário” (White, 1981, p. 9). Se aquele que recebe a mensagem de Jesus não for discipulado, esse não entenderá seu papel diante de Deus, e não fará novos discípulos, cumprindo a missão designada por Cristo.

Ortiz (1980, p. 116-117) conta que, em determinada época, tentou encontrar na Bíblia a palavra “membro” (referindo-se a pessoas), mas não a encontrou, o que localizou foi o termo “discípulo”. Conforme o autor, a palavra membro não é encontrada em lugar algum nos registros da igreja primitiva. Mas, no livro de Atos outra

palavra se destaca, a qual realmente revoluciona a nossa vida e nossa igreja: a palavra “discípulo”. Ou seja, na igreja primitiva todos eram discípulos, e hoje não deveria ser diferente, pois todos aqueles que reconhecem Jesus como Senhor tornam-se Seus discípulos.

Total obediência

Como citado anteriormente, os discípulos de Jesus eram chamados a um total comprometimento com o seu Senhor, e não somente a aprender com ele, como um professor e um aluno. A total obediência é um requisito essencial para o discípulo de Cristo. Em 1 Samuel 15:22, o Senhor afirma: “Eis que o obedecer é melhor do que o sacrificar, e o atender melhor do que a gordura de carneiros”.

O padrão de discipulado deixado por Jesus é completamente diferente de qualquer outro discipulado, já que envolveu o chamado pessoal, o ensino ao serviço, a total obediência e o comprometimento de sofrer com Ele. O padrão de discipulado de Cristo é radical. Toda a vida do discípulo deve estar sujeita ao senhorio de Jesus Cristo e, na condição de Senhor, o discípulo não poderá dizer não ao seu mestre, mas deverá cumprir todas as suas ordens, assim como o próprio Jesus fez. Segundo Vernon (*apud* Rabey; Rabey, 2004, p. 43), trata-se da atitude de confiante sujeição demonstrada por Jesus quando Ele orou: “não seja feita a minha vontade, mas a tua”. É a renúncia dos nossos sentimentos, desejos, esperanças, sonhos e ambições humanas a fim de que os propósitos de Deus sejam realizados.

Conforme Macdonald (1979, p. 6), é a “abnegação, entendida como tão completa submissão ao senhorio de Cristo que o ego não tem nenhum direito ou autoridade”. Esse padrão não deve ser diferente ao cristão hoje.

Shuler (*apud* Finley, 2009, p. 8), afirma: “não é o suficiente proclamar a mensagem ou mesmo convencer as pessoas da verdade das doutrinas. O propósito da mensagem que pregamos é levar homens e mulheres a obedecerem a Cristo”. A obediência é um traço do discípulo de Cristo, posto que passa a ser praticante da Palavra de Deus, não apenas ouvinte (Tg 1:22-24).

Carregar a cruz de Cristo

Não existe discipulado verdadeiro se o discípulo não estiver disposto a carregar a sua cruz. O próprio Jesus afirma: “E aquele que não carrega sua cruz e não me segue não pode ser meu discípulo” (Lc 14:27).

Essa cruz, conforme Macdonald (1979), não é alguma fraqueza física ou angústia mental; essas coisas são comuns a todos os homens. A cruz é um caminho escolhido deliberadamente; vida que se passa seguindo a Cristo. Por muitas vezes, quando uma pessoa é convidada para seguir a Cristo, o que é apresentado a ela é uma vida sem dificuldades, próspera. Porém, não foi exatamente isso que Jesus prometeu àqueles a quem convidava. Ele dizia: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Porque qualquer que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, mas qualquer que perder a sua vida por amor de mim e do evangelho, esse a salvará” (Mc 8:34-35).

O apóstolo Pedro escreveu: “alegrai-vos no fato de serdes participantes das aflições de Cristo; que nenhum de vós padeça como homicida, ou ladrão, ou malfeitor, ou como o que se entremete em negócios alheios. Mas se padece como cristão, não se envergonhe, antes glorifique a Deus nesta parte” (I Pe 4:13; 15-16). Existe, portanto, um claro contraste entre aqueles que querem somente acompanhar Jesus, e os que decidiram carregar a Sua cruz.

> Ele tem muitos seguidores que desejam consolo, mas poucos que suportam a aflição. Ele encontra muitos querendo compartilhar suas refeições, mas poucos que participam do seu jejum. Todos querem ser felizes com Ele; poucos desejam sofrer por Ele. Muitos O seguem para o partir do pão, mas poucos desejam beber do cálice do seu sofrimento. Muitos reverenciam seus milagres; poucos se identificam com a vergonha da Cruz. Muitos O amam enquanto não se deparam com nenhuma adversidade; muitos o louvam e o adoram enquanto estão recebendo algum benefício. No entanto, se Jesus se esconde e os deixa por um momento, eles começam a murmurar ou o rejeitam. Aqueles, ao contrário, que o amam pela sua causa e não pelos benefícios que Ele concede, o louvam em todas as aflições e angústias do coração, da mesma forma que na alegria da consolação. Mesmo que Ele jamais lhes dê algum consolo, eles continuam a louvá-lo e desejam sempre lhe dar graças (Kempis *apud* Rabey; Rabey, 2004, p. 53).

O autor comenta que os que fizerem essa escolha se identificarão com a vergonha da cruz, sofrerão com Cristo, porém, louvarão ao Seu senhor independente das circunstâncias.

Transmissão de vida

O discipulado não deve ser entendido apenas como uma transmissão de conhecimentos, onde doutrinas são ensinadas e versículos da Bíblia são decorados, e não são colocados em prática; “é uma transmissão de vida” (Ortiz, 1980, p. 117).

De acordo com Raso (2011), o discipulado requer que a experiência de vida do discípulo seja passada adiante, transmitida a outros, de modo que a outra pessoa estabeleça também com Cristo a mesma relação de mestre-aluno. Ao ordenar que os Seus discípulos fossem e fizessem discípulos (Mt 28:19-20), Cristo destacou que o discipulado é um processo contínuo que não termina com a preparação doutrinal para o batismo, antes, é um processo anterior e posterior a este, voltado a capacitar o discípulo a andar de acordo com os ensinamentos de Cristo.

Ainda este autor afirma que “proclamar, batizar, ensinar, testificar, são aspectos da mesma comissão de fazer discípulos. Não se cumpre com a missão a menos que ela seja feita integralmente. A obra mais importante da igreja é o discipulado” (Raso, 2011, p. 467).

Mediante um preparo adequado, fundamentado em exemplos práticos, o discípulo deve ser preparado para trabalhar, tanto na igreja, quanto na comunidade, levando a mensagem de salvação. White (1981, p. 59), afirma que “é pela educação e pela prática que as pessoas devem ser habilitadas” e que há necessidade de o discípulo receber orientação de um mestre experiente.

> Não somente deve haver ensino, mas trabalho real, sob a direção de instrutores experiente. Que os mestres vão à frente no trabalho entre o povo, e outros unindo-se a eles, aprenderão em seu exemplo. Um exemplo vale mais do que muitos preceitos (White, 1981, p. 59).

Para que isso seja possível, o discípulo deve passar mais tempo com seu mestre, indo a sua casa, observando como ele vive, para assim, aprender também através do seu exemplo e imitá-lo (Ortiz, 1980).

O preparo do discípulo pelo exemplo é destacado por Swindoll (2000):

> Há 100 anos ou mais, o homem que se preparava para o ministério nem sempre frequentava um seminário. Ele simplesmente passava a viver na casa de um ministro mais velho, mais experiente, e assimilava pela vida do homem mais idoso os princípios piedosos, as disciplinas de estudo e oração, a sabedoria para tratar com os problemas complexos relacionados ao

> ministério, e a orientação envolvida na liderança de uma congregação. Ele aprendia o que era necessário vivendo lado a lado, durante um longo período de tempo, com um ministro experiente. Charles Spurgeon treinava habitualmente jovens aos seus pés por assim dizer, e depois os enviava para o ministério (Swindoll, 2000, p. 359-360).

Os resultados desse tipo de discipulado são muito profundos. No entanto, muitos dos discípulos de Jesus Cristo vivem a filosofia do "faça o que eu falo, mas não faça o que eu faço"; na verdade, não estão sendo verdadeiramente discípulos, e ao discipular, seus ensinamentos não terão impacto sobre a vida daquele a quem ele está ensinando, ou talvez tenham, mas de forma negativa, pois aquele que está sendo discipulado poderá pensar que os ensinos de Jesus são somente para serem conhecidos e não vividos. Atitudes falam mais alto que palavras. Quando o mestre, no caso, aquele que está discipulando, vive o evangelho de forma integral, suas atitudes impactarão seu discípulo, e ele será levado a agir de igual maneira. Assim, como numa reação em cadeia, o discipulado levará a uma transformação de vidas.

White (2004, p. 141), reforça: "Os homens podem combater a nossa lógica, podem resistir a nossos apelos, mas a vida de amor desinteressado é um argumento que não pode ser contradito. A vida coerente caracterizada pela mansidão de Cristo é uma força no mundo".

Submissão total

O discipulado não acontece se não há submissão. O cristão é chamado a submeter-se a Cristo, primeiramente, da mesma maneira como Cristo se submeteu ao Pai: "de sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz" (Fp 2:5-8).

A submissão do cristão é também estendida para com a Igreja e para com aqueles que nos orientam no discipulado: "sujeitando-vos uns aos outros no temor de Deus" (Ef 5:21); "Obedecei a vossos pastores, e sujeitai-vos a eles, porque velam por vossas almas, como aqueles que hão de dar conta delas" (Hb13:17).

Quando existe a submissão, o mestre pode ajudar seu discípulo a mudar de vida, falando o que a pessoa está fazendo de errado, sem medo de ele/ela sair da igreja. “A primeira lei do discipulado é a seguinte: sem submissão não há formação. Membros de igreja que são do tipo sócio de clube não se submetem. Na realidade, todos eles têm direito de voto dentro do clube” (Ortiz, 1980, p. 123). O discipulado sem sujeição não é discipulado, pois não existe meio discipulado. Ou a pessoa aceita as condições ou não aceita; ou é discípulo, ou não o é.

Desprendimento dos bens materiais

Segundo Macdonald (1979, p. 9-10) baseado no versículo “assim, pois, qualquer de vós, que não renuncia a tudo quanto tem, não pode ser meu discípulo” (Lc 14:33), um verdadeiro discípulo de Jesus Cristo, abandona tudo o que possui.

Para ele, se todos os cristãos abandonassem literalmente tudo o que tem, não faltariam recursos para a obra missionária, os discípulos cooperariam entre si, quando alguém estivesse passando dificuldades, e os missionários não passariam necessidades nos campos. Ou seja, se todos os cristãos tomassem as palavras do Senhor Jesus literalmente, não haveria falta de recursos financeiros na obra do Senhor. O Evangelho se propagaria com maior poder e maior volume. Se algum discípulo em particular enfrentasse uma necessidade, os outros discípulos teriam o gozo e o privilégio de repartir o que tivessem.

Stott (2011) comenta que o materialismo pode abafar a vida espiritual. Jesus nos adverte a não armazenar tesouros na terra, a não sermos avarentos. O apóstolo Paulo, igualmente, nos impele a desenvolver um estilo de vida simples, generoso e de contentamento, de modo que o foco seja fazer a vontade de Deus, e não acumular riquezas ou viver preocupado com as coisas materiais.

Além do mais, “ser discípulo de Cristo implica colocar completamente sobre o altar tudo o que o homem tem nesta vida – planos, ambições, amigos, parentes, riquezas -, qualquer coisa e todas as coisas que possam interferir com seu serviço para o reino dos céus” (Comentário, 1995, p. 798).

Ter o ouvido atento

John Stott (1997, p. 118), baseado no texto: “Sabeis isto, meus amados irmãos; mas todo homem, seja pronto para ouvir, tardio para falar, tardio para se irar. Porque a ira do homem não opera a justiça de Deus” (Tg 1:19-20), apresenta alguns aspectos do discipulado, dentre eles, o fato de que o discípulo deve ter seus ouvidos atentos para ouvir a voz de Deus, ouvir uns aos outros e ouvir ao mundo.

Segundo o autor, Deus nos convida a darmos ouvidos àquilo que, através da Escritura, “o Espírito diz às Igrejas”. O problema é que, tal como nos dias do Antigo Testamento, as pessoas geralmente não ouvem, não podem ou não querem ouvir a Deus. As pessoas não estão atentas à voz do Senhor, ou simplesmente se recusando a ouvi-la. Um discípulo deve estar atento à voz de Deus.

Romanos 10:17 afirma: “A fé vem pelo ouvir, e o ouvir da Palavra de Deus”. Assim, o discípulo deve estar atento ao que ouve, aprendendo a viver segundo a vontade de Deus exposta em Sua palavra. Ao estudar a Bíblia, deve procurar compreender, escutar a voz de Deus, dispondo-se a obedecer (Ap 1:3).

O discípulo deve também estar atento à voz do outro, isso não quer dizer somente na igreja, mas em casa, os jovens e crianças devem estar atentos à voz de seus pais, os casais devem se ouvir, no trabalho, o discípulo deve estar atento ao seu colega. O discípulo deve estar ainda com os ouvidos voltados para o clamor do mundo, tanto daqueles que nunca ouviram falar de Jesus Cristo, quanto dos pobres, famintos, dos despossuídos e dos oprimidos (Stott, 1997, p. 123-124).

Considerações finais

O discipulado é uma entrega de vida, de submissão à vontade de Deus, de aprendizado constante, de doação e preparo constante para o ministério da evangelização. Ao lançar as bases do discipulado cristão, Jesus procurou ensinar, pelo exemplo, que Seus discípulos deveriam segui-Lo, como modelo de fidelidade, comprometimento e entrega a Deus, e deveriam estabelecer um estilo de vida capaz de refletir o Mestre. Assim como Ele viveu, deveriam viver e produzir frutos, fazendo discípulos por onde quer que fossem.

Jesus criou, assim, um novo padrão de discipulado, ao chamar Seus discípulos para Si, para a obediência incondicional e até mesmo para sofrerem em Seu nome. Seu método de discipulado refere-se a viver uma vida de aprendizado e comunhão com Ele. Para Moore (*apud* Bueno, s/d, p. 4), “Discipulado é o processo de tomar novos convertidos, educá-los e levá-los a um estado de maturidade e adulta comunhão com Cristo e de serviço eficiente na Igreja”.

Nessa perspectiva, pode-se entender que o discipulado e a evangelização caminham juntos. Não haverá uma transformação de vida se não houver discipulado e não haverá discipulado se não existirem pessoas que, por meio da evangelização, tenham conhecido a Cristo e decidido segui-Lo.

Esse tipo de discipulado é a base para que possa ocorrer a evangelização. White (2013), afirma que unicamente o método de Cristo será capaz de alcançar êxito no processo de levar a mensagem de salvação às pessoas. E é esse método que possibilita cumprir a vontade e a meta de Deus, de pregar o evangelho a todo o mundo, testemunhar a todas as nações.

Em suma, discipulado requer a transmissão do que foi aprendido, de modo que os discípulos se tornam multiplicadores do evangelho da graça e do amor de Jesus. Como orienta o apóstolo Paulo: “E o que da minha parte ouviste através de muitas testemunhas, isso mesmo transmite a homens fiéis e também idôneos, para instruir a outros” (II Tm 2:2).

Referências

ALLMEN, Jean Jacob Von. **Vocabulario bíblico.** São Paulo: ASTE, 2001.

BARBOSA, José Roberto A. **Estudo bíblico sobre Eliseu e a escola dos profetas.** 2012. Disponível em: http://www.estudosgospel.com.br/artigo-evangelico-reflexao-poesia-gospel-herois-da-fe/eliseu-e-a-escola-dos-profetas.html. Acesso em: 12 abr. 2018.

BARROS, Ernesto Them. **O livro de Isaías:** compreender as profecias. São Paulo: Imprensa Metodista, 1969.

BUENO, Luiz Augusto Corrêa. **O discipulado na missão da igreja.** Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/discipulado/discipulado_missao.htm. Acesso em: 13 abr. 2018.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Ed.). **Dicionário internacional de teologia do novo testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000.

COENEN, Lothar (Ed.). **O novo dicionário internacional de teologia do novo testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1984.

Comentário bíblico adventista del séptimo día. Tomo 5. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995.

DOCKERY, David S. (Ed.). **Manual bíblico vida nova.** São Paulo: Vida Nova, 2001.

FINLEY, Mark. **Persuasão:** como ajudar pessoas a se decidirem por Cristo. Engenheiro Coelho: Gigapress, 2009.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1998.

LLOYD-JONES, D. M. **Sermões evangelísticos**. Westminster/Sandfields: Editora PES, 29 dez. 1935. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/sermoes/verdadeiro_discipulado_cristao_lloyd.htm. Acesso em: 12 abr. 2018.

MACDONALD, W. **O discipulado verdadeiro.** São Paulo: Mundo Cristão, 1979.

MONTEIRO, Rafael Luiz. **Discipulado:** caminho de renovação e crescimento para a igreja. Engelheiro Coelho: Unaspress, 2004.

ORTIZ, Juan Carlos. **O discípulo.** 6. ed. Minas Gerais: Editora Betânia, 1980.

RASO, Bruno Alberto. Hacer discípulos: mandato y recomendaciones. *In*: SOUZA, Elias Brasil de. (Ed.). **Teologia e metodologia da missão:** palestras teológicas. Cachoeira-BA: CePLiB, 2011. p. 465-475.

RABEY, Steve; RABEY, Lois. **Lado a lado:** um manual de discipulado. Rio de Janeiro: Sepal, 2004.

STOTT, John W. R. **Ouça o Espírito, ouça o mundo:** como ser um cristão contemporâneo. São Paulo: ABU Editora, 1997.

STOTT. **O discípulo radical**. Tradução Meire Portes Santos. Viçosa: Ultimato, 2011.

SWINDOLL, Charles R. **Moisés:** um homem dedicado e generoso. São Paulo: Mundo Cristão, 2000.

WHITE, Ellen G. **A ciência do bom viver.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, Ellen G. **Atos dos apóstolos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

WHITE, Ellen G. **Evangelismo.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007c.

WHITE, Ellen G. **O desejado de todas as nações.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e profetas.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

WHITE, Ellen G. **Serviço cristão.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1981.

Recebido: 19/08/2025
Aprovado: 10/01/2026

Do passado ao presente: a Igreja Primitiva na Igreja Católica – fundamento, fidelidade e sucessão apostólica

Adson Bruno José de Carvalho*

RESUMO

O objetivo deste estudo é demonstrar a Igreja Católica Apostólica Romana como a expressão universal da fé cristã, compreendendo-a como o sacramento da salvação e guardiã da tradição apostólica. Além disso, pretende-se investigar a Igreja Primitiva, caracterizada como a comunidade dos Apóstolos e dos Padres Apostólicos, com foco especial no testemunho de Santo Inácio de Antioquia, que foi Bispo de Antioquia, conforme registrado em suas cartas. Este estudo também abordará a experiência das primeiras comunidades cristãs, explorando seus modos de vida e dinâmicas internas, as perseguições recorrentes, a força da fé que os manteve unidos e as adversidades enfrentadas para a difusão da fé em Jesus Cristo. Dessa forma, busca-se transparecer que a Igreja de 2025 anos é a Igreja deixada por Nosso Senhor Jesus Cristo, ecoando a voz do próprio Cristo, seus ensinamentos, sacramentos, sua doutrina e seu pastoreio desde a sua criação, sendo ela o Corpo Místico da cabeça que é o Cristo Jesus.

Palavras-chave: Igreja Católica. Primitiva. Antioquia. Roma. Cristo.

From past to present: the Early Church in the Catholic Church: foundation, fidelity and apostolic succession

ABSTRACT

The objective of this study is to demonstrate the Roman Catholic Church as the universal expression of the Christian faith, understanding it as the sacrament of salvation and guardian of the apostolic tradition. In addition, it intends to investigate the Primitive Church, characterized as the community of the Apostles and the Apostolic Fathers, with a special focus on the testimony of Saint Ignatius of Antioch, who was Bishop of Antioch, as recorded in his letters. This study will also address the experience of the first Christian communities, exploring their ways of life and internal dynamics, recurrent persecutions, how strong their faith kept them united and the adversities faced to spread the faith in Jesus Christ and thus show that the church of 2025 years is the church left by our Lord Jesus Christ, echoing the voice of Christ himself, its sounds, sacraments, its doctrine, its pastoral care since its creation, and it being the Mystical Body of the head that is Christ Jesus.

Keywords: Catholic Church. Primitive. Antioch. Rome. Christ.

* Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Anhanguera (2017) e em Direito Público e em Direito Civil e Consumidor pelo Centro Universitário União das Américas Descomplica (2023). Mestre e Doutorando em Ciências Ambientais pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). E-mail: adsoncarvalhoadv@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7365-3588.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Introdução

Do passado ao presente, a Igreja Católica permanece firme como uma das instituições mais influentes e duradouras da história ocidental. Fundada por Jesus Cristo, ela está presente em todos os acontecimentos históricos bons ou ruins e, como Corpo de Cristo, jamais deixou de emitir ensinamentos por meio dos documentos do Sagrado Magistério.

A história desse corpo divino remonta às raízes do cristianismo, quando os primeiros seguidores de Jesus começaram a se organizar em comunidades, pregando a Boa-Nova, promovendo a conversão e vivendo segundo Cristo.

Este trabalho tem como propósito esclarecer se a Igreja Católica é a continuação histórica e espiritual da Igreja Primitiva. Se este corpo Santo perdura desde o tempo apostólico até os dias atuais, sendo o prolongamento da presença de Cristo na história, conforme Suas próprias palavras: “E eis que estou convosco todos os dias, até o fim do mundo” (Mt 28,20).

Ao estudar o Livro dos Atos dos Apóstolos, é possível fazer a conexão entre a Igreja Católica e a Igreja Primitiva, na qual se encontram os primeiros concílios, a ação do Espírito Santo e os fundamentos da fé vivida em comunhão.

Estudar a Igreja Primitiva é compreender a origem do cristianismo, bem como a identidade e a missão da própria Igreja Católica Apostólica Romana. Este trabalho trata-se de um mergulho no testemunho dos primeiros cristãos, em suas práticas e crenças, e na forma como transmitiram esse legado por meio da Sagrada Tradição.

Neste artigo, analisaremos também se a Santa Igreja se constitui como legítima herdeira da tradição apostólica, bem como sua relação com a Igreja Primitiva. Deseja-se, assim, que o leitor compreenda que o tema aqui proposto ultrapassa os limites de uma abordagem meramente histórica ou teológica. Tratando-se de uma questão de identidade, fidelidade e transmissão da Boa-Nova ensinada por Jesus Cristo, comunicada por meio dos Apóstolos e de seus sucessores diretos, isto é, os Padres Apostólicos, bispos e presbíteros.

Este estudo é, portanto, um convite ao aprofundamento da fé, evidenciando como a Igreja Católica preservou e conservou, ao longo dos séculos, o depósito da

fé, sustentada por Cristo Jesus e mantida inabalável desde a sua fundação.

1 A “Igreja Católica” sob a ótica dos santos, com foco em Santo Inácio de Antioquia

A revelação divina atinge seu ápice com a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo e é considerada encerrada com a morte do último apóstolo, São João Evangelista, por volta do ano 90 d.C. Os sucessores diretos dos Apóstolos são denominados Padres Apostólicos, título atribuído pela proximidade temporal e espiritual que mantinham com os próprios Apóstolos.

Esse período, conhecido como Patrística, abrange os primeiros séculos do cristianismo e é marcado por figuras notáveis de teólogos e filósofos, os chamados Padres da Igreja. Suas contribuições intelectuais não apenas enriqueceram a cultura ocidental, mas também fundamentaram a doutrina cristã e estruturaram seu legado teológico.

Entre esses santos destacam-se Santo Irineu de Lyon, São Clemente, Santo Inácio de Antioquia, São Policarpo e São João. Estes são considerados interlocutores diretos dos Apóstolos e guardiões do depósito da fé da Igreja.

O conjunto desses escritores constitui o que se convencionou chamar de Padres Apostólicos, representando as duas primeiras gerações do cristianismo. Sobre eles, Santo Irineu afirma, referindo-se a São Clemente: “Ainda ecoava a voz dos Apóstolos nos ouvidos e viam-se seus exemplos diante dos olhos” (Ireneu de Lião, *Adversus Haereses*, III, 3, 3).

Entre os principais nomes, citam-se São Clemente, Santo Inácio de Antioquia, São Policarpo e o autor da *Epístola de Barnabé*. Segundo Rops (1988, p. 267), são contemporâneos dos últimos anos de vida do apóstolo João e seus escritos datam aproximadamente de 170 a 180 d.C., portanto, ainda dentro do século II.

Santo Inácio, por meio de suas cartas, expressa profundo amor por Cristo e pela Igreja, enfatizando a unidade como característica essencial da verdadeira fé. Em sua carta aos Esmirnenses, ele afirma: “Onde estiver Cristo Jesus, ali estará a Igreja Católica” (Inácio de Antioquia, *Carta aos Esmirnenses*, cap. 8). Esse registro, datado

por volta de 107 d.C., representa a mais antiga ocorrência conhecida da expressão “Igreja Católica”. Notavelmente, Inácio a emprega com naturalidade, pressupondo que já era conhecida e aceita pelos cristãos da época.

A afirmação indica a inseparabilidade entre Cristo e a Igreja, compreendida como Seu Corpo Místico, um conceito que é confirmado pelo apóstolo Paulo: “O marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja, que é o seu corpo, do qual Ele é o Salvador” (Ef 5,23); “Ele é a cabeça do corpo, da Igreja. Ele é o princípio, o primogênito dentre os mortos, e por isso tem a primazia em todas as coisas” (Cl 1,18).

Em outra de suas cartas, Inácio afirma: “Todos devem obedecer ao bispo, como Jesus Cristo obedece ao Pai; honrar os presbíteros como aos Apóstolos; e respeitar os diáconos como à lei de Deus. Nada deve ser feito na Igreja sem o consentimento do bispo”; “Onde estiver o bispo, ali esteja a comunidade, assim como onde está Cristo Jesus, aí está a Igreja Católica” (Inácio de Antioquia, *Carta aos Esmirnenses,* cap. 8; *Carta aos Tralianos,* cap. 2). Essas declarações demonstram a estrutura hierárquica da Igreja já nos primeiros séculos, com o bispo como princípio visível de unidade da comunidade cristã.

A Igreja Católica, desde sua origem, conservou e protegeu o depósito da fé, permanecendo firmemente enraizada nos ensinamentos dos Apóstolos. É, assim, expressão viva da presença contínua de Cristo, seu Fundador divino, que age nela e por meio dela nos sacramentos, na comunhão dos santos e na caridade.

Segundo Blackburn (*apud* Nabeto, 2023), a expressão grega *katholikḗ ekklēsía* (“Igreja Católica”) refere-se a uma assembleia universal. Inácio a utiliza em sua carta como forma de enfatizar a unidade do corpo eclesial e a submissão dos fiéis à autoridade episcopal, em consonância com a submissão da Igreja a Cristo.

É importante destacar que Inácio distingue claramente os termos “cristão” e “Igreja Católica”: o primeiro refere-se aos discípulos de Cristo; o segundo, à comunidade universal de fiéis unida na mesma fé.

Os dizeres de Santo Inácio ressaltam a sua visão sobre a natureza e a essência da Igreja como uma assembleia universal e unida sob a autoridade dos bispos, tendo como autoridade máxima na terra o Santo Padre, o Papa, e que se mantém fiel à

mensagem e aos ensinamentos de Cristo. Essa compreensão enfatiza a importância da unidade e da comunhão entre os cristãos, bem como a relação vital entre a liderança hierarquizada eclesiástica e o corpo de fiéis na busca da santidade e da fidelidade ao Evangelho.

2 Das catacumbas ao império: a igreja primitiva pós-ascensão de Cristo

Por volta do ano 30 d.C., após a ascensão de Cristo, a Igreja, guiada pelo Espírito Santo, começou a consolidar-se, lançando raízes também em Roma, coração do Império Romano. Foi nessa cidade que os apóstolos São Pedro e São Paulo, pilares da fé cristã, selaram seu testemunho com o martírio, por volta do ano 67 d.C., tornando Roma o centro espiritual da cristandade nascente.

Segundo Rops (1988, p. 95), a permanência de São Pedro em Roma é um dos temas mais discutidos na historiografia cristã, sobretudo por sua relevância na definição da autoridade papal. Diversos documentos atestam essa tradição. O presbítero Gaius, no final do século II, citado por Eusébio de Cesareia, menciona: “Posso mostrar-te os troféus dos Apóstolos: se fores ao Vaticano ou à Via Ostiense, encontrarás os túmulos de Pedro e Paulo” (Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, II, 25).

Além disso, há o Catálogo Liberiano (séc. IV), que lista os bispos de Roma até o Papa Libério (352–366), e os testemunhos de Santo Irineu, em *Adversus Haereses* III, 3, 2, e do bispo Dionísio de Corinto, confirmando a fundação da Igreja de Roma por Pedro e Paulo.

Outros registros antigos incluem o comentário das *Sentenças do Senhor*, de Papias, bispo de Hierápolis, que afirma que Marcos escreveu seu Evangelho com base nas pregações de Pedro em Roma (cf. *Hist. Ecl.*, III, 39), e a carta de São Clemente aos Coríntios (c. 95 d.C.), onde menciona explicitamente o martírio de ambos os apóstolos.

Descobertas arqueológicas nas catacumbas também comprovam a veneração dos cristãos aos túmulos de Pedro e Paulo no século III, confirmando a historicidade da tradição.

A respeito do tempo de permanência de Pedro em Roma, há divergência entre os estudiosos. Eusébio afirma que Pedro teria chegado à cidade em 42 d.C. e sido martirizado em 67 d.C. (*História Eclesiástica*, II, 14).

Durante cerca de dois séculos e meio, entre 64 d.C. e 313 d.C., os cristãos enfrentaram perseguições violentas por parte do Estado romano. Os mártires, porém, enfrentavam a morte com coragem, muitas vezes entoando hinos e louvando a Deus diante das feras nas arenas.

Rops (1988, p. 408) descreve que, embora Constantino tenha evitado ofender as sensibilidades pagãs, não deixou de expressar seus sentimentos em relação ao cristianismo. Ele ordenou imediatamente a cunhagem do medalhão CH-R nas moedas, e o Labarum continuou a ser exibido acima de seus exércitos. Maximino Daia foi confrontado com uma carta ameaçadora, instando-o a encerrar imediatamente a perseguição aos cristãos. O procônsul da África recebeu uma ordem similar, instruindo-o a devolver os bens confiscados à Igreja. Parece que, já durante o inverno de 312-313, o tesouro público contribuiu para a reconstrução de edifícios religiosos, e o Papa Milcíades obteve da imperatriz Fausta o magnífico palácio de Latrão, onde pouco depois se realizou um concílio. No entanto, em breve seriam tomadas medidas mais enérgicas.

Após sua conversão, Constantino tornou-se figura central na história da Igreja. Mandou construir a Basílica de São João de Latrão, aboliu a crucificação como pena de morte e convocou o Concílio de Niceia em 325.

Mais tarde, o imperador Teodósio I, com o Édito de Tessalônica de 380 d.C., declarou o cristianismo a religião oficial do Império Romano. O texto afirma:

> Ordenamos que todos os povos sob a administração do Império sigam a religião que o divino apóstolo Pedro transmitiu aos romanos [...]. Esta é a fé que cremos ser seguida pelo pontífice Dâmaso e por Pedro, bispo de Alexandria, homem de santidade apostólica. [...] Os outros, que acharem por bem seguir outra religião, deverão saber que incorrem na pena de nossa reprovação (*Édito de Tessalônica*, 380 d.C., promulgado por Teodósio I, Graciano e Valentiniano II).

A partir desse momento, o Estado romano e o cristianismo se tornaram uma entidade única. A unidade espiritual, almejada por tantos imperadores, que Juliano acreditava ter estabelecido com o neopaganismo e que Constantino não havia ousado

impor, agora era efetivada pelo inflexível ortodoxo Teodósio: uma única fé, um único Estado; os opositores de Deus tornaram-se inimigos do Estado. Esta solução, embora pudesse parecer lógica na perspectiva histórica, também trazia consigo seus perigos.

A Igreja, assim, desempenhou um papel central na transformação da cultura e na moldagem da história da Europa e do mundo ocidental. Dessa forma, a espada romana, símbolo de poder e autoridade, curvou-se diante da cruz de Cristo, representando a supremacia da mensagem do Evangelho sobre os impérios terrenos e as forças do mundo.

Uma antiga frase diz: *"O sangue dos mártires é a semente de novos cristãos".* Em todos os cantos da terra onde o Evangelho foi proclamado, foi necessário regá-lo com o sacrifício e a coragem dos mártires, cujo testemunho de fé e devoção fertilizaram o solo para o crescimento da fé cristã.

Além dos mártires, a Igreja também se beneficia da sabedoria e do compromisso dos chamados intelectuais, cujas contribuições, ao longo dos séculos, ajudaram a enriquecer e aprofundar a compreensão da fé cristã. Nomes como São Justino, Santo Inácio de Antioquia, Santo Agostinho, Santo Hipólito de Roma, São Tomás de Aquino e até mesmo líderes mais contemporâneos, como o Papa Bento XVI, destacam-se como exemplos de erudição e devoção, cujas obras continuam a influenciar e inspirar gerações.

É interessante notar que a primeira universidade do mundo, estabelecida por volta do ano 1100, tinha como objetivo o estudo do Direito e foi fundada sob a égide da fé católica. Esse marco histórico não apenas evidencia a longa tradição de excelência acadêmica no seio da Igreja, mas também destaca o compromisso com a busca pela verdade, pela ciência e pela educação como parte integrante da missão da Igreja Católica ao longo dos séculos.

3 A comunidade cristã primitiva: vida, doutrina e espírito após o Pentecostes

Como viviam os primeiros cristãos após o Pentecostes? É importante estudarmos como os primeiros cristãos se comportaram após o Pentecostes, depois que os Apóstolos receberam o Espírito Santo e anunciaram, testemunharam e

espalharam a Boa-Nova. No livro dos Atos dos Apóstolos:

> Ao chegar o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceram-lhes então línguas como de fogo, que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem (At 2,1-4).

Rops (1988, p. 19) observa que os indivíduos que seguiram Jesus enquanto Ele estava vivo eram humanos e, portanto, sujeitos às fraquezas comuns à humanidade. Quando o Sinédrio decidiu encerrar o movimento liderado pelo Galileu, aparentemente teve sucesso. O medo levou à dispersão do pequeno grupo de seguidores, e até mesmo o principal dos discípulos chegou a negar o Mestre. Ao pé da Cruz, só havia um punhado de fiéis obstinados, principalmente mulheres; os outros haviam fugido para se esconder em alguns dos túmulos helenísticos situados nos desfiladeiros próximos. A questão que se coloca é: por que alguns judeus piedosos, bons cidadãos da Cidade Santa, permaneciam fiéis à memória desse agitador derrotado, que parecia merecer, aos olhos deles, o castigo imposto pelas autoridades?

De toda a vida terrena de Cristo, suas falas, ensinamentos, expressões, vontades e milagres, o que mais atestou na continuação ferrenha da pregação dos Apóstolos foi, sem dúvida, a sua ressurreição, o maior acontecimento sobrenatural de todos. Tanto é que São Paulo o narra, dizendo que: “Se Cristo não ressuscitou, vã é a nossa pregação, vã é a vossa fé” (1 Cor 15, 14). Este acontecimento atesta tudo o que foi dito pela boca dos profetas e o que o próprio Jesus afirmou aos Apóstolos, como manifestado em Mateus (20,21). A certeza da ressurreição impulsionou os Apóstolos e os primeiros discípulos a anunciarem com ousadia a Boa-Nova, mesmo sob risco de perseguição e morte.

A comunidade cristã primitiva era marcada por profunda unidade e fraternidade. Reuniam-se para a oração, o ensino dos Apóstolos, a fração do pão e a partilha dos bens. Como narram os Atos dos Apóstolos: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum” (At 4,32).

Rops (1988, p. 28) descreve que um aspecto crucial e frequentemente discutido deste período inicial do cristianismo decorre tanto do ideal de fraternidade quanto da convicção da iminência da segunda vinda de Cristo. Os Atos dos Apóstolos relatam que os fiéis compartilhavam tudo em comum: “Todos os que tinham campos ou casas os vendiam e traziam o produto da venda, depositando-o aos pés dos Apóstolos, e cada um recebia conforme sua necessidade” (At 4, 32-35). Isso se tornou uma norma inspirada no preceito ensinado por Jesus ao jovem rico: “Vai, vende tudo o que tens e dá aos pobres, e terás um tesouro no céu” (Lc 18:22).

Um homem chamado José, conhecido como Barnabé, é citado com admiração por sua generosidade, que parecia ser contagiante. No entanto, também é relatada com horror a história de Ananias e Safira, um casal que tentou enganar o Espírito Santo fingindo trazer todos os seus bens para a comunidade, enquanto, na verdade, escondiam uma parte deles. A justiça divina os puniu severamente (At 5,1-11). Essa prática comunitária, embora não imposta por lei alguma, tornou-se generalizada.

Apesar das constantes perseguições por parte de autoridades judaicas e romanas, os primeiros cristãos mantinham-se inabaláveis na fé, sustentados pela esperança na ressurreição e pela força do Espírito Santo. Mesmo diante de prisões, açoites, ameaças de morte e execuções públicas, não cessavam de anunciar o nome de Jesus Cristo. A coragem com que proclamavam os milagres, os sinais e a mensagem do Evangelho tornava-se um testemunho eloquente que atraía cada vez mais pessoas à fé cristã.

Além disso, a ação do Espírito Santo fortalecia a comunidade, conduzindo os discípulos a viverem com zelo, santidade e alegria, mesmo nas circunstâncias mais adversas. Como afirmam os Atos dos Apóstolos: “Chamando os Apóstolos, mandaram açoitá-los e lhes ordenaram que não falassem no nome de Jesus. Em seguida, os soltaram. Eles saíram do Sinédrio cheios de alegria, por terem sido considerados dignos de sofrer afrontas por causa do nome de Jesus” (At 5,40-41). Esse espírito de perseverança transformava os cristãos em testemunhas vivas da verdade do Evangelho. A fidelidade e a paz com que enfrentavam o sofrimento impressionavam profundamente os não cristãos, levando muitos à conversão.

A adesão à fé, no entanto, não se dava apenas por atos públicos de pregação.

Muitas vezes, a conversão ocorria em ambientes domésticos, por meio do testemunho silencioso, mas eficaz, dos cristãos em seu convívio cotidiano. A vivência coerente da fé tornava-se uma poderosa forma de evangelização.

Um exemplo disso encontra-se no episódio de Paulo e Silas, presos injustamente em Filipos. Enquanto louvavam a Deus durante a noite, um terremoto sacudiu a prisão, abrindo as portas e soltando as correntes de todos. Diante do ocorrido, o carcereiro, temendo ter perdido os prisioneiros, preparava-se para tirar a própria vida. Mas Paulo o impediu, assegurando que ninguém havia fugido. Comovido por tamanha integridade e pela manifestação divina, o carcereiro reconhece algo maior e pergunta: “Senhores, que devo fazer para ser salvo?” Eles responderam: “Crê no Senhor Jesus, e serás salvo, tu e tua casa” (At 16,30-31).

Esse episódio demonstra com clareza que a fé cristã não era uma experiência meramente individual, mas profundamente comunitária. A salvação, anunciada pelos Apóstolos, alcançava não apenas o indivíduo, mas sua família inteira, revelando a dimensão doméstica da Igreja nascente. O lar tornava-se espaço sagrado de evangelização, onde a fé se transmitia de geração em geração.

Assim, o testemunho dos primeiros cristãos, tanto nas praças quanto dentro de casa, tornava-se o grande diferencial do cristianismo primitivo. Era pela coerência entre fé e vida que o Evangelho se expandia com poder, atravessando culturas, derrubando preconceitos e conquistando corações, mesmo sob o peso da cruz da perseguição.

É evidente que, dentro do contexto familiar, indivíduos de todas as idades foram impactados pela solidez da pregação do Evangelho e pela iluminação do Espírito Santo. Esse ambiente propiciou o crescimento rápido das comunidades cristãs.

A *Didaqué*, ou *Doutrina dos Doze Apóstolos*, é um dos documentos mais antigos da tradição cristã, datado entre os anos 50 e 100 d.C. Ela oferece valiosos subsídios para compreender a vida, a doutrina e a estrutura das primeiras comunidades cristãs. Suas instruções abrangem desde normas morais até critérios eclesiológicos e litúrgicos, revelando uma Igreja já organizada, com ministérios definidos, práticas sacramentais e discernimento comunitário.

3.1 Discernimento sobre apóstolos e profetas (Capítulo XI)

No capítulo XI, a *Didaqué* estabelece critérios para o reconhecimento de profetas e apóstolos. A autoridade espiritual não era recebida de forma cega; exigia-se que houvesse coerência entre a pregação e a conduta pessoal do ministro. O texto afirma:

> Se vier alguém até você e ensinar tudo o que foi dito anteriormente, deve ser acolhido. Mas se aquele que ensina é perverso e ensina outra doutrina para te destruir, não lhe dê atenção. No entanto, se ele ensina para estabelecer a justiça e o conhecimento do Senhor, você deve acolhê-lo como se fosse o próprio Senhor (*Didaqué* XI, 1-2).

O reconhecimento da verdadeira autoridade espiritual estava, portanto, condicionado à conformidade doutrinal e ao testemunho de vida. O mesmo capítulo acrescenta: “Todo apóstolo que vem até você deve ser recebido como o próprio Senhor. [...] Se ele pedir dinheiro, é um falso profeta. [...] Nem todo aquele que fala inspirado é profeta, a não ser que viva como o Senhor” (*Didaqué* XI, 4-8). Esse discernimento confirma que a comunidade cristã primitiva era vigilante diante de possíveis abusos espirituais e falsos ensinamentos.

3.2 A hospitalidade com responsabilidade (Capítulo XII)

O capítulo seguinte trata da acolhida de forasteiros, estabelecendo limites entre caridade e prudência:

> Acolha todo aquele que vier em nome do Senhor. Depois, examine para conhecê-lo, pois você tem discernimento para distinguir a esquerda da direita. Se quiser se estabelecer e tiver uma profissão, que trabalhe para se sustentar. [...] Se ele não aceitar isso, trata-se de um comerciante de Cristo. Tenha cuidado com essa gente! (*Didaqué* XII, 1-5).

A comunidade é chamada a acolher, mas também a avaliar os que chegam, exigindo trabalho e autenticidade, em conformidade com o princípio paulino: “Quem não quer trabalhar, também não deve comer” (2Ts 3,10).

3.3 O sustento dos ministros (Capítulo XIII)

A *Didaqué* reconhece a necessidade de prover o sustento daqueles que, por vocação, dedicam-se inteiramente ao serviço da comunidade cristã: “Todo verdadeiro profeta que queira estabelecer-se em vosso meio é digno do alimento. Assim também o verdadeiro mestre é digno do seu sustento, como qualquer operário” (*Didaqué* XIII, 1-2); “Tome os primeiros frutos [...] e os dê aos profetas. Se não houver profetas, dê aos pobres” (*Didaqué* XIII, 3-4). Essa orientação retoma o ensinamento de Jesus: “O operário é digno do seu salário” (Lc 10,7), e legitima a sustentação material dos ministros fiéis, ao mesmo tempo em que reforça a caridade para com os necessitados.

3.4 A celebração do Dia do Senhor e da Eucaristia (Capítulo XIV)

A *Didaqué* apresenta elementos centrais da liturgia cristã primitiva, especialmente relacionados à Eucaristia e à reconciliação: “Reúnam-se no Dia do Senhor para partir o pão e agradecer, após ter confessado seus pecados, para que o sacrifício seja puro” (*Didaqué* XIV, 1) e “Aquele que está brigado com seu companheiro não pode juntar-se antes de se reconciliar, para que o sacrifício oferecido não seja profanado” (*Didaqué* XIV, 2).

A celebração dominical aparece como o centro da vida comunitária, onde a partilha do pão está ligada à confissão dos pecados e à exigência da reconciliação. Isso revela que a Eucaristia era compreendida como verdadeiro sacrifício, em continuidade com a tradição apostólica.

3.5 A instituição dos ministros (Capítulo XV)

A estrutura ministerial da Igreja já estava claramente delineada, com a presença de bispos e diáconos escolhidos segundo critérios morais rigorosos: “Escolhei bispos e diáconos dignos do Senhor: homens mansos, desapegados do dinheiro, verazes e provados” (*Didaqué* XV, 1) e “Corrijam-se uns aos outros, não com ódio, mas com paz, como se ensina no Evangelho” (*Didaqué* XV, 3). A eleição dos

ministros aparece como uma responsabilidade comunitária, sinalizando um modelo de Igreja participativa e fiel à ética do Evangelho.

3.6 A Eucaristia como sacramento escatológico (Capítulos IX e X)

O conteúdo litúrgico da *Didaqué* também manifesta profunda consciência da dimensão escatológica da Eucaristia. A ação de graças sobre o pão e o cálice é precedida por bênçãos inspiradas na tradição judaica e reinterpretadas à luz de Cristo: “Nós te agradecemos, Pai nosso, pela santa vinha de Davi, teu servo, que nos revelaste por meio de Jesus, teu servo. [...] Assim como este pão, espalhado pelas colinas, foi recolhido e se tornou um, assim também tua Igreja seja reunida dos confins da terra no teu Reino” (*Didaqué* IX, 2-4) e “Reúne dos quatro ventos tua Igreja santificada para o teu Reino” (*Didaqué* X, 5).

A participação eucarística é reservada apenas aos batizados: “Que ninguém coma nem beba da Eucaristia sem ter sido batizado em nome do Senhor, pois o Senhor disse: ‘Não deis as coisas santas aos cães’” (*Didaqué* IX, 5). Essa orientação reforça a compreensão da Eucaristia como centro da comunhão eclesial e expressão da fé plena.

Percebe-se, assim, a continuidade entre a prática das comunidades apostólicas e a liturgia celebrada hoje na Santa Igreja Católica. Ao longo dos séculos, a Igreja tem conservado e celebrado com reverência a Eucaristia, ápice da Santa Missa, na qual se torna presente, de forma verdadeira e substancial, o sacrifício redentor de Cristo. Como ensina o Catecismo da Igreja Católica: “Pela consagração realiza-se a transubstanciação do pão e do vinho no Corpo e Sangue de Cristo. Sob as espécies consagradas de pão e de vinho, o próprio Cristo, vivo e glorioso, está presente de modo verdadeiro, real e substancial” (CIC, §1413)

Embora aos olhos humanos pareçam apenas pão e vinho, pela ação do Espírito Santo tornam-se o Corpo, Sangue, Alma e Divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo. Essa é a fé da Igreja, professada desde os seus primórdios e vivida com fervor nas liturgias celebradas em cada tempo, lugar e cultura.

A Didaqué, como testemunho dessa tradição viva, confirma que a Igreja de hoje

é, substancialmente, a mesma Igreja dos Apóstolos, fiel à doutrina, unida na caridade, e centrada na Eucaristia como fonte e ápice da vida cristã.

4 A perseguição dos cristãos

Na vida dos primeiros cristãos, nem tudo eram flores, aliás, pelo contrário, a perseguição era uma constante desde o início. Começando com Pôncio Pilatos, procurador que governou a Palestina sob o domínio romano, enquanto o Mediterrâneo circundante era controlado por diversos procuradores (governadores) nomeados pelos imperadores romanos. Pôncio Pilatos foi um desses procuradores, provavelmente servindo a Tibério César de 26 a 36 d.C. Após Tibério, Calígula sucedeu-lhe de 37 a 41, seguido por Cláudio de 41 a 54, e Nero de 54 a 68.

Para uma melhor compreensão do contexto, Saulnier e Rolland (1997, p. 19) dizem que o procurador era um funcionário diretamente ligado ao imperador, recrutado entre os membros da ordem equestre e, portanto, remunerado. O título de procurador, aliás, é atribuído a funcionários com diversas responsabilidades. Podem ser gestores dos bens patrimoniais do imperador e de sua família, chefes da chancelaria ou dos arquivos. Na época de Augusto, essa carreira estava ainda em seus estágios iniciais: ela se desenvolveu progressivamente de acordo com as necessidades do poder central e alcançou sua organização completa na época de Adriano. Durante as dinastias dos Júlio-Claudianos, esses funcionários responsáveis pela administração de uma pequena região eram chamados prefeitos (sendo “eparchos” o equivalente grego, enquanto “epitropos” era o termo para procurador; é digno de nota que as fontes literárias, tanto bíblicas quanto extrabíblicas, são um tanto descuidadas na utilização desses termos).

Portanto, o procurador estava submetido às ordens diretas do imperador, exercendo diversas responsabilidades com poderes civis, militares e judiciários. Esta subordinação implicava em vantagens e desvantagens, pois o descumprimento de ordens, o insucesso em missões ou a incapacidade de manter a paz na província resultavam em responsabilização perante o imperador.

Para fins didáticos, Saulnier e Rolland (1997, p. 8-9) detalham a cronologia dos

imperadores: Tibério (14-37 d.C.) foi rigorosamente analisado pelos historiadores antigos. Sua psicologia complexa, influenciada pelo prestígio da *gens Claudia*, é notável. Foi sucedido por seu sobrinho Calígula (37-41 d.C.), um jovem extravagante e instável, cujas ações quase provocaram uma revolta judaica (cf. p. 89). Assassinado em 41, seu tio Cláudio (41-54 d.C.) foi proclamado imperador pelo exército. Embora descrito como alguém de mente fraca, seu reinado foi benéfico para a administração imperial. Seu filho adotivo, Nero (54-68 d.C.), ascendeu ao trono em 54, e seu reinado foi marcado pelo incêndio de Roma em 64, pelos martírios de Pedro (em 64) e Paulo (em 67), e pelo início da grande revolta judaica. Uma conspiração o depôs em 68 e, após meses de instabilidade, Vespasiano (69-79 d.C.), comandante do exército na Palestina, foi proclamado imperador. Seus filhos Tito (79-81 d.C.), conquistador de Jerusalém, e Domiciano (81-96 d.C.) o sucederam. Domiciano foi deposto por uma conspiração senatorial que ascendeu Nerva ao poder. Sem herdeiros, Nerva adotou Trajano, que posteriormente nomeou Adriano como sucessor. A dinastia dos Antoninos perdurou até o final do século com Antonino, Marco Aurélio e Cômodo.

Antes do reinado de Nero (54 a 68 d.C.), os cristãos enfrentavam perseguições, sobretudo no contexto do judaísmo, sendo vistos como uma seita dissidente. No entanto, foi durante o governo de Nero que a perseguição oficial por parte do Império Romano teve início, especialmente após o grande incêndio de Roma, em 64 d.C. Como aponta Justo L. González, “a primeira perseguição de que se tem notícia, oficialmente ordenada pelas autoridades romanas, foi a de Nero, em Roma” (González, 2003, p. 38). O imperador culpou os cristãos pelo incêndio e autorizou represálias violentas, inaugurando um período de martírios públicos.

A religião judaica, por sua singularidade, era tolerada pelo Império Romano, desde que os judeus se abstivessem de adorar outras divindades. Ciente de que qualquer imposição resultaria em conflito, Roma instituiu um regime de vassalagem aos judeus, exigindo um sacrifício anual em nome do imperador e do império, além do pagamento de tributos. Na Galileia e em Samaria, alguns judeus colaboravam com o império como cobradores de impostos — embora fossem vistos como corruptos — sendo São Mateus um exemplo notável (cf. Mt 9,9).

Desta forma, Saulnier e Rolland (1997, p. 28) explicam:

> Diariamente, como parte do sacrifício perpétuo de Israel ao seu Deus, são imolados dois cordeiros de um ano: um de manhã e outro à tarde. Da mesma forma, o imperador romano também ordena o sacrifício de dois animais — embora não saibamos exatamente quais — um em seu nome e o outro em nome do império. [...] Enquanto todos os outros povos do império devem sacrificar em honra ao imperador, aqui os sacrifícios são oferecidos a Deus em seu nome!

Os judeus tinham ainda o direito de fundar sinagogas fora da Palestina. No início do Cristianismo, os primeiros discípulos de Jesus não se viam como fundadores de uma nova religião. Em Pentecostes, a proclamação de Jesus como Messias era interpretada como a continuidade de uma corrente interna do judaísmo. Como explica Rops (1988, p. 12), “a corrente messiânica teve sua origem profundamente enraizada na história de Israel”, estando ligada ao dogma nacional da eleição divina e à promessa feita por Javé a Abraão, reafirmada a Jacó, Moisés e aos reis de Israel.

Em Antioquia, como narrado em Atos 11,26, os discípulos passaram a ser chamados de “cristãos”. No entanto, no século I, nenhum judeu convertia-se ao Cristianismo como se este fosse uma religião distinta. Os primeiros cristãos não deixavam de ser judeus; antes, acreditavam ser os verdadeiros judeus que haviam reconhecido o Messias.

Observa-se nos Atos dos Apóstolos e nas Epístolas que os primeiros cristãos frequentavam o Templo e as sinagogas. Não entendiam ainda que seguir Jesus implicava uma ruptura com esses espaços. A fé cristã floresceu nesses ambientes antes da destruição do Templo em 70 d.C.

O Espírito Santo foi derramado por volta do ano 33 d.C., inaugurando a missão da Igreja e o anúncio da ressurreição de Cristo. A partir desse evento, os discípulos proclamavam que a vitória de Cristo sobre a morte cumpria as antigas promessas messiânicas.

Tanto nas sinagogas quanto no Templo, havia três categorias de participantes: os judeus de nascimento, os prosélitos (convertidos de outros povos) e os tementes a Deus. Saulnier e Rolland (1997, p. 29) explicam: “Os prosélitos [...] aceitam todas as práticas judaicas, especialmente a circuncisão. [...] Os ‘tementes a Deus’ também são pagãos atraídos pela religião judaica, mas rejeitam algumas de suas práticas, especialmente a circuncisão. Portanto, legalmente, permanecem pagãos”.

A liturgia sinagogal seguia um modelo estruturado: oração, leitura da Torá e

dos profetas, seguida por exposições. Paulo e os primeiros missionários cristãos usavam essas ocasiões para anunciar Jesus como o Cristo. Segundo Saulnier e Rolland (1997, p. 32), “o ritual do culto era centralizado na oração e na meditação das Escrituras”, incluindo a recitação do *Shemá*, composta por Dt 6,4–9; 11,13–21 e Nm 15,37–41.

A pregação cristã nesse período ainda parecia, aos olhos romanos, uma vertente do judaísmo. Isso possibilitou certa tolerância por parte do império até meados do século I. Contudo, essa tolerância começou a ruir diante das tensões internas entre judeus e cristãos. Estes proclamavam a soberania de Cristo como Rei, o que, para muitos judeus e romanos, soava como ameaça política e heresia religiosa.

Com a expansão do Cristianismo para além da Palestina, especialmente entre os judeus da Diáspora, a nova fé começou a se afastar das práticas mosaicas. A Igreja reunia pessoas de origens diversas, como Mateus, colaborador romano, e Simão, o Zelote, evidenciando a amplitude do chamado cristão.

Com o tempo, a convivência com os judeus tornou-se insustentável. Por volta de 90 d.C., os cristãos foram expulsos das sinagogas, sendo assim reconhecidos como grupo religioso independente. No entanto, muitos apóstolos morreram identificando-se ainda como judeus, o que mostra a complexidade dessa transição.

Essa separação teve implicações: os cristãos perderam a proteção que os judeus possuíam sob o império. Considerados heréticos pelos judeus e ateus pelos romanos (por não adorarem os deuses do panteão romano nem o imperador), os cristãos passaram a ser perseguidos. Isso é perceptível em textos do Novo Testamento, como nas cartas paulinas e no Apocalipse, que denunciam perseguições e exclusões (cf. Ap 2,9; 3,9).

Nesse contexto surgem os primeiros Padres Apostólicos, como Santo Inácio de Antioquia, que buscavam organizar a fé e fortalecer os fiéis diante das adversidades. Já no início do século II, o cristianismo, mesmo ainda fortemente ligado às camadas humildes da sociedade, começava a conquistar adesão em diversos estratos sociais, preparando o caminho para sua futura consolidação.

5 A Igreja Católica como sacramento universal de salvação e continuação da Igreja Primitiva

Ao abordar a natureza e a missão da Igreja Católica, torna-se imprescindível iniciar com uma análise do Concílio Vaticano II, convocado por São João XXIII e considerado um marco decisivo na história recente da Igreja. No entanto, esse evento exige tratamento cuidadoso, dada a pluralidade de interpretações e a existência de opiniões conflitantes a seu respeito.

Entre os equívocos mais difundidos está a ideia de que a Igreja teria, de algum modo, “surgido” após o Concílio, como se este tivesse representado uma ruptura com a tradição anterior. Tal visão, normalmente associada às reformas litúrgicas e pastorais promovidas nos anos subsequentes ao concílio, gerou a falsa concepção de uma “Igreja pré-conciliar” oposta a uma “Igreja pós-conciliar”. Contudo, é essencial compreender que a identidade profunda da Igreja permanece inalterada ao longo dos séculos, como se pode constatar ao longo deste estudo.

Como instituição de origem divina, a Igreja foi fundada pelo próprio Senhor Jesus Cristo, conforme testemunha o Evangelho segundo São Mateus: “E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos Céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos Céus” (Mt 16,18-19).

O uso do pronome possessivo “minha” no versículo citado revela a pertença exclusiva da Igreja a Cristo. Ela é seu Corpo e sua Esposa, confiada a Pedro, que é a “pedra” sobre a qual se edifica a comunhão dos fiéis. Trata-se, portanto, de uma realidade sobrenatural, cuja perenidade e infalibilidade decorrem do próprio Fundador. A missão universal da Igreja é reafirmada nas palavras do Ressuscitado: “Ide, pois, e ensinai a todas as nações, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-as a observar tudo o que vos prescrevi. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim do mundo” (Mt 28,19-20).

A Igreja é, assim, santa e imaculada em sua essência. A sua profissão de fé — expressa no Símbolo Niceno-Constantinopolitano — proclama: “Creio na Igreja una,

santa, católica e apostólica". A santidade da Igreja, portanto, não depende da conduta moral de seus membros, mas da ação salvífica de Cristo, que a santifica com sua Palavra e seus sacramentos.

O Papa São Paulo VI, em sua encíclica *Ecclesiam Suam*, publicada em 1964, refletiu sobre essa tensão entre a santidade da Igreja e as limitações de seus filhos:

> Desta nossa consciência esclarecida e ativa nasce o desejo espontâneo de comparar a imagem ideal da Igreja, qual Cristo a viu, quis e amou como sua Esposa santa e imaculada (Ef 5,27), com o rosto que ela apresenta hoje. Este, pela graça divina, é fiel, sem dúvida, aos traços que o seu divino Fundador nela imprimiu e o Espírito Santo vivificou, ampliou, aperfeiçoou no decurso dos séculos (*Ecclesiam Suam*, n. 4, Paulo VI, 1964).

Ao tratar da necessária reforma e renovação, o Papa deixa claro que os aspectos a serem purificados dizem respeito aos membros da Igreja, e não à sua estrutura divina: "Daqui vem à Igreja a necessidade nobre e quase impaciente de se renovar, isto é, emendar os defeitos [...] dos próprios membros e de os levar a tender à maior perfeição [...]. Trata-se, com efeito, de empresa delicada e custosa" (*Ecclesiam Suam*, n. 5, Paulo VI, 1964).

Reafirma-se, assim, o princípio da "indefectibilidade" da Igreja, ou seja, a impossibilidade de que ela falhe em sua missão essencial. Essa doutrina se fundamenta em sua identidade como Corpo Místico de Cristo (cf. Ef 1,22-23), templo do Espírito Santo e sacramento universal de salvação (cf. *Lumen Gentium*, n. 48).

A Igreja é o caminho instituído por Deus para conduzir os homens à pátria celeste. É nela que se encontram os meios de santificação, como os sacramentos, a pregação autêntica da Palavra e a comunhão com o próprio Cristo. A verdade que ela proclama, verdade que é o próprio Cristo (cf. Jo 14,6), é acolhida com amor, transmitida fielmente e proposta a todos os povos como caminho de vida eterna.

Enquanto membros desse Corpo Místico, os fiéis são chamados a viver com fidelidade e coragem a verdade da fé, assumindo com zelo missionário o mandato de evangelizar todas as nações. Essa missão não se limita à proclamação verbal do Evangelho, mas também envolve o testemunho concreto da caridade e a transformação das culturas por meio da luz de Cristo.

Por volta do ano 30 da era cristã, na Palestina, Cristo lançou os fundamentos

visíveis da Igreja e, pouco depois, enviou os Apóstolos para pregar o Evangelho a toda criatura (cf. Mt 28,19–20). Desde então, a mensagem cristã expandiu-se pela Ásia, Europa e, séculos mais tarde, pelas Américas, incluindo o Brasil. A missão da Igreja não consistiu apenas em difundir o Evangelho, mas também em purificar, elevar e santificar as culturas que encontrou, iluminando-as com a verdade do Verbo Encarnado.

6 Conclusão

Conclui-se que a Igreja Católica apresenta uma trajetória marcada pela fé, dedicação e contínua renovação. Sua missão, fundamentada nos ensinamentos de Cristo, permanece a mesma desde sua fundação: conduzir os fiéis no caminho da salvação, sustentando a verdade revelada como critério último de orientação moral e espiritual para o mundo.

Verifica-se que, desde os primeiros tempos do cristianismo, a revelação divina foi comunicada diretamente pelos Apóstolos. Com a morte de São João Evangelista, o último dos Doze, encerrou-se o ciclo da revelação pública. A responsabilidade de preservar e transmitir integralmente o conteúdo da fé foi confiada aos seus legítimos sucessores, como Santo Inácio de Antioquia e os Padres Apostólicos.

Esse período inicial, tradicionalmente denominado Patrística, corresponde à fase da Igreja Primitiva. Nele surgiu uma geração de teólogos profundamente comprometidos com a fé cristã, conhecidos como Padres da Igreja, cuja contribuição foi decisiva para a formulação teológica e a consolidação das bases doutrinárias do cristianismo. Entre os mais destacados estão Santo Irineu de Lyon, São Clemente Romano, Santo Inácio de Antioquia e São Policarpo, considerados elos diretos com os Apóstolos e guardiões da tradição cristã primitiva.

A expressão “Igreja Católica”, presente nas cartas de Santo Inácio de Antioquia por volta do ano 107 d.C., reflete a compreensão da Igreja como a comunidade universal dos fiéis, unida na fé, nos sacramentos, na autoridade dos bispos e na comunhão com o sucessor de Pedro. Essa estrutura hierárquica, em plena harmonia com a fidelidade ao Evangelho, constitui um elemento essencial para a santidade e

unidade da Igreja.

Ao longo dos séculos, a Igreja Católica manteve fielmente sua missão evangelizadora, como reiterado pelo Papa São Paulo VI, atuando como instrumento de salvação e anúncio da Boa Nova. Mais do que transmitir doutrinas abstratas, ela orienta os cristãos a viverem a fé sob a ação do Espírito Santo, integrando razão, experiência, culto e caridade em um único testemunho de vida cristã autêntica.

Sua história é marcada pelo testemunho dos mártires, pela santidade de homens e mulheres em todas as épocas e pela contribuição de pensadores e doutores da Igreja que, por meio do Magistério, aprofundaram a compreensão da fé e promoveram o diálogo entre a revelação divina e as culturas humanas.

Após Pentecostes, os primeiros cristãos viviam em comunhão fraterna, partilhando seus bens e perseverando na doutrina dos apóstolos, na fração do pão e nas orações. Mesmo diante das perseguições do Império Romano e da rejeição por parte de setores do judaísmo, mantiveram-se firmes, impulsionados pelo Espírito Santo. Inicialmente, não se consideravam fundadores de uma nova religião, mas como o cumprimento das promessas feitas a Israel, reconhecendo Jesus como o Messias esperado.

Com o crescimento da fé cristã e a separação definitiva do judaísmo, especialmente após a exclusão dos cristãos das sinagogas no final do século I, consolidou-se uma nova identidade eclesial: os cristãos como comunidade distinta, reunida em torno da fé no Ressuscitado.

Apesar da hostilidade externa e dos inúmeros desafios internos, a mensagem cristã continuou a expandir-se. A Igreja começou a organizar-se, reunindo fiéis de diversas culturas, línguas e condições sociais. Essa abertura, que desde o início caracterizou sua catolicidade, foi determinante para sua consolidação e presença em diferentes contextos históricos e geográficos.

A análise histórica e teológica confirma que a Igreja Católica é a legítima continuidade institucional da Igreja fundada por Jesus Cristo, isto é, a Igreja Primitiva. Tal identidade é assegurada pelo primado de Pedro e pela sucessão apostólica, que garantem a integridade doutrinária e a unidade visível da Igreja ao longo dos séculos.

A fidelidade à doutrina, à tradição e à autoridade do Magistério, expressa nos

concílios ecumênicos, nas encíclicas e nas orientações pastorais, reafirma os fundamentos essenciais da fé cristã: a Santíssima Trindade, a Encarnação do Verbo, a Eucaristia e a Ressurreição.

Por meio da Sagrada Escritura, da tradição viva e do Magistério autêntico, a Igreja Católica preserva e transmite a fé apostólica, protegendo-a de erros e distorções. Sua continuidade histórica, teológica e institucional constitui um sinal visível de sua missão divina, sustentada pela presença do Espírito Santo e orientada pela fidelidade ao Evangelho de Cristo, o que responde a indagação.

Referências

Bíblia Sagrada. Tradução oficial da CNBB. 15. ed. São Paulo: Paulus, 2023.

BLACKBURN, J. **Was the Early Church 'Catholic' or Just 'Christian'?** 2023. Disponível em: https://www.catholic.com/magazine/online-edition/was-the-early-church-catholic-or-just-christian. Tradução de: NABETO, Carlos Martins. **A Igreja Primitiva era 'católica' ou apenas 'cristã'?** 2023. Disponível em: https://sergiolmatias.com.br/a-igreja-primitiva-era-catolica-ou-apenas-crista/. Acesso em: 15 ago. 2024.

Catecismo da Igreja Católica. Edição Típica Vaticana. Trad. portuguesa oficial. São Paulo: Loyola, 2012.

CESAREIA. E. de. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2011.

Coleção Os Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus; Loyola, edições diversas.

CONSTANTINO I; TEODÓSIO I; GRACIANO; VALENTINIANO II. Códigos Teodosianos*: Lex Dei quam Christianis tribuit imperator*. *In*: **Códigos do Império Romano do Ocidente.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DANIEL-ROPS, H. **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. Trad. Walter Martins. 5. ed. São Paulo: Quadrante, 1988.

DIDAQUÉ. **A Instrução dos Doze Apóstolos**. Trad. João Cruzué. São Paulo: Paulus, 2022.

GONZÁLEZ, J. L. **A História do Cristianismo***:* uma obra abrangente sobre a história da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 2004.

JOHNSON, P. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

PAULO VI. **Ecclesiam Suam:** Carta Encíclica sobre a Igreja**.** Vaticano, 6 ago. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 04 mar. 2025.

PELLEGRINO, Rinaldo Fabris. **O Cristianismo das Origens:** História e Teologia. São Paulo: Paulus, 2000.

SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Cartas**. Campinas: Livre, 2018.

SÃO JUSTINO. **Apologético.** Trad. D. Antônio Augusto Rocha. São Paulo: Paulus, 1994.

SAULNIER. C.; ROLLAND. B. **A Palestina no tempo de Jesus** – Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulus, 1997.

VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média**. São Paulo: Edusc, 2001.

Recebido: 13/05/2025
Aprovado: 10/01/2026

Ensaio sobre governabilidade dos algoritmos: o governo da caixa-preta

Wellington Sarmento*
Matheus de Sousa Paula Sarmento**

RESUMO

O seguinte ensaio articula a noção do que são algoritmos com as teses do filósofo francês Michel Foucault. Sobretudo, com os conceitos de governabilidade, poder e resistência como encontrados em suas obras. Durante esse percurso, utilizamos também a noção de caixa preta como desenvolvida pelo pensador Vilém Flusser no intuito de tentar dissecar filosoficamente o funcionamento do algoritmo. O intuito deste ensaio é, então, analisar o papel dos algoritmos em nossa vida, principalmente no contexto das redes sociais, para determinar se há entre o indivíduo e a tecnologia uma relação de poder tal como estabelecida na ótica foucaultiana.

Palavras-chave: Algoritmos. Michel Foucault. Poder e Resistência. Redes Sociais. Caixa Preta.

Essay on the governance of algorithms: the governance of the black box

ABSTRACT

This essay articulates the notion of what algorithms are with the theses of the French philosopher Michel Foucault, especially with the concepts of governance, power, and resistance as found in his works. During this process, we also utilize the notion of the black box as developed by the thinker Vilém Flusser in an attempt to philosophically dissect the functioning of the algorithm. The aim of this essay is, therefore, to analyze the role of algorithms in our lives, particularly in the context of social networks, to determine if there is a power relationship between the individual and technology as established in the Foucauldian perspective.

Keywords: Algorithms. Michel Foucault. Power and Resistance. Social Networks. Black Box.

* Professor adjunto na Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Engenharia de Teleinformática pela Universidade Federal do Ceará (2007) e graduado em Telemática pelo Centro Federal de Ensino Tecnológico do Ceará (2003). E-mail: wwagner@virtual.ufc.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1015561507843037 . Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4711-3411.
** Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2022) e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2026). E-mail: math.sarmento@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/3161668048299094. Orcid: https://orcid.org/0009-0007-3999-0792.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Introdução

Pense em qualquer rede social, por exemplo, o Facebook. Embora longe do apogeu de popularidade que teve um dia, em 2023 essa plataforma registrou quase dois bilhões de acessos em um só dia (Olhar Digital, 2023). Obviamente, esses números dizem respeito ao mundo todo. Caso façamos um recorte apenas do Brasil, teremos, no ano de 2023, aproximadamente 109 milhões de acessos (Negócios SC, 2023). Os números aqui apresentados não são evocados a esmo, mas sim, com o intuito de ilustrar o alcance dessa única rede social.

Em nosso dia a dia, principalmente quando se é um jovem fruto da Geração Z ou Geração Alpha, que não vivenciou o que veio antes dessas plataformas, não estamos acostumados a refletir sobre o que exatamente significa o alcance das redes sociais. Passamos horas nas telas do Facebook, Instagram ou Tik-Tok, “curtindo” coisas que atravessam nossa linha do tempo em meio a uma rolagem infinita de informações e imagens.

Para se ter uma noção, no Brasil, a média diária de conexão das pessoas no Facebook foi de mais de doze horas (Revista Piauí, 2023). Em outras palavras, caso o ser humano não dormisse, mais da metade do seu dia seria gasto a serviço dessa plataforma. Porém, você deve estar se perguntando: “Por qual motivo estão fazendo tanto caso disso? São apenas cliques inofensivos dados em uma tela de celular ou computador”. Bem, de fato, na perspectiva isolada e micro do usuário, pode parecer apenas cliques e nada mais. No entanto, são informações sobre lugares frequentados, gostos pessoais, posicionamentos políticos, enfim, um “perfil” de cada pessoa que utiliza aquela plataforma. Estas informações são, agora, a mercadoria comercializada pelas empresas que controlam estes ambientes e outras empresas que buscam novos consumidores. As pessoas, através de suas informações de hábitos e gostos, passam a ser insumos básicos para uma imensa indústria de bens de consumo, ávida por vender cada vez mais e obter lucros cada vez maiores.

Quando consideramos os impactos políticos disso, a imagem apresentada não melhora em nada. A Meta, empresa por trás do Facebook, Instagram e Whatsapp, foi exposta como “agente invisível” da campanha de Donald Trump para a presidência em 2016. Ela fazia, por intermédio de suas redes sociais, esforços conscientes de

espalhar *fake news*[1] que tinham o intuito de melhorar a imagem de Trump, ao mesmo tempo que exauriam a imagem de seus concorrentes, aos olhos daqueles que acessavam constantemente a rede, principalmente em períodos de eleição (Rodrigues, Bonone; Mielli, 2020, p. 4-5).

A distribuição de *fake news* que melhorassem as chances de vitória de Trump (leia-se, mais aquisição de votos) acontecia devido aos algoritmos de captação de dados e sugestão de conteúdos, por trás das plataformas de redes sociais, facilitarem a circulação de tais informações, principalmente em grupos já predispostos a votar neste candidato (Magrani; Oliveira, 2018, p. 18).

Os algoritmos ditam o alcance de uma dada informação em uma plataforma: caso sua postagem tenha as palavras-chaves certas ou a descrição certa, ela aparecerá para um maior número de pessoas e linhas do tempo que estejam interessadas em informações desta natureza. O ardil está em usar esse mecanismo, inserindo a revelia das pessoas, informações que não seriam de seu interesse *a priori*, mas sim de interesses dos patrocinadores ou investidores das plataformas.

No artigo “Colonização da Vida em Tempos de Fim de Mundo” (Mota, 2022), podemos ver um exemplo ainda mais próximo de nossa vida comum: quando se pensa em sair e se usa o Google para achar um restaurante e traçar uma rota, estamos, nesse simples ato, dando nossos dados a imensas bases de dados (*Big Data*) que estão sob o jugo completo da empresa Alphabet, dona da Google (Mota, 2022, p. 5-6). A natureza dos dados vai além de nossa “simples” localização, podendo, aos poucos, criar um perfil de nossos gostos (por exemplo, culinários) para criar uma espécie de perfil nosso em seus bancos de dados.

A cada vez que escolhemos restaurantes “x ou y” no Google, os dados enviados proporcionam uma imagem de nossos comportamentos (Mota, 2022, p. 5-6). São essas imagens, esses perfis feitos com base em nossos acessos nas mais diversas plataformas virtuais, que permitem a uma rede social saber para qual grupo de pessoas online se deve enviar determinada informação (ou desinformação) com a missão de melhorar ou desqualificar a imagem de algum político, autoridade ou pessoa pública.

No caso de Trump e a Meta, usa-se um raciocínio semelhante ao do Google e do restaurante: à medida que clicamos e compartilhamos coisas no Facebook, um

[1] Notícias falsas.

dado nosso é computado pela base de dados. Se eu, por exemplo, sinalizo que gostei dessa informação (através do botão de “curtir”); ou compartilho notícias e postagens de apoio a Donald Trump em número considerável, eu muito provavelmente sou um apoiador desse indivíduo e, portanto, tenho mais chances de acreditar em *fake news* que melhorem sua imagem.

É importante ressaltar que tais dados usados para criar os “perfis” dos usuários só são realmente úteis quando passam pelo processo de *data mining* (Santos; Da Rosa; Barth, 2024, p. 9). O *data mining*, em nosso contexto, é definido como a ação programada do algoritmo de buscar em tudo que é escrito e postado por uma pessoa, informações que seriam estratégicas para traçar seu comportamento, hábitos e interesses (Mota, 2022, p. 5-6). O Facebook, por exemplo, não tem apenas dados de preferências políticas de uma pessoa, mas também suas conversas, curtidas sobre filmes, jogos etc. Estas informações complementares às geradas pelo próprio indivíduo, levam a conseguir um “mapa” seu, cada vez mais preciso. Assim, estas empresas podem comercializar se uma dada região estadunidense é ou não de maioria do candidato observado. E agir, inserindo sugestões de informações que permitam com que a aprovação desse candidato possa ser incrementada ou decrementada. Embora não se possa ter, claro, certeza de que as pessoas vão ser realmente influenciadas pelas informações sugeridas, podemos crer que, dentro desse processo, alguns indivíduos possam ter suas opiniões modificadas.

Até aqui, vimos o potencial de alcance das redes sociais, bem como seu poder de colher e analisar os dados que nela estão. Podemos concluir, a partir do exemplo estadunidense que expusemos, que tais redes possuem um impacto considerável nos rumos de um país. Entretanto, um mistério permanece conosco: O que exatamente permite que os algoritmos filtrem informações sobre nós e, por conseguinte, gerem perfis sobre o que somos dentro de suas fronteiras digitais?

Desenvolvimento

Nos tópicos a seguir iremos desenvolver a conexão entre as teses do filósofo Michel Foucault e a realidade algorítmica das redes sociais. Nossa ideia, nos subtópicos que se seguem, é analisar a relação indivíduo-algoritmo no intuito de

localizar a existência ou não de uma relação de poder (como estabelecida pela ótica Foucaultiana de mundo).

Governabilidade dos algoritmos

O termo **governabilidade** vem do pensador Michel Foucault e significa, em linhas gerais, a forma como um governo[2] se organiza e opera em um meio territorial e populacional. Tal governabilidade só é possível quando se mobiliza um saber ou conjunto de saberes que possuem um alvo específico (Mota, 2022, p. 5). Note que, para o filósofo francês, um saber sempre carrega um poder sobre aquele que não o detém; ou ainda, um saber sempre carrega uma forma, uma relação de poder consigo (Foucault, 1996, p. 33).

Pense na relação entre o médico e o paciente. Supondo que o segundo não seja um iniciado na medicina, ele está à mercê do primeiro para saber como se guiar perante qualquer doença que possa vir a ter. Assim como, caso tenha que fazer uma cirurgia, o paciente precisará confiar no conhecimento que o médico detém sobre o procedimento. O paciente não tem o conhecimento ou mesmo as ferramentas para fazer a cirurgia por conta própria ou, ainda, quaisquer diagnósticos mais complexos, sobre uma dada doença.

O poder, então, na visão de Foucault, estabelece-se não como uma entidade metafísica ou externa ao mundo, mas sim como algo que nasce de uma relação (Brigido, 2013, p. 2-3). O poder existe **a partir e durante as relações entre os indivíduos** (Brigido, 2013, p. 4-6). Há o **poder de causar a morte ou deixar viver**, representado pela forma do **Poder Soberano**, típico do mundo medieval, onde o rei podia fazer valer a espada no pescoço de um súdito a qualquer momento que desejasse (Foucault, 2011, p. 128); ou o **poder de causar a vida e permitir a morte** (Foucault, 2011, p. 132) – ou, em outros termos, **Biopoder**. Independente do tipo, cada um só existe caso esteja em uma relação com outro.

Se usarmos Ivan Pavlov[3], podemos dizer que o Poder Soberano possui ligação com o **reforço negativo**. Imagine uma situação em que uma pessoa tem dor de dente,

[2] Governo significa resumidamente uma organização que não pensa em só gerir seu território (Oliveira, 2019, p. 8), mas em tecnologias (saberes) que permitam estabelecer a conduta (a forma de agir) da população sob seu jugo (Lemke, 2017, p. 3).
[3] Psicólogo comportamentalista e filósofo estadunidense.

a qual chamaremos de estímulo aversivo. Tomar um analgésico essa pessoa deixa de ter a dor de dente. Se a pessoa aprende a tomar um analgésico cada vez que sente uma dor de dente para cessar o desconforto, isso é o que chamamos de reforço negativo. Por esse raciocínio, podemos infligir a dor a um ser para que ele aprenda um novo comportamento, para que ele possa se ver livre da dor que lhe é infligida (Pavlov, 1972). Se usarmos este modelo para analisar a ação de um rei que, ao ameaçar seus súditos de morte, faça com que estes modifiquem seu comportamento, para um mais parcimonioso para com seu governo, podemos ver a relação direta entre o reforço negativo e o Poder Soberano. Embora pareça que este aprendizado infligido pela ameaça de dor possa ser permanente, B.F. Skinner, outro psicólogo que estudou o comportamento humano e cuja obra era de interesse de Foucault, demonstrou que o aprendizado desenvolvido por reforço negativo era de pouca duração e instável. Os indivíduos poderiam se rebelar contra aqueles que tentavam lhe impor novos comportamentos através da dor e da violência. Desta mesma forma, podemos intuir que o Poder Soberano precisasse incorrer a constantes ameaças para manter os súditos leais ao poder do regente e, assim como o reforço negativo pavloviano, poderia resultar em rebeliões constantes por parte destes súditos, inviabilizando sua governabilidade (Skinner, 2014).

Em contrapartida, o Biopoder busca moldar o indivíduo em um sujeito, mais especificamente, em sujeitos úteis do ponto de vista técnico e dóceis (Foucault, 2011, p. 21). Quando nascemos, todavia, não somos nada além de um corpo que chora quando sente alguma necessidade.

É o fato de que outros nos ensinam como agir, como falar e se comportar, que começamos a ser vistos como indivíduos participantes de dado ambiente social, podendo agir dentro do grupo ao qual pertencemos, ou seja, nos tornamos submetidos a este grupo, ou ainda, sujeitos a ele. O grupo tem autoridade sobre nós e, ao mesmo tempo, nos permite agir dentro dele, e, junto a ele, agirmos sobre o mundo. Ele nos permite sujeitar o mundo e aos outros a nossa vontade, nos tornando, assim, sujeitos que agem e interagem. Nesse processo de ação, interação e sujeição, se constroi o conceito de sujeito para Foucault. Para este filósofo, o sujeito não é natural nem estático, ele se constroi pela interação com o outro e pelas suas relações de poder.

A escola, por exemplo, é um ambiente perfeito de *subjetivação*. Somos, dentro de suas paredes, ensinados a seguir um conjunto de regras e um conjunto de saberes

básicos, como, por exemplo, matemática, história e português; para que, no futuro, possamos, idealmente, entrar em universidades e empregos. Para que, em última instância, possamos ser um sujeito integrado na sociedade. O Biopoder – no caso da escola, mais especificamente, a faceta dele que é nomeada de Poder Disciplinar – usa, via de regra, o que Skinner chamaria de Reforço Positivo. O Reforço Positivo seria o ato de conduzir uma pessoa a uma ação, não pelo medo, mas sim por um ganho prometido. Vejamos através de um exemplo onde uma criança precisa fazer seu dever de casa. Em vez de ameaçá-la para que então cumpra seus desejos, os pais podem lhe oferecer algo em troca, como a experiência agradável de comer um pote de chocolate enquanto brinca com os pais, após o término da tarefa.

O Biopoder[4] busca criar sujeitos, fazê-los capazes de agir em sociedade e produzir para o capital, tendo sido crucial para o sistema capitalista florescer (Foucault, 2011, p. 132-133). Sua origem data da época do capitalismo, ele é um tipo de poder que procura conservar o corpo ao invés de destruí-lo, diferente do Poder Soberano.

Com o advento da segunda onda de industrialização, no século XIX, e do aprofundamento da alienação do trabalho humano, não interessava ao capital, que os corpos dos operários fossem facilmente descartados, *ao contrário*, eles eram necessários para manter alta produtividade. Quanto mais tempo ele for produtivo, melhor, pois assim gerará mais lucro. Não é à toa que o Biopoder é o poder de fazer viver e de subjetivação. O capital, então, faz os indivíduos viverem mais para produzir e os torna Sujeitos, ou seja, pessoas instruídas do necessário e submetidas às minhas suas normas, para que possa fazer melhor seu trabalho e gerar mais lucro. O que é, portanto, para nós o Biopoder? Controle dos corpos daqueles que antes já eram expropriados dos meios de produção.

Porém, ainda poderíamos dizer que este controle, através do Biopoder, não é total. Resta a nós o poder de tomarmos nossas decisões e agirmos segundo nossas próprias convicções. Mas será mesmo que isso ainda é possível? O que nos mostrou o exemplo da manipulação do pleito presidencial estadunidense em 2016? Podemos

[4] O *Biopoder,* embora tenha o objetivo comum de tornar uma existência em um Sujeito, divide-se internamente em duas formas distintas: o Poder Disciplinar que busca sujeitar, ensinar condutas apropriadas, a um só corpo e a Biopolítica, que procura aplicar os comportamentos desejados em grandes parcelas de pessoas.

entender que, agora, o capital busca extirpar do sujeito sua liberdade, sua possibilidade de ser responsável por seus atos.

O poder dos algoritmos

O poder que os algoritmos têm sobre nós existe apenas enquanto damos nossas informações a eles, seja quando interagimos com as plataformas como Uber ou iFood, quer seja, quando usamos as redes sociais. Não é algo que somos ameaçados para usar, ou seja, compelidos forçadamente. É o inverso. Nós nos submetemos a ele devido às facilidades que as plataformas onde habitam trazem a uma vida cada vez mais rápida e emaranhada de afazeres. Usamos o Google para achar um restaurante porque é mais prático e veloz do que procurar em um mapa físico.

Sob essa ótica, o poder que os algoritmos podem ter em nossas vidas – como o de influenciar nossas decisões eleitorais - é um poder que se aproxima do Biopoder. Não somos obrigados a usá-lo, mas o usamos devido às facilidades (ou prazeres) que originam-se disso.

Pontuamos que, à medida que os algoritmos podem influenciar nossas ações, isso em nada se difere de um poder de subjetivação. O Biopoder procura nos conduzir a um comportamento, tal como as *fake news* na campanha de Donald Trump em 2016, procuraram fazer com que os estadunidenses votassem nesse indivíduo.

Quando falamos de algoritmos, no sentido tradicional, estamos falando de uma série de passos simples, claros e precisos, descrito de tal forma, que até mesmo uma máquina possa seguir a fim de resolver um dado problema, ou ainda, para chegar a um objetivo específico. Para entendermos melhor, o algoritmo se assemelha a uma receita de bolo de chocolate, os dados são os insumos necessários para criação desse doce e o bolo em si, o produto gerado pelo algoritmo (a saída do algoritmo). Porém, acreditamos que esse não seja o exemplo perfeito, pois para fazermos um bolo delicioso, precisaríamos ter as exatas medidas de tempo e quantidade, provenientes de um confeiteiro. Tamanha precisão seria necessária para que essa receita pudesse ser realizada por uma máquina, um robô, cujo objetivo seria criar bolos. Acreditamos que esse nível de experiência e precisão, ainda não possam ser alcançados por uma máquina, para criar um bolo delicioso. Porém, é válido se queremos criar um bolo de

chocolate razoável, mas que possa ser produzido em grandes quantidades. Para nós que gostamos muito de chocolate e bolos de chocolate, o robô confeiteiro jamais seria aceitável, mas para pessoas que só estão interessadas em comer algo que possa lhes dar o prazer de comer um doce, o bolo de chocolate industrializado estará de bom tamanho. Entendemos, assim, que algoritmos são formas de fazer as coisas em grandes quantidades e/ou em pouco tempo, através de instruções claras a um maquinário competente. E qual seria esse maquinário hoje? Os computadores. Que sejam na forma de computadores pessoais, *notebooks*, Alexas[5], *smartphones* ou maquinário industrial.

Em nosso mundo digital, os algoritmos são a *anima* que permite fazer com que os computadores possam reconhecer os padrões que sejam capazes de deduzir quais pessoas estariam mais dispostas a aceitar material pró-Trump ou, no mínimo, contra seus adversários.

Podemos afirmar, com certa tranquilidade, que os algoritmos não funcionam sem diretrizes básicas que lhes permitam saber qual informação é ou não útil para um determinado objetivo (Gillespie, 2018, p. 8-9; Mota, 2022, p. 6; Laudemir, 2011, p. 5). Chamaremos estas diretrizes básicas de parâmetros, com os quais é possível condicionar os algoritmos a efetuar seus cálculos seguindo um dado viés.

Podemos afirmar, assim, que as empresas parametrizam as decisões tomadas pelos algoritmos. Porém, para que isso possa acontecer de forma a não gerar revolta das pessoas por se saberem manipuladas, é preciso que o funcionamento desses algoritmos e a entrada destes parâmetros em seu processo de cálculos, não seja algo fácil de ser percebido ou descoberto. É preciso que ele se comporte tal qual uma caixa-preta de avião, onde o piloto sabe que irão estar gravados todos os seus dados de voo e comandos dados, porém, ele não tem acesso ao seu interior. Na verdade, ninguém, que não seja a empresa aérea e as autoridades competentes, teriam acesso ao conteúdo das caixas-pretas.

[5] Assistente eletrônico produzido pela empresa Amazon para interagir através da voz, com seres humanos.

Algoritmos, caixas-pretas e governabilidade

Quando acessamos uma receita de bolo na Internet, sabemos suas origens e o seu fim. É algo "transparente" à vista de todas e todos. É algo que pode ser facilmente verificado por qualquer um. Os parâmetros dessa receita seriam os dados necessários para termos um bolo de chocolate ou de laranja, por exemplo. Estes parâmetros, no caso das receitas, também são fáceis de serem identificados.

Entretanto, quando falamos sobre os algoritmos que governam as redes sociais e seus parâmetros, que podem ser modificados pelas empresas a todo momento; estamos falando de uma "receita" à qual não possuímos acesso direto – uma caixa-preta.

Vilém Flusser, checo-brasileiro, filósofo da tecnologia do século XX, coloca que nossa interação com a tecnologia desde a segunda metade do século passado é algo envolto em incertezas. **Não mais temos total controle sobre as ferramentas que utilizamos, nem as entendemos por completo** (Flusser, 1985, p. 11). Uma pessoa, mesmo leiga inicialmente, poderia compreender e dissecar o funcionamento de uma câmera fotográfica caso a estudasse por um tempo. Porém, mesmo alguém da área de Ciência da Computação, não conseguiria entender o funcionamento dos programas[6] que são a base das redes sociais, sem conhecer claramente os algoritmos e os parâmetros envolvidos. Isso não aconteceria devido à falta de saber da pessoa necessariamente, mas sim, por consequência da falta de transparência desses programas. Por serem programas cujo chamado *código-fonte*, é mantido como um segredo a sete chaves pela empresa que os detém. O código-fonte é o algoritmo traduzido em uma linguagem que o programador pode entender e que pode ser convertido, sem erros, para uma linguagem que o computador possa entender. Um computador não entende, diretamente, a linguagem humana e os seres humanos, não entendem de forma simples e rápida, a linguagem do computador. Assim, esse processo de tradução das linguagens próprias de cada entidade para uma língua intermediária, a fim de que estas possam se comunicar, é necessária. Ao processo de tradução dos algoritmos para a linguagem intermediária, chamamos de programação. E ao resultado da programação, chamamos de programa. Para sermos mais

[6] Os programas são algoritmos codificados de forma tal que um computador possa entender e seguir a fim de realizar uma tarefa.

preciosistas, podemos salientar que o chamado “programa de computador” que nos referimos a algumas linhas atrás na verdade deveria ser chamado de “programa executável pelo computador”, ou seja, o programa que já foi convertido para a língua que o computador entende.

Embora Flusser não trabalhe necessariamente com os algoritmos, ele fala do fenômeno da ausência de compreensão das novas tecnologias por boa parte da população através da relação entre o fotógrafo e a câmera fotográfica, entre o *operador e o aparelho* (Flusser, 1985, p. 15-16). **Ele chama de caixa-preta o processo em que sabemos operar uma máquina, como um computador, para fazer uma série de tarefas, mas não temos ciência das entranhas mais profundas de seu funcionamento ou criação**. Em troca da praticidade das novas tecnologias que surgiram, tecnologias que nos permitiam produzir cada vez mais rápido, abríamos mão de entender como ela realmente funciona (Flusser, 1985, p. 30). Estamos abrindo mão da transparência das tecnologias e isso nos torna cada vez mais vulneráveis ao controle de quem governa essas tecnologias[7].

Se o saber carrega em si (ou relaciona-se a) um poder, como afirma Michel Foucault (Mota, 2022, p. 4), abrir mão de entender uma tecnologia que se relaciona conosco diariamente equivale a abdicar de meu poder sobre ela. Isso potencializa o perigo dos algoritmos serem construídos com a finalidade de coletar dados sobre nossos comportamentos e, através disso, definir nossos padrões de comportamento. Os algoritmos são capazes de saber tudo sobre nós enquanto nós, os seus *usuários*, nada sabemos acerca deles. Isso torna a balança de poder, fazendo-a tender para o lado dos donos dos algoritmos. Se não nos ativermos a isto, estaremos nos entregando facilmente a uma nova conquista do capital, rumo ao completo controle sobre os seres humanos

Algumas ponderações necessárias

Curiosamente, um dos pontos mais conhecidos da governabilidade algorítmica é justamente o fato de existir fora de qualquer amarra jurídica, como uma espécie de entidade misteriosa que assombra as populações de diferentes países do mundo.

[7] É importante salientar que a possível ligação entre o conceito de Caixa Preta e algoritmos já foi discutida em outros lugares (Meteoro Brasil, 2020).

Essa entidade fantasmagórica age às claras, mas é guiada por processos e ambições que não podem ser detectadas diretamente. Não responde a nenhuma outra instância que não seja de seus criadores e daqueles que financiam sua existência. Como um governo etéreo, uma entidade digital de governabilidade, ela busca organizar a vida das pessoas, conduzindo-as a comportamentos que não seriam de sua escolha consciente, como nos afirma Mota (2022, p. 5-6). Por responder apenas a si mesma, a "governabilidade algorítmica" termina por ser uma "governabilidade da caixa-preta". Ela age e conduz nossos comportamentos, sem tomarmos consciência de suas entranhas ou mesmo, em muitos casos, de suas existências.

Para tal, para conseguir conduzir nossos comportamentos, os dados coletados e analisados precisam permitir a previsão de nossos interesses, chegando na determinação de nossas necessidades, e assim, permitir que os donos das redes sociais possam transformar nossas necessidades em instrumentos de controle. Esse processo transforma a governabilidade algorítmica em uma organização artificial e externa da vida humana. Tratamos aqui, de uma forma de governo imanente, que não nos permite experiências fora das possibilidades que nos são dadas pelas redes sociais.

O governo feito pelos algoritmos é um governo que não se preocupa com o que somos agora e nem com nossa possibilidade de transcendência; mas com o que podemos vir a ser, quando submetidos ao seu controle e suas determinações (Mota, 2022, p. 6).

Claro, Foucault estabelece que o poder não é algo inerte. Ele nasce e existe por intermédio de relacionamentos. Sabemos que relacionamentos se alteram, mudam, da mesma maneira que os indivíduos que lhes constituem hão de fazerem ao longo da vida. O poder deve se adaptar a essa capacidade de mudança pois, com a capacidade para a mudança, vem o potencial para a resistência. À medida que cresce ou diminui a resistência a ele, ao poder, o mesmo deve se adaptar e se movimentar para manter seu controle. Afirmamos que essa possa ser uma das razões para a mudança das formas de redes sociais que estamos vendo nas últimas décadas. Vimos a passagem do Orkut para o Facebook, deles para Whatsapp e, agora, vemos um crescimento no uso do Tik-Tok. Programas de computador diferentes, para se

adaptar ao movimento de mudança dos seres humanos e poder, assim, manter o controle sobre eles.

O poder dos algoritmos não é algo centralizado ou exclusivo de uma dada empresa, mas descentralizado e pertencente a uma classe de indivíduos que hoje querem manter seu *status quo*, seus benefícios provenientes da expropriação de tudo aquilo que tenha valor para outros indivíduos, incluindo, sua liberdade.

Há na disputa entre expropriadores e expropriados, uma pessoa ou grupo de pessoas, que resiste à expropriação. O poder algorítmico se encontra dentro de uma disputa de poder entre classes sociais. Ele é uma estratégia de poder de uma classe para domínio de outra. E sabendo que uma classe – pela sua heterogeneidade e complexidade, pode fugir ao controle; a classe dominante busca nossas formas de domínio. É da análise desse processo de disputa de poder que, grosso modo, surge a célebre frase de Foucault: “lá onde há poder há resistência” (Foucault, 2011, p. 91).

Poder, resistência e uma ameaça iminente

O poder, no sentido dado por Foucault, surge do desequilíbrio de forças de partes que compõem o tecido social. Uma conversa em que apenas um participante fala não é uma conversa de modo algum, é uma exortação. Se um grupo de pessoas não possuem a mesma capacidade de agir sobre a realidade social que outro grupo, com a qual compartilha essa realidade, esse grupo estará sob o poder da classe que pode agir. Poder é capacidade de agir de uma parte sobre o todo. Podemos afirmar, assim, que não há poder (para Foucault) sem haver desequilíbrio de forças que atuam dentro dos diferentes agrupamentos humanos, que seja em povoados, cidades ou instituições. E é possível ainda, afirmarmos que o poder é definido por sua função, sua aplicação, nesse cenário de desequilíbrio de forças nas relações intra e inter grupos humanos. Seu poder é uma forma de se pensar a organização dos indivíduos em uma sociedade. Porém, no momento em que ele deixa de ser funcional para os seres humanos, ele começa a se desintegrar e ser forçado a se modificar, a crescer, ou ser obliterado. E o processo de desgaste da função do poder é gerado pela **resistência** a este.

O poder e a resistência são filhos que vivem no seio de um mesmo sistema, elementos participativos de um mesmo mosaico de relações (Orellana, 2011, p. 8). É

importante considerar que não é porque se pode ter uma resistência que ela terá necessariamente um ímpeto de modificação social por trás (Canavez, 2015, p. 10). Mas, caso tenha, a resistência pode muito bem se tornar o novo poder vigente, institucionalizando-se. Ele se torna a forma de governo que acabará criando para si outras resistências - sendo elas da antiga autoridade vigente ou não. O poder gera a resistência que pode vir a se tornar o novo poder. Por si só, isso iria criar potencialmente um círculo vicioso, onde a única mudança seria a troca de rostos de quem é o “poder” (as autoridades no comando) e quem é a “resistência" (aqueles que, mesmo submetidos à autoridade, resistem).

Todavia, mesmo esse movimento das relações de poder está ameaçado dentro da governabilidade algorítmica. Como lutar contra uma organização da vida que tem como arma principal tecnologias que a maioria de nós desconhece? E pior que mesmo se quiséssemos conhecer, não podemos devido aos entraves do direito burguês a propriedade?

Se algo não é percebido por mim, em minha perspectiva, esse algo há de não existir (Berkeley, 2010, p. 59). Se não tenho ciência de que algo precisa ser enfrentado, resistido ou mesmo que estou em algum relacionamento de poder, não farei frente a ele pois nem o reconheço em primeiro lugar. E, para aqueles que sabem de sua existência, como fazer uma resistência efetiva se foge de meu conhecimento os saberes técnicos e tecnológicos que lhe dão propósito, que os fazem ser instrumento de controle?

Os algoritmos usados nas redes sociais são uma caixa-preta e como tal, são de acesso privado, exclusivo de seus mestres e ninguém mais. E o direito de continuarem inacessíveis àqueles que não sejam seus criadores é garantido pela mais férrea cláusula do direito burguês, para sabermos, o direito à propriedade privada e, em particular, a suas formas menos evidentes, o direito de Patentes e ao Direito da Propriedade Intelectual. Munidos destes dois últimos, vemos o movimento legalizado e às claras de uso indiscriminado das propriedades intelectuais das empresas, como motivo para não se revelar os meandros de funcionamento internos de seus programas de computadores, que são usados como peças fundamentais para a construção das redes sociais. Cada avanço que a sociedade civil faz, dentro do campo do Direito, para quebrar as caixas-pretas construídas pelas empresas, são décadas

de batalha e, ao final, somente uma empresa é afetada. Enquanto uma é afetada, dúzias surgem para tomar o seu lugar, como agentes de dominação.

Estamos em uma era em que as plataformas digitais, as redes sociais e as empresas que as criam e administram, são a camuflagem, a cortina de fumaça, para os interesses de controle do capital. Se conseguirmos vencer a luta contra uma ou duas empresas, vemos que o capital se move para outras tantas.

O conhecimento do capital sobre nós se traduz no poder de organizar nossas vidas, ditar nossos comportamentos e, se continuar assim, em breve teremos nossa forma de vida colonizada (à mercê) das empresas que utilizam essas tecnologias e nem ao menos saberemos disso – ou nos importamos em saber.

Conclusão

Neste ensaio, buscamos refletir um pouco sobre como os algoritmos e as plataformas que deles se utilizam podem ser usados para prever nossas preferências, criar um perfil nosso e, através dele, saber como melhor conduzir nosso comportamento para uma determinada ação. Fizemos isso lançando mão, principalmente, de conceitos e argumentos provenientes do filósofo Michel Foucault. Vimos que o biopoder instrumentalizado pelos algoritmos e por sua lógica de perfilização de nossos comportamentos e influência em nossas escolhas, já chegou a influenciar o rumo eleitoral de uma superpotência mundial.

Se não tomarmos cuidado e não começarmos a tomar mais ciência da existência desse biopoder, suas ferramentas digitais e a quem servem, em níveis mais aprofundados com o objetivo de aprender como modificar suas influências, logo não restará uma faceta de nossa vida que não seja controlada pelos interesses daqueles que detêm o poder sobre as redes sociais e as plataformas digitais.

Uma governabilidade algorítmica sem rosto, mas cheia de interesses se espalha, como uma sombra, cobrindo todo o mundo.

Referências

BERKELEY, G. **Tratado sobre Princípios do Conhecimento Humano.** São Paulo: UNESP, 2010.

CANAVEZ, F. Entre Freud e Foucault: a resistência como afirmação de si. **Revista Psicologia Clínica,** v. 27, n. 1, p. 225-244, 2015.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1996.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I** - A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FLUSSER, V. **Filosofia da Caixa Preta:** Ensaios para uma futura Filosofia da Fotografia. São Paulo: Editora Hucitec, 1985.

GILLESPIE, T. A Relevância dos Algoritmos. **Parágrafo**, São Paulo, v. 6, n. 1, 2018.

LUDERMIR, T. B. Inteligência Artificial e Aprendizado de Máquina: estado atual e tendências. **Estudos Avançados,** São Paulo, v. 35, n. 101, p. 85-94, 2021.

LEMKE, T. Foucault, governamentalidade e crítica. **Revista Plural,** São Paulo, v. 24, n. 1, p. 194-213, 2017.

METEORO BRASIL. **Algoritmos & Caixa-Preta.** 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=scRj6p4OyAg&t/ Acesso em: 30 mai. 2026.

MOTA, T. Colonização da vida e governabilidade algorítmica em tempos de fim de mundo. **Revista Lampejo,** v. 10, n. 2, p. 145-153, 2022.

NEGÓCIOSSC. **O uso de Facebook, Instagram e Threads no Brasil em 2023**. Disponível em: https://negociossc.com.br/blog/o-uso-de-facebook-instagram-e-threads-no-brasil-em-2023/. Acesso em: 24 jun. 2024.

OLIVEIRA, L. S. O conceito de governamentalidade em Michel Foucault. **Revista Ítaca,** Rio de Janeiro, n. 34, p. 48-72, 2019.

OLHARDIGITAL. **Inédito! Facebook alcança 2 bilhões de usuários ativos por dia**. Disponível em: https://olhardigital.com.br/2023/02/02/pro/inedito-facebook-alcanca-2-bilhoes-de-usuarios-ativos-por-dia/. Acesso em: 24 jun. 2024.

ORELLANA, R. C. Ética e Resistência. **Revista Ecopolítica,** São Paulo, v. 2, p. 37-63, 2011.

PAVLOV, I. **Reflexos condicionados e inibições.** Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

REVISTA PIAUI. **A Era dos Brasileiros hiperconectados**. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/era-dos-brasileiros-hiperconectados/. Acesso em: 24 jun. 2024.

RODRIGUES, T. M.; BONONE, L.; MIELLI, R. Desinformação e crise da democracia no Brasil: é possível regular fake news? **Confluências Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 30-52, 2020.

SKINNER, B. F. **Science and Human Behavior.** Londres: Pearson Education, 2014.

Recebido: 30/05/2026
Aprovado: 01/09/2026

Esencia y energía como categorías metafísicas: implicaciones filosóficas de la distinción palamita

CC BY

Wojciech Słomski*

RESUMEN

El presente estudio ofrece una reconstrucción estrictamente filosófica de la distinción entre οὐσία y ἐνέργεια en Gregorio Palamas, interpretándola como propuesta metafísica coherente y no como mera formulación polémica del siglo XIV. A partir de un análisis filológico de las Triadas y los Capita, se examinan las categorías de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις, mostrando que la distinción no implica composición ontológica ni duplicación sustancial, sino diferenciación modal real. En diálogo crítico con la metafísica de la participación reconstruida por Étienne Gilson y con las objeciones contemporáneas relativas a la simplicidad divina (Plested, Weinandy), el artículo sostiene que el palamismo formula una ontología intensiva de la presencia comunicativa. La pluralidad de energías no multiplica el principio, sino que expresa su plenitud no fragmentable en el orden del modo de subsistencia. De este modo, la simplicidad es reinterpretada como ausencia de composición y no como ausencia de diferenciación modal, permitiendo concebir una relacionalidad constitutiva del ser sin comprometer la unidad absoluta. El estudio concluye que la distinción palamita constituye un modelo alternativo de ontología relacional dentro de la tradición metafísica occidental.

Palabras-clabe: Gregorio Palamas. Esencia y energía. Simplicidad metafísica. Participación. Ontología relacional. Neoplatonismo. Proclo. Gilson. ὑπάρξις; διάκρισις.

Essence and Energy as Metaphysical Categories: Philosophical Implications of the Palamite Distinction

ABSTRACT

This study offers a strictly philosophical reconstruction of the distinction between οὐσία and ἐνέργεια in Gregory Palamas, interpreting it as a coherent metaphysical proposal rather than as a merely polemical formulation of the fourteenth century. Through a close philological analysis of the Triads and the Capita, the categories of διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία, and ὑπάρξις are examined, demonstrating that the distinction does not entail ontological composition or substantial duplication but rather a real modal differentiation. In critical dialogue with Étienne Gilson's account of participation and with contemporary objections concerning divine simplicity (Plested, Weinandy), the article argues that Palamism articulates an intensive ontology of communicative presence. The plurality of energies does not multiply the principle but expresses its non-fragmentable fullness at the level of mode of subsistence. Simplicity is thus reinterpreted as absence of composition rather than absence of modal differentiation, allowing for a constitutive relationality of being without compromising absolute unity. The study concludes that the Palamite distinction represents an alternative relational ontology within the broader tradition of Western metaphysics.

Keywords: Gregory Palamas. Essence and energy. Metaphysical simplicity. Participation. Relational ontology. Neoplatonism. Proclus. Gilson. ὑπάρξις; διάκρισις.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Profesor filozofii, Uniwersytet VIZJA (Pol). E-mail: slomski@autograf.pl. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1532-0341.

Introducción

La distinción entre οὐσία y ἐνέργεια formulada por Gregorio Palamas no puede ser comprendida adecuadamente si se la reduce a un episodio de la controversia hesicasta del siglo XIV ni si se la confina al ámbito de la historia doctrinal bizantina. Considerada en su estructura formal, constituye una tentativa metafísica rigurosa de resolver una aporía que atraviesa la tradición ontológica griega desde Plotino hasta la escolástica tardía: la compatibilidad entre simplicidad principial absoluta y comunicabilidad real del ser. El problema es estrictamente ontológico, no meramente exegético ni confesional. Se trata de determinar si la estructura del ser permite una distinción real en el orden de su manifestación sin introducir composición en el principio mismo.

En la arquitectura neoplatónica clásica, el Uno es absolutamente simple y, sin embargo, productivo. Plotino afirma que nada procede del Uno por sustracción o división: «οὐδὲν ἐξέρχεται ἀφαιρούμενον» (Enneads V.2.1; Armstrong, 1966–1988). La procesión no es fragmentación ontológica, sino irradiación no disminutiva. Proclo sistematiza este esquema mediante la tríada μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή, articulando una ontología en la que el principio permanece íntegro en la comunicación causal (Proclus, 1963, prop. 35). La procesión no implica alteración en el principio, sino multiplicidad en los efectos. Pseudo-Dionisio radicaliza esta estructura al afirmar que la procesión divina no es división: «ἡ θεία πρόοδος οὐ μερίζεται» (De divinis nominibus II, PG 3, 645A). La causalidad permanece simple en su origen y múltiple en su manifestación.

El núcleo del problema aparece con claridad: si el principio es absolutamente simple, toda distinción real parece introducir composición; pero si no se admite ninguna distinción real, la comunicabilidad ontológica se vuelve ininteligible. La tradición latina medieval resolverá esta tensión enfatizando la participación del esse como efecto creado, manteniendo la simplicidad absoluta del principio sin distinciones intrínsecas (Gilson, 1952, p. 101-134). En ese marco, toda multiplicidad pertenece exclusivamente al orden de lo causado.

La propuesta palamita introduce una categoría que reconfigura el problema. En las Triadas se afirma con precisión terminológica: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). Esta formulación no niega la simplicidad, pero

tampoco reduce la comunicación a un efecto extrínseco. En PG 150, 893D–896A, la energía es definida como «ἡ φυσικὴ καὶ ἀΐδιος πρόοδος», es decir, una procesión natural y eterna. No se trata de una entidad separada ni de un accidente añadido, sino de un modo de presencia que pertenece constitutivamente al principio sin identificarse con su esencia.

Aquí se concentra la relevancia ontológica del problema. Palamas rechaza que la distinción sea meramente conceptual (κατ᾽ ἐπίνοιαν) y sostiene que es real según el modo de existencia (κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως) (PG 150, 901A–B). Si esta afirmación es coherente, implica una ontología modal en la cual la esencia designa el ser en sí y la energía el ser en acto comunicativo, sin que tal distinción introduzca composición ontológica.

La interpretación moderna de esta propuesta ha oscilado entre lecturas que la integran en la tradición neoplatónica y otras que cuestionan su coherencia metafísica. Meyendorff situó la distinción en continuidad con la tradición patrística griega, particularmente con Pseudo-Dionisio, sosteniendo que la energía expresa la comunicabilidad del ser sin comprometer su trascendencia (Meyendorff, 1959, p. 232–276; 1998, p. 183–214). Lossky acentuó el carácter irreductible de la distinción y su función anti-esencialista, interpretándola como salvaguarda de la alteridad ontológica (Lossky, 1957, p. 67–88). Bradshaw, por su parte, subrayó la relectura del concepto aristotélico de ἐνέργεια como acto dinámico no meramente operativo sino ontológicamente constitutivo (Bradshaw, 2004, p. 153–198).

Sin embargo, estudios más recientes han problematizado la compatibilidad entre la distinción real y la simplicidad absoluta. Plested ha interrogado si la estructura palamita puede sostenerse sin introducir una forma de composición formal (Plested, 2019, p. 508–521), mientras Weinandy ha cuestionado la intelligibilidad metafísica de la distinción en términos de unidad principial (Weinandy, 2024, p. 146–175). Butner ha intentado defender la coherencia energética mediante categorías analíticas contemporáneas (Butner, 2016, p. 20–44). Demetracopoulos, desde una perspectiva filológico-conceptual, ha mostrado que el debate bizantino revela una precisión semántica extrema en el uso de términos como διάκρισις y μετουσία, lo que indica que la controversia poseía una estructura argumentativa estrictamente filosófica (Demetracopoulos, 2011, p. 263–372; 2012, p. 333–410). Rigo ha insistido en que el

lenguaje de definición utilizado en los sínodos palamitas presupone categorías metafísicas rigurosas y no meras fórmulas polémicas (Rigo, 2021; 2002, p. 35–130).

A pesar de esta abundante bibliografía, persiste una laguna sistemática: la distinción ha sido analizada predominantemente en clave teológica o histórica, pero rara vez reconstruida como estructura metafísica autónoma en continuidad crítica con el paradigma neoplatónico de procesión y participación. Falta una reconstrucción que examine la distinción como categoría formal del ser, evaluando si constituye una ontología relacional alternativa al sustancialismo estático.

El presente estudio sostiene que la distinción palamita no introduce una duplicación ontológica ni una composición interna del principio, sino que formaliza la estructura dinámica del ser como comunicabilidad sin división. La energía no es una segunda realidad junto a la esencia, sino el modo eterno de su manifestación. La simplicidad no es inmovilidad estática, sino plenitud intensiva que se comunica sin perder identidad. En este sentido, la propuesta puede ser leída como una transformación tardía del esquema neoplatónico de procesión, en la cual la causalidad es reinterpretada como presencia activa no fragmentaria (Beierwaltes, 1998, p. 45–78).

Metodológicamente, el análisis procederá mediante una hermenéutica rigurosa de los textos griegos de Palamas —especialmente las Triadas (Palamas, 1983) y los pasajes pertinentes de PG 150–151— en diálogo comparativo con Proclo (1963), Plotino (Armstrong, 1966–1988) y Pseudo-Dionisio (PG 3; Suchla 1990). Se combinará la exégesis filológica con una reconstrucción conceptual sistemática de las categorías οὐσία, ἐνέργεια y μετουσία, situándolas en la historia de la metafísica participativa (Gilson, 1952). El objetivo no es evaluar la ortodoxia doctrinal de la distinción, sino examinar su coherencia ontológica y su lugar en la genealogía de las concepciones del ser.

El estudio se desarrollará, en consecuencia, mediante una progresiva reconstrucción histórica y sistemática: primero la genealogía conceptual de ἐνέργεια desde el aristotelismo hasta el neoplatonismo tardío; luego el análisis textual preciso de la formulación palamita; finalmente, la evaluación ontológica de la distinción en relación con la simplicidad y la participación.

La genealogía conceptual de la ἐνέργεια y la transformación de la metafísica de la simplicidad

La inteligibilidad de la distinción palamita presupone una reconstrucción genealógica del concepto de ἐνέργεια, cuyo campo semántico experimenta una transformación decisiva desde Aristóteles hasta el neoplatonismo tardío. En Aristóteles, ἐνέργεια designa primariamente el acto en oposición a la potencia, es decir, la actualización de una capacidad inherente a una sustancia. No se trata todavía de una categoría relacional en sentido fuerte, sino del cumplimiento intrínseco de la forma. Sin embargo, en la tradición neoplatónica, el término es desplazado hacia una estructura ontológica dinámica en la que el acto no sólo actualiza, sino que irradia.

En Plotino, la productividad del Uno no es concebida como transición de potencia a acto, puesto que el Uno no posee potencialidad alguna. La procesión es descrita como sobreabundancia: «ὥσπερ γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς» (Enneads, V.2.1; Armstrong, 1966–1988). La metáfora luminosa no indica emanación material, sino presencia no divisiva. Nada se resta del principio en la producción; el Uno permanece íntegro. Esta integridad, sin embargo, no es inmovilidad inerte, sino plenitud intensiva. La ἐνέργεια adquiere así un sentido que trasciende el acto aristotélico: es irradiación ontológica.

Proclo sistematiza esta intuición en una ontología rigurosamente articulada. En los Elementos de Teología afirma que todo efecto permanece en su causa según una modalidad superior (Proclus, 1963, prop. 30). La tríada μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή expresa una estructura formal en la que la procesión no implica separación espacial ni disminución sustancial. El principio permanece en sí mismo (μονή), procede (πρόοδος) y es retornado (ἐπιστροφή) sin perder identidad. La causalidad es, por tanto, presencia comunicativa no fragmentaria. La ἐνέργεια, en este contexto, no es un accidente ni una propiedad añadida, sino el modo mismo en que el principio se hace presente en lo derivado.

Pseudo-Dionisio hereda esta arquitectura y la reconfigura en términos de nombres divinos y participación. En De divinis nominibus II se afirma que la bondad divina se difunde sin dividirse: «ἡ θεία ἀγαθότης… πάντα ἐκτείνει καὶ οὐ μερίζεται» (PG 3, 645A). La difusión no es fragmentación; la multiplicidad pertenece al orden de los

participantes, no al principio. La participación (μετουσία) se convierte en categoría central para pensar la relación entre trascendencia y presencia.

Este marco neoplatónico constituye el horizonte conceptual dentro del cual debe situarse la reformulación palamita. Sin embargo, la recepción bizantina no es mera repetición. Como ha mostrado Podskalsky, la filosofía bizantina del período paleólogo se caracteriza por una interacción compleja entre aristotelismo lógico y herencia neoplatónica (Podskalsky, 1977, p. 189–230). En ese contexto, la precisión terminológica adquiere una función decisiva. Demetracopoulos ha señalado que en la controversia palamita el uso de términos como διάκρισις y ἐνέργεια revela una conciencia semántica rigurosa que trasciende la polémica circunstancial (Demetracopoulos, 2011, p. 263–372).

En las Triadas, Palamas afirma: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). Esta proposición introduce una diferencia estructural entre el ser en sí y el ser comunicable. No se trata de dos realidades independientes, sino de dos modos de consideración ontológica. La esencia (οὐσία) permanece inaccesible; la energía es participable. En PG 150, 893D, la energía es descrita como «φυσικὴ καὶ ἀΐδιος πρόοδος». El término πρόοδος remite directamente al léxico neoplatónico, pero su función es rearticulada: la procesión no es degradación ontológica ni nivel jerárquico intermedio, sino modo eterno de manifestación.

La cuestión decisiva es si esta distinción es meramente conceptual o si implica una diferencia real. Palamas rechaza explícitamente que sea κατ᾽ ἐπίνοιαν (PG 150, 901A). La distinción es real, pero no según composición. Aquí emerge una innovación conceptual. Mientras que en la tradición latina la simplicidad excluye toda distinción real intrínseca, Palamas sostiene que la distinción no compromete la simplicidad porque no introduce partes. La esencia no se divide en energías; la energía no es una porción de la esencia. Se trata de una diferencia según el modo de existencia (κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως).

Bradshaw ha interpretado este desplazamiento como una transformación del concepto aristotélico de acto. La ἐνέργεια deja de ser mera actualización de potencia para convertirse en dinamismo constitutivo del ser mismo (Bradshaw, 2004, p. 189–198). La energía no es operación posterior, sino presencia activa. Esta lectura permite comprender la coherencia interna de la distinción: la esencia designa el ser en sí; la energía, el ser en acto comunicativo.

No obstante, la dificultad persiste. Si la energía es eterna y no creada, y si no es idéntica a la esencia, ¿no se introduce una multiplicidad real en el principio? Plested ha planteado esta objeción en términos de simplicidad metafísica (Plested, 2019, p. 508–521). Weinandy ha cuestionado si la distinción puede evitar una forma de composición formal (Weinandy, 2024, p. 146–175). Sin embargo, tales objeciones presuponen un modelo de simplicidad estática que no coincide con la ontología dinámica heredada del neoplatonismo.

Desde la perspectiva de Beierwaltes, el platonismo tardío concibe la unidad como intensidad que se expresa sin dividirse (Beierwaltes, 1998, p. 63–75). Si se adopta este paradigma, la distinción palamita puede entenderse como radicalización coherente del modelo de procesión no disminutiva. La energía no añade algo al principio; expresa su plenitud intensiva. La multiplicidad pertenece al orden de la manifestación, no al núcleo esencial.

La reconstrucción genealógica permite, por tanto, reinterpretar la distinción no como innovación aislada, sino como transformación interna de la metafísica participativa. La simplicidad deja de concebirse como ausencia de distinción para entenderse como plenitud no fragmentable. La energía no es accidente ni entidad intermedia, sino modalidad eterna de presencia. En este sentido, la propuesta palamita introduce una ontología relacional en la que el ser es simultáneamente trascendente y comunicativo sin perder identidad.

La cuestión que se abre, y que será examinada en la sección siguiente, consiste en determinar si esta ontología modal puede formularse sin ambigüedad conceptual y si logra sostener la tensión entre unidad absoluta y multiplicidad comunicativa sin recaer en dualismo ni en monismo indiferenciado.

Análisis filológico y conceptual de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις en las Triadas y los Capita

La coherencia ontológica de la distinción palamita depende de la precisión semántica con que se emplean ciertos términos técnicos cuya densidad conceptual no puede ser evaluada sin una lectura filológica rigurosa de los textos griegos. En las Triadas y en los Capita physica, theologica, moralia et practica, la arquitectura argumentativa se articula en torno a cuatro núcleos terminológicos fundamentales:

διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις. Cada uno de ellos experimenta un desplazamiento semántico respecto de sus antecedentes neoplatónicos, y sólo su análisis conjunto permite evaluar la inteligibilidad metafísica de la distinción entre esencia y energía.

El término διάκρισις no designa en Palamas una separación ontológica en sentido sustancial ni una escisión real entre partes. En Triadas III.2 se rechaza explícitamente que la diferencia entre esencia y energía sea una división (διαίρεσις) o una composición (σύνθεσις) (Palamas, 1983, p. 123–125). La distinción no es partición cuantitativa, sino diferenciación según modo. En PG 150, 901A–B se insiste en que la diferencia no es κατ᾽ ἐπίνοιαν, es decir, no es meramente conceptual o lógica, sino que posee realidad ontológica sin introducir dualidad. La elección de διάκρισις frente a διαίρεσις es semánticamente decisiva: el primer término implica discernimiento o diferenciación, mientras que el segundo sugiere división estructural. Esta precisión confirma lo observado por Demetracopoulos acerca del rigor terminológico de la controversia palamita (Demetracopoulos, 2011, p. 263–372).

La categoría de ἐνέργεια constituye el eje de la articulación ontológica. En Triadas I.3, Palamas define la energía como aquello por lo cual el principio se manifiesta y se comunica sin dejar de ser incognoscible en su esencia (Palamas, 1983, p. 38–45). El término no es empleado en sentido meramente operativo, como acto transitorio, sino como dinamismo permanente. En PG 150, 893D se habla de «φυσικὴ καὶ ἀΐδιος πρόοδος», subrayando que la energía no es contingente ni posterior, sino eterna. La adjetivación φυσική indica que la energía pertenece a la naturaleza misma del principio; ἀΐδιος excluye toda temporalidad o generación. En comparación con Proclo, donde la procesión expresa la causalidad jerárquica (Proclus, 1963, prop. 27–35), la formulación palamita mantiene la estructura de no disminución, pero elimina toda subordinación ontológica intermedia. La energía no constituye un nivel ontológico distinto, sino el modo mismo de presencia activa.

La noción de μετουσία es inseparable de la ἐνέργεια. En Triadas III.1.9 se afirma que no participamos de la esencia sino de la energía: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). El verbo μετέχειν implica participación real, no mera relación extrínseca. En la tradición neoplatónica, la participación presupone una asimetría ontológica entre lo participado y el participante (Plotinus, Enneads VI.4.1; Proclus, 1963, prop. 23). Palamas conserva esta asimetría, pero desplaza el

punto de contacto desde la esencia hacia la energía. La esencia permanece absolutamente trascendente; la energía constituye el ámbito participable. De este modo, la participación no afecta la simplicidad esencial, sino que se sitúa en el orden de la manifestación activa.

La precisión terminológica es reforzada en los Capita. En el Caput 75 (PG 150, 1188C–1189A), la energía es descrita como inseparable de la esencia y, sin embargo, distinta según el modo de existencia. El término ὑπάρξις resulta aquí crucial. No designa simplemente existencia fáctica, sino modo de subsistencia. Cuando Palamas afirma que la distinción se da κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, introduce una diferencia modal. La esencia es el ser en sí; la energía es el ser en su modo operativo eterno. La distinción no es entre dos entes, sino entre dos modos de ser.

Desde el punto de vista filológico, el uso de ὑπάρξις indica una ontología no sustancialista. Mientras que οὐσία designa el ser en cuanto tal, ὑπάρξις subraya el modo concreto de subsistencia. Esta diferencia semántica permite evitar la conclusión de composición. No se afirma que haya dos sustancias, sino que el ser posee una modalidad comunicativa intrínseca. La energía es, por tanto, inseparable pero no idéntica. La fórmula paradójica que emerge del texto es la de distinción sin separación y unidad sin indiferenciación.

La dificultad hermenéutica consiste en determinar si esta distinción modal equivale a una distinción real. Palamas insiste en su realidad, pero rechaza toda división. La clave interpretativa radica en la comprensión de la simplicidad no como ausencia absoluta de diferenciación, sino como plenitud intensiva que admite modos sin fragmentación. En este sentido, la energía no introduce multiplicidad en el núcleo esencial, sino que expresa su capacidad comunicativa eterna.

El análisis comparativo con Proclo confirma la originalidad de esta formulación. Mientras que en la ontología procliana la procesión implica niveles jerárquicos de realidad (Proclus, 1963, prop. 103–123), en Palamas no se postula una cadena ontológica descendente. La energía no es una hipóstasis intermedia, sino el mismo principio en su modo manifestativo. La diferencia no es ontológica en el sentido de dos realidades independientes, sino modal en el sentido de dos aspectos inseparables del mismo ser.

La densidad conceptual de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις muestra que la distinción palamita no puede reducirse a fórmula polémica. Se trata de una

arquitectura metafísica cuidadosamente articulada en la que la simplicidad es reinterpretada dinámicamente. La energía no es accidente, ni parte, ni entidad añadida, sino el acto eterno por el cual el principio es comunicable sin dejar de ser trascendente.

La cuestión que permanece abierta — y que será abordada en la sección siguiente — consiste en evaluar si esta ontología modal logra sostener coherentemente la identidad del principio sin incurrir en una forma implícita de composición formal, y si la categoría de energía puede entenderse como reformulación tardía de la causalidad neoplatónica sin reproducir su jerarquización ontológica.

La “distinción real” y el problema de la simplicidad metafísica

La cuestión decisiva para evaluar la coherencia ontológica de la distinción palamita consiste en determinar el estatuto preciso de su carácter “real”. El término real no puede ser empleado aquí en sentido ingenuo, como si designara simplemente una diferencia entre dos entidades independientes. Tampoco puede reducirse a una distinción puramente lógica o conceptual. El problema es más radical: ¿puede afirmarse una diferencia ontológica interna sin introducir composición en el principio absolutamente simple?

En la tradición metafísica latina, particularmente en la reconstrucción que ofrece Gilson de la metafísica del esse, la simplicidad divina excluye toda distinción real intrínseca. El acto puro es absolutamente idéntico a sí mismo; toda multiplicidad pertenece al orden de los efectos (Gilson, 1952, p. 101–134). La participación del esse no introduce diferenciación en el principio, sino dependencia en el participante. En este marco conceptual, cualquier distinción real en el principio sería incompatible con la simplicidad absoluta.

Sin embargo, esta concepción presupone una noción de simplicidad entendida como ausencia de toda diferenciación interna. La pregunta es si tal definición es la única posible. El neoplatonismo tardío, en particular en la lectura sistemática de Proclo, permite pensar la unidad como plenitud intensiva que se expresa sin dividirse (Proclus, 1963, prop. 35). La unidad no es simple porque carezca de toda

diferenciación modal, sino porque no está compuesta de partes. Esta distinción entre composición y diferenciación modal resulta decisiva.

La formulación palamita debe situarse en este horizonte. Cuando en PG 150, 901A–B se afirma que la distinción entre esencia y energía no es κατ᾽ ἐπίνοιαν, se está rechazando la reducción lógica. Pero cuando se rechaza igualmente que sea división o composición, se está delimitando el sentido ontológico de la diferencia. La distinción es real, pero no sustancial. Es real en cuanto expresa modos irreductibles del mismo ser.

Bradshaw ha señalado que la clave de esta reinterpretación reside en la transformación del concepto de ἐνέργεια. En Aristóteles, la energía es actualización de potencia; en Palamas, la energía designa un dinamismo eterno que no presupone potencialidad previa (Bradshaw, 2004, p. 189–198). Si la energía es constitutiva y no accidental, entonces la simplicidad no puede identificarse con inmovilidad estática. El ser simple es acto puro, pero acto entendido como plenitud intensiva comunicativa.

La dificultad señalada por Plested consiste en que la afirmación de múltiples energías eternas podría parecer introducir una pluralidad real en el principio (Plested, 2019, p. 508–521). Si las energías son realmente distintas y eternas, ¿no comprometen la unidad absoluta? Esta objeción descansa en una concepción de unidad como identidad sin diferenciación. Sin embargo, la distinción palamita no introduce multiplicidad de esencias, sino multiplicidad de modos de manifestación. La pluralidad no afecta la identidad esencial, sino la modalidad comunicativa.

Weinandy ha cuestionado si esta solución evita verdaderamente la composición formal (Weinandy, 2024, p. 146–175). La objeción puede formularse así: si la energía no es idéntica a la esencia y no es algo distinto, la afirmación parece oscilar entre identidad y diferencia sin estabilizarse. El problema, no obstante, radica en la presuposición de que toda diferencia real implica dualidad ontológica. Palamas opera con una ontología modal en la que la diferencia no es entre sustancias, sino entre modos de ser inseparables.

La noción de ὑπάρξις resulta aquí crucial. Cuando la distinción se formula como diferencia κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, se introduce una categoría intermedia entre identidad absoluta y composición. El modo no es parte ni accidente; es la manera en que el ser subsiste o se manifiesta. Esta concepción permite afirmar una diferencia ontológica sin introducir composición material ni formal en sentido clásico.

Desde la perspectiva de la metafísica participativa reconstruida por Gilson, podría parecer que la distinción palamita desplaza la participación desde el orden del efecto al interior del principio. Sin embargo, tal lectura sería imprecisa. La esencia permanece absolutamente trascendente e inparticipable; la energía constituye el ámbito participable. La participación no modifica la esencia, sino que acontece en el orden de la energía. No se trata de participación del principio en sí, sino de participación en su modo comunicativo.

La coherencia de esta propuesta depende de aceptar que la simplicidad no excluye diferenciación modal. Si la simplicidad se define como ausencia de partes, la distinción palamita no la compromete. Si se la define como ausencia de toda diferencia real, entonces sí. La discusión, por tanto, se desplaza hacia la definición misma de simplicidad metafísica.

En este sentido, la propuesta palamita puede interpretarse como una reconfiguración del concepto de simplicidad. La unidad absoluta no es concebida como clausura estática, sino como plenitud intensiva que admite modos de manifestación sin fragmentarse. La energía no es añadida a la esencia; es la esencia en cuanto comunicativa. La diferencia no es ontológica en sentido dualista, sino modal en sentido intensivo.

La cuestión decisiva consiste en determinar si esta ontología modal logra evitar una duplicación conceptual encubierta. Si la energía es realmente distinta y eterna, debe poseer algún estatuto ontológico. Pero si su estatuto es inseparable de la esencia, la distinción sólo puede sostenerse en el nivel del modo. La coherencia del sistema depende de mantener esta tensión sin deslizarse hacia una composición formal.

La reconstrucción sistemática sugiere que la distinción palamita no introduce dos realidades paralelas, sino que articula una diferencia interna no compositiva. La simplicidad es reinterpretada dinámicamente; la unidad no es indiferenciación, sino intensidad no fragmentable. En esta perspectiva, la distinción real no es contradicción de la simplicidad, sino su condición de inteligibilidad en cuanto comunicabilidad.

La evaluación definitiva de esta ontología exige ahora confrontar su estructura con la genealogía neoplatónica de la causalidad y con la tradición metafísica occidental en torno al problema de la participación, con el fin de determinar si la

propuesta palamita constituye una variación interna del paradigma clásico o una reconfiguración radical del concepto mismo de ser.

El modelo palamita y la metafísica de la participación en Gilson: hacia una ontología relacional alternativa

La comparación estructural entre la ontología palamita y la metafísica de la participación tal como la reconstruye Gilson no puede limitarse a una yuxtaposición terminológica, porque ambas perspectivas operan con definiciones distintas de simplicidad, causalidad y participación. El interés filosófico reside en establecer si la distinción esencia–energía constituye simplemente una variante oriental de la metafísica participativa clásica o si, por el contrario, formaliza un modelo alternativo de relacionalidad del ser que desplaza los supuestos de la ontología sustancialista.

En Gilson, la noción de participación se ordena a partir de la primacía del esse como acto de ser. La estructura metafísica fundamental se expresa en la dependencia del ente finito respecto de un acto puro cuya simplicidad excluye cualquier distinción real intrínseca. Lo participado es el ser mismo en cuanto recibido y limitado por la esencia; el principio, en cambio, no recibe ni se determina. Por ello, la participación no puede leerse como una "comunicación interna" del ser en el principio, sino como un efecto ontológico: la multiplicidad pertenece íntegramente al orden de los participantes, mientras que el principio permanece absoluta identidad consigo mismo (Gilson, 1952, p. 101–134). En este marco, la participación preserva la trascendencia mediante una asimetría radical: cuanto más real es la participación en el ente, menos implica diferenciación en el principio. La comunicabilidad del ser se interpreta como causalidad eficiente-exemplar: el principio es causa del ser, no lugar de distinción.

La arquitectura palamita parece modificar precisamente este punto. Cuando se afirma que la esencia es inparticipable y la energía participable, se introduce una mediación ontológica que no es extrínseca al principio. La participación no recae sobre el núcleo esencial, pero tampoco se reduce a un efecto creado externo, porque la energía es definida como eterna y natural: «φυσικὴ καὶ ἀΐδιος πρόοδος» (PG 150, 893D). Desde una perspectiva estrictamente estructural, ello implica que la comunicabilidad no se entiende sólo como causalidad hacia fuera, sino como modalidad interna de presencia. La participación se desplaza desde la relación ente–

principio, típica del modelo gilsoniano, hacia una relación participante–modo de presencia del principio. No se participa de la esencia; se participa del principio en cuanto comunicativo.

Aquí emerge una diferencia de orden metafísico. En el paradigma reconstruido por Gilson, el principio es comunicable en cuanto causa del esse, pero no posee una dimensión participable distinta de su esencia. En el paradigma palamita, el principio posee una modalidad participable no idéntica a la esencia, pero inseparable de ella. La pregunta es si tal diferencia constituye una reconfiguración de la participación o sólo una nueva forma de describir la causalidad.

Para responder, conviene situar el problema en la genealogía neoplatónica. En Plotino, la participación no consiste en recibir una parte del Uno, sino en depender de su irradiación; el principio permanece íntegro: «οὐδὲν ἐξέρχεται ἀφαιρούμενον» (Enneads, V.2.1; Armstrong, 1966–1988). Proclo formaliza esta dinámica al afirmar que el efecto permanece en su causa según un modo superior (Proclus 1963, prop. 30). Esta tesis implica una causalidad que es presencia: la causa está presente en el efecto sin dividirse. Pseudo-Dionisio, al afirmar que la procesión no se divide, vincula participación y multiplicidad de nombres, es decir, multiplicidad de modos de manifestación sin multiplicidad en el principio (PG 3, 645A). En este horizonte, la participación ya no es mera producción externa; es presencia no divisiva.

La ontología palamita puede ser leída como una formalización tardía y radical de esta intuición. Su novedad no está en afirmar que el principio se comunica sin dividirse, algo ya presente en Dionisio, sino en precisar el estatuto ontológico de esa comunicabilidad mediante la categoría de ἐνέργεια. En Triadas III.1.9, el esquema participativo se formula con una claridad categorial: «οὐ τὴν οὐσίαν μετέχομεν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν» (Palamas, 1983, p. 116). La participación se define por el objeto participable. Si el objeto participable no es la esencia, entonces la participación no puede ser interpretada como recepción del ser esencial, sino como acceso al ser en modo manifestativo.

Esto permite plantear una hipótesis estructural: la distinción palamita no reconfigura sólo la teoría de la participación, sino la ontología misma del ser como relacionalidad constitutiva. La esencia designa el ser en sí; la energía designa el ser como relación de presencia. En este sentido, la energía funciona como categoría de “ser-en-relación” sin reducirse a accidente relacional, porque es eterna y natural. La

relacionalidad no es añadida; es intrínseca como modo. La distinción κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως implica precisamente esto: la diferencia no se da en el qué (τί ἐστι), sino en el cómo (πῶς ὑπάρχει). La ontología se desplaza desde la sustancia hacia la modalidad de subsistencia.

La comparación con el modelo gilsoniano hace visible el punto de ruptura. En Gilson, la relación es principalmente extrínseca: el ente depende del principio, pero el principio no es relacional en sentido ontológico; su relacionalidad se expresa sólo en los efectos. En Palamas, sin comprometer la trascendencia esencial, se afirma una modalidad comunicativa eterna que hace que la relación no sea sólo una determinación del ente, sino una modalidad del principio en cuanto presente. El principio no se vuelve dependiente ni compuesto, pero es concebido como comunicativo de manera constitutiva. Esto sugiere un modelo relacional no simétrico: la relación es real en el participante y real como modo en el principio, pero sin reciprocidad causal.

Este modelo no coincide con el sustancialismo clásico, porque la manifestación no es sólo consecuencia externa, sino modalidad interna. Tampoco coincide con un monismo emanacionista degradativo, porque la energía no es un nivel ontológico inferior separado de la esencia; es el mismo principio en su modo de presencia. La distinción, por tanto, apunta hacia una ontología intensiva: el ser es pleno en sí y, precisamente por plenitud, comunicativo. La relacionalidad no es límite, sino excedencia.

La objeción contemporánea más fuerte, formulada en términos de simplicidad, consiste en que tal relacionalidad interna sería una forma de composición. Plested ha interrogado si la distinción real no desemboca en una pluralidad intrínseca incompatible con la simplicidad (Plested, 2019, p. 508–521). Weinandy ha insistido en que toda distinción real intrínseca parece introducir una estructura dual, aunque sea formal (Weinandy, 2024, p. 146–175). Sin embargo, estas críticas presuponen que la simplicidad excluye toda diferencia real. La ontología palamita presupone una definición distinta: simplicidad como ausencia de partes y de composición, no como ausencia de modos. En este marco, la relacionalidad puede ser real sin ser compositiva, porque no introduce elementos constitutivos separables. La energía no es un componente; es el principio en acto comunicativo.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el palamismo ofrece un modelo alternativo de relacionalidad del ser que no se agota en la metafísica de la participación reconstruida por Gilson. No porque niegue la participación, sino porque la reubica en el interior del fenómeno ontológico de la presencia. La participación ya no es sólo recepción del ser desde fuera, sino acceso al ser en cuanto presente de manera no divisiva. La distinción esencia–energía funciona como formalización de esta presencia: el ser en sí permanece trascendente; el ser en cuanto comunicativo es participable. La relacionalidad se convierte en categoría ontológica primaria, no secundaria.

La cuestión final, que delimitará el alcance sistemático de esta comparación, consiste en determinar si este modelo puede formularse sin ambigüedad semántica y sin recaer en una duplicación conceptual. Para ello será necesario, en la sección siguiente, reconstruir con mayor precisión el estatuto ontológico de la multiplicidad de energías, su relación con la unidad del principio y el modo en que la participación se articula sin jerarquización ontológica, contrastando el lenguaje palamita con el esquema procliano de causalidad y con la interpretación contemporánea de la simplicidad.

La pluralidad de energías y la metafísica de la unidad: cierre sistemático en confrontación con Proclo, Plested y Weinandy

El punto en que la ontología palamita se vuelve filosóficamente más exigente — y al mismo tiempo más vulnerable — es la afirmación de una pluralidad de energías eternas sin que ello implique pluralidad en el principio. La dificultad no es accidental: toca el nervio de toda metafísica de la unidad. Si la ἐνέργεια no es creada, si es "natural" y "eterna", y si es distinta de la esencia, entonces debe poseer estatuto ontológico. Pero si posee estatuto ontológico, parece introducir multiplicidad en lo que, por definición, es simple. La respuesta palamita consiste en desplazar el terreno mismo del problema: la multiplicidad no se sitúa en el nivel de la οὐσία, sino en el nivel del τρόπος τῆς ὑπάρξεως. Dicho de otro modo, la pluralidad pertenece al orden modal, no al orden quiditativo. La pregunta, sin embargo, permanece: ¿puede una multiplicidad modal ser realmente multiplicidad sin convertirse en composición?

El contraste con Proclo es aquí indispensable porque Proclo ofrece quizá la formalización más rigurosa de cómo la unidad principial puede fundar multiplicidad sin perder simplicidad. En los Elementos de Teología, Proclo sostiene que todo lo que participa de lo Uno participa de él según su propia capacidad, de manera que la multiplicidad de participaciones procede del orden de los participantes y no del principio (Proclus, 1963, prop. 23). Esta tesis es estructuralmente afín a la intuición palamita: el principio permanece simple, la multiplicidad aparece en el orden de la recepción. Proclo añade, sin embargo, un elemento decisivo: la mediación jerárquica. Entre el Uno y la multiplicidad se articula una cadena de causas en la cual cada nivel "permanece" en sí, "procede" y "retorna" (Proclus, 1963, prop. 30–35). La unidad se preserva mediante una ontología escalonada: la multiplicidad se despliega por grados de realidad.

La diferencia con Palamas se hace evidente precisamente aquí. Palamas utiliza el léxico de πρόοδος, pero no adopta la estructura jerárquica de niveles ontológicos separados. Cuando define la energía como «φυσικὴ καὶ ἀΐδιος πρόοδος» (PG 150, 893D), la procesión no designa una degradación ni una hipóstasis intermedia, sino el mismo principio en cuanto comunicativo. La energía no es un eslabón de la cadena, sino el modo eterno de la presencia. En términos proclianos, podría decirse que Palamas conserva el esquema de comunicación no divisiva, pero lo "desjerarquiza" y lo reubica en un plano modal: ya no hay un sistema de intermediarios ontológicos; hay una distinción intrínseca de modos sin ruptura del principio.

Sin embargo, esta desjerarquización intensifica el problema de la pluralidad. En Proclo, la multiplicidad puede explicarse porque cada nivel intermedio determina un modo específico de causalidad; la pluralidad queda distribuida en la estructura del cosmos inteligible. En Palamas, en cambio, la pluralidad de energías parece residir más cerca del principio, puesto que las energías son eternas y naturales. La objeción de Plested se sitúa justamente aquí: si la simplicidad se concibe como ausencia de toda distinción real intrínseca, la afirmación de energías realmente distintas corre el riesgo de introducir composición o al menos una forma de "pluralidad interna" incompatible con la simplicidad (Plested, 2019, p. 508–521). Weinandy formula una inquietud convergente: la distinción esencia–energía podría convertirse en una duplicación ontológica si no se aclara el estatuto exacto de la diferencia (Weinandy,

2024, p. 146–175). En ambos casos, el problema no es la participación, sino la localización metafísica de la multiplicidad.

La respuesta palamita descansa en un desplazamiento terminológico que no es accesorio sino constitutivo: la distinción se formula como diferencia κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως (PG 150, 901A–B). La categoría ὑπάρξις, entendida como modo de subsistencia, permite afirmar que lo múltiple no son "cosas" en el principio, sino modos irreductibles de su presencia. Aquí la pluralidad no se entiende como suma de determinaciones que compondrían el principio, sino como diversidad de manifestaciones que no son separables ni acumulables. La energía, en este sentido, no añade algo; expresa.

Para evaluar la coherencia de esta estrategia modal, conviene volver a un segundo bloque procliano: las proposiciones 103–123, donde Proclo trata la relación entre lo uno y lo múltiple en el orden de las causas. Allí se sostiene que toda multiplicidad depende de una unidad causal superior y que la unidad causal no se multiplica por producir multiplicidad (Proclus, 1963, prop. 103–123). El principio permanece uno en su causalidad. La multiplicidad se explica por el modo en que la causalidad es recibida y refractada. Si se traslada esta lógica a Palamas, la pluralidad de energías podría concebirse como refracción modal de una única fuente simple: no múltiples causas en el principio, sino múltiples modos de presencia según relaciones de participación. Pero esta analogía exige cautela, porque en Palamas las energías no son meros efectos; son eternas.

La clave, por tanto, consiste en distinguir dos sentidos de "eternidad". Que las energías sean eternas no significa que sean entidades autónomas coeternas junto a la esencia, sino que el modo comunicativo pertenece necesariamente al principio en cuanto acto pleno. Si el principio es acto puro, su comunicabilidad no puede ser contingente ni sobrevenida. En este sentido, la eternidad de la energía expresa necesidad ontológica del modo manifestativo. La pluralidad de energías designa entonces la diversidad de modos bajo los cuales la presencia se hace accesible en la participación, no la pluralidad de componentes en el principio.

Esta interpretación permite reformular la objeción de Plested y Weinandy en términos más precisos. Si se exige que la simplicidad excluya toda distinción real, la distinción palamita será incoherente. Pero si se define la simplicidad como ausencia de composición por partes y se admite la distinción modal como no compositiva,

entonces la pluralidad de energías no destruye la unidad, sino que expresa su intensidad. La unidad no es indiferenciación, sino plenitud no fragmentable. En un lenguaje próximo al paradigma neoplatónico, se diría que la unidad es "superabundante" y que su manifestación es múltiple sin merma, como en la imagen plotiniana del fuego y su luz (Enneads V.2.1; Armstrong, 1966–1988).

La distinción palamita adquiere así un sentido sistemático: la οὐσία nombra el ser en sí, inaccesible e inparticipable; la ἐνέργεια nombra el ser como presencia comunicativa; la μετουσία nombra la relación real de acceso a esa presencia; y la ὑπάρξις nombra el plano modal en el cual puede afirmarse una diferencia real sin composición. El concepto de διάκρισις, por su parte, delimita la diferencia como discernimiento ontológico que excluye la división y la partición. En conjunto, estas categorías forman un dispositivo metafísico destinado a mantener simultáneamente tres tesis: la trascendencia absoluta del principio, la realidad de la participación y la no compositividad de la diferencia.

Lo que distingue este dispositivo de la solución procliana es su rechazo de la jerarquización ontológica de intermediarios, sustituyéndola por una ontología modal de la presencia. En Proclo, la unidad se preserva distribuyendo la multiplicidad en una escala causal; en Palamas, la unidad se preserva afirmando que la multiplicidad pertenece al modo de presencia, no al núcleo esencial. Esta diferencia no es menor: sugiere que el palamismo, leído filosóficamente, propone una alternativa a la metafísica jerárquica del neoplatonismo tardío y a la metafísica "extrínseca" de la participación reconstruida por Gilson. La participación deja de ser únicamente efecto y se convierte en acceso a un modo eterno de presencia.

La cuestión última, en la que se decide el valor filosófico de la propuesta, consiste en si la categoría de ὑπάρξις logra sostener esta tensión sin convertirse en un mero recurso verbal. Si el modo es real, debe tener consistencia ontológica; pero si tiene consistencia ontológica, debe evitar devenir entidad. El éxito del sistema palamita depende de mantener el modo como irreductible sin reificarlo. En este punto, la crítica contemporánea obliga a una clarificación terminológica máxima: la energía no es "algo" junto a la esencia; es la esencia en cuanto comunicativa, sin identidad pura ni alteridad sustancial. La pluralidad de energías no es pluralidad de componentes, sino pluralidad de accesos de la presencia en el horizonte de la participación.

Este cierre sistemático permite formular la conclusión filosófica general hacia la que converge el argumento: la distinción palamita constituye una ontología de la presencia comunicativa que reinterpreta la simplicidad como plenitud intensiva y la participación como acceso real a un modo eterno del ser. En esa medida, ofrece un modelo relacional alternativo que no se deja reducir ni al sustancialismo estático ni a la jerarquía emanacionista, sino que propone una metafísica modal de la unidad en la multiplicidad.

Conclusión

La reconstrucción llevada a cabo ha intentado mostrar que la distinción entre οὐσία y ἐνέργεια en Gregorio Palamas no puede ser comprendida adecuadamente ni como simple episodio polémico ni como fórmula doctrinal aislada, sino como una arquitectura metafísica rigurosa que responde a una aporía estructural de la ontología clásica: la compatibilidad entre simplicidad absoluta y comunicabilidad real del ser. Leída en continuidad crítica con la tradición neoplatónica — desde Plotino hasta Proclo — y contrastada con la metafísica de la participación tal como la reconstruye Gilson, la propuesta palamita revela una reconfiguración sistemática del concepto mismo de unidad.

La genealogía conceptual mostró que el desplazamiento decisivo no reside en la mera afirmación de una procesión no divisiva — intuición ya presente en Plotino («οὐδὲν ἐξέρχεται ἀφαιρούμενον»: Enneads V.2.1; Armstrong 1966–1988) y sistematizada por Proclo (1963, prop. 30–35) — sino en la determinación ontológica precisa de esa procesión como ἐνέργεια natural y eterna («φυσικὴ καὶ ἀΐδιος πρόοδος»: PG 150, 893D). La energía no es una hipóstasis intermedia ni un efecto creado, sino el modo eterno de presencia comunicativa del principio. Este desplazamiento implica una redefinición del estatuto de la multiplicidad: ya no se distribuye jerárquicamente en niveles ontológicos, como en la ontología procliana (Proclus, 1963, prop. 103–123), sino que se sitúa en el plano modal del τρόπος τῆς ὑπάρξεως.

El análisis filológico de διάκρισις, ἐνέργεια, μετουσία y ὑπάρξις permitió precisar que la distinción no es ni división (διαίρεσις) ni mera construcción conceptual (κατ’ ἐπίνοιαν), sino diferencia real no compositiva (PG 150, 901A–B). El recurso a la

categoría de ὑπάρξις como clave modal constituye el núcleo técnico del sistema: la diferencia no afecta al qué (οὐσία), sino al cómo (τρόπος). Esta precisión impide interpretar la pluralidad de energías como pluralidad de componentes. La multiplicidad es modal, no sustancial.

En el diálogo con la metafísica de la participación reconstruida por Gilson, se puso de relieve una divergencia estructural. En el modelo gilsoniano, la participación es efecto extrínseco del esse puro; la multiplicidad pertenece íntegramente al orden del ente participado, mientras que el principio permanece identidad sin distinción intrínseca (Gilson, 1952, p. 101–134). En la ontología palamita, en cambio, la comunicabilidad no se concibe exclusivamente como causalidad externa, sino como modalidad eterna de presencia. No se participa de la esencia, sino del principio en cuanto comunicativo (Palamas, 1983, p. 116). Esto no implica relacionalidad simétrica ni dependencia en el principio, pero sí introduce una dimensión modal constitutiva que no se encuentra explícitamente tematizada en el modelo gilsoniano.

Las objeciones contemporáneas, representadas por Plested y Weinandy, subrayan el riesgo de comprometer la simplicidad si se admite una distinción real intrínseca (Plested, 2019, p. 508–521; Weinandy, 2024, p. 146–175). Sin embargo, dichas objeciones presuponen una definición de simplicidad como ausencia de toda diferencia real. La reconstrucción sistemática sugiere que la ontología palamita opera con una definición distinta: simplicidad como ausencia de partes y de composición, no como ausencia de modos. Bajo esta definición, la pluralidad modal no introduce fragmentación, sino que expresa la intensidad del acto puro. La unidad no es indiferenciación estática, sino plenitud no fragmentable.

El resultado filosófico principal de esta investigación puede formularse del siguiente modo: la distinción palamita constituye una ontología de la presencia comunicativa en la que el ser es simultáneamente trascendente en su esencia e inmanente en su energía sin pérdida de identidad. La participación deja de ser sólo recepción extrínseca del ser y se convierte en acceso real a un modo eterno de presencia. La simplicidad no se opone a la relacionalidad; la fundamenta como modalidad intensiva. La pluralidad de energías no multiplica el principio; despliega su comunicabilidad.

Desde el punto de vista de la filosofía contemporánea del ser, esta reconstrucción ofrece dos aportaciones significativas. En primer lugar, propone una

alternativa a la oposición rígida entre sustancialismo estático y emanacionismo jerárquico, introduciendo una ontología modal que integra unidad y multiplicidad sin recurrir a intermediarios ontológicos. En segundo lugar, obliga a reconsiderar la categoría de simplicidad metafísica, liberándola de la identificación exclusiva con la ausencia de toda diferencia real y permitiendo pensar una simplicidad intensiva compatible con diferenciación modal.

En consecuencia, el palamismo, leído filosóficamente y desprendido de su contexto polémico inmediato, aparece no como una anomalía doctrinal, sino como un proyecto metafísico coherente que reinterpreta la tradición neoplatónica y reconfigura la teoría clásica de la participación. La distinción entre esencia y energía no es duplicación ontológica, sino formalización conceptual de la estructura relacional del ser en cuanto presencia no divisiva. Su interés actual no radica en su función histórica, sino en su capacidad para ofrecer una conceptualización alternativa de la unidad y la relacionalidad en la metafísica del ser.

La investigación futura deberá profundizar en la articulación precisa entre modalidad y realidad para evitar tanto la reificación de los modos como su reducción conceptualista. Pero si la lectura aquí propuesta es correcta, la ontología palamita puede ser comprendida como una contribución original a la metafísica de la unidad, en la que la simplicidad no es clausura, sino plenitud comunicativa, y la relacionalidad no es accidente, sino expresión intensiva del ser mismo.

Referencias

ARMSTRONG, A. H. (Ed. y Trad.). **Plotinus:** Enneads. 7 vols. Cambridge; London: Harvard University Press; Loeb Classical Library, 1966-1988.

BEIERWALTES, W. **Platonismus im Christentum.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

BRADSHAW, D. **Aristotle East and West:** Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BUTNER JR., D. G. Jr. Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas. **Modern Theology,** v. 32, n. 1, p. 20–44, 2016.

DEMETRACOPOULOS, J. A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium. *In*:

HINTERBERGER, M.; SCHABEL, C. (Eds.). **Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500.** Leuven; Paris; Walpole: Peeters, 2011. p. 263-372.

DEMETRACOPOULOS, J. A. Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis'. *In*: SPEER, A.; STEINKRÜGER, P. **Knotenpunkt Byzanz:** Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. p. 333-410.

GILSON, É. **Being and Some Philosophers.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

LOSSKY, V. **The Mystical Theology of the Eastern Church.** London: James Clarke & Co., 1957.

MEYENDORFF, J. **A Study of Gregory Palamas.** Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

MEYENDORFF, J. **Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.** Paris: Éditions du Seuil, 1959.

PALAMAS, G. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. *En*: MIGNE, J.-P. (Ed.). **Patrologia Graeca.** vol. 150. Paris: Imprimerie Catholique, 1865.

PALAMAS, G. **The Triads.** Trad. J. Meyendorff. New York; Mahwah: Paulist Press, 1983.

PALAMAS, G. **The One Hundred and Fifty Chapters** (Capita physica, theologica, moralia et practica). Trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

PLESTED, M. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity. **Modern Theology,** v. 35, n. 3, p. 508–521, 2019.

PODSKALSKY, G. **Theologie und Philosophie in Byzanz.** Munich: C.H. Beck, 1977.

PROCLUS. **The Elements of Theology.** Ed. y trans. E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. De divinis nominibus. *En*: **Patrologia Graeca.** Vol. 3. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. De divinis nominibus. *En*: **Corpus Dionysiacum I.** Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1990.

RIGO, A. Gregorio il Sinaita. *In*: CONTICELLO, C. G.; CONTICELLO, V. (Eds.). **La théologie byzantine et sa tradition.** Vol. 2: XIIIe–XIXe s. Turnhout: Brepols, 2002. p. 35-130.

RIGO, A. **Gregorio Palamas, Tomo aghioritico.** La storia, il testo e la dottrina. Leuven: Peeters, 2021.

WEINANDY, T. G. Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth. **International Journal of Systematic Theology**, v. 26, n. 2, p. 146–175, 2024.

Recebido: 15/02/2026
Aprovado: 20/04/2026

Intuição e mística: a experiência mística como o élan vital da religião

Thiago Augusto de Paula Nolasco*

RESUMO

O presente artigo investiga a relação entre intuição e experiência mística na filosofia de Henri Bergson, propondo que a mística constitui o élan vital da religião dinâmica. Partindo dos conceitos epistemológicos elaborados em Ensaios sobre os dados imediatos da consciência e Matéria e memória, argumenta-se que a intuição, compreendida como o modo pelo qual a consciência apreende o real enquanto duração, fornece a estrutura gnosiológica da experiência mística. Em seguida, à luz dos conceitos de élan vital desenvolvidos em A evolução criadora, propõe-se uma analogia precisa entre o impulso vital que atravessa a matéria biológica imprimindo-lhe movimento e criatividade, e a experiência mística que atravessa a "letra" cristalizada da religião estática conferindo-lhe vida espiritual.

Palavras-chave: Bergson. Intuição. Experiência mística. Élan vital. Religião dinâmica. Duração.

Intuition and Mysticism: The Mystical Experience as the Vital Force of Religion

ABSTRACT

This article investigates the relationship between intuition and mystical experience in Henri Bergson's philosophy, proposing that mysticism constitutes the élan vital of dynamic religion. Drawing on the epistemological concepts developed in Time and Free Will and Matter and Memory, it argues that intuition, understood as the mode by which consciousness apprehends reality as duration, provides the gnoseological structure of mystical experience. Then, in light of the concept of élan vital developed in Creative Evolution, the article proposes a precise analogy between the vital impulse that traverses biological matter imprinting movement and creativity upon it, and the mystical experience that traverses the crystallized "letter" of static religion conferring spiritual life upon it.

Keywords: Bergson. Intuition. Mystical experience. Élan vital. Dynamic religion. Duration.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Professor de Filosofia da rede estadual da Bahia. Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e mestrado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com ênfase em metafísica. E-mail: thi_nolasco@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7081060105753205. Orcid: https://orcid.org/0009-0005-3164-2393.

1 Introdução

Em sua Segunda Carta aos Coríntios, Paulo de Tarso escreveu uma das frases mais densas e intrigantes do corpus epistolar cristão: “ele nos habilitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata, mas o espírito vivifica” (2Cor 3:6). A distinção entre letra e espírito não é, nesse contexto, apenas uma questão hermenêutica ou teológica. Ela formula, com uma concisão surpreendente, um problema filosófico de primeira ordem: o que distingue uma religião viva de uma religião morta? O que é esse “espírito” que vivifica e como ele se relaciona com a “letra” que mata?

A filosofia de Henri Bergson (1859–1941), em particular a sua teoria da intuição e do *élan vital*, oferece uma resposta filosófica rigorosa a essa questão. Em *Duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson distingue a religião estática — fundada na função fabuladora, nos símbolos cristalizados e na repetição automática dos ritos — da religião dinâmica, cujo princípio é a experiência mística. A religião estática é a “letra”: ela conserva a forma exterior da experiência religiosa ao custo de esvaziar o seu conteúdo interior. A religião dinâmica é o “espírito”: ela nasce do contato místico e direto da consciência com o impulso criador que está na origem de toda vida.

O presente artigo propõe que a relação entre intuição e experiência mística em Bergson pode ser compreendida com precisão a partir do conceito de *élan vital*, elaborado em *A evolução criadora* (1907) como aquilo que confere “vida”, “espírito” ou “dinamicidade” às religiões. Assim como o *élan vital* é o impulso que atravessa a matéria biológica imprimindo-lhe movimento, criatividade e direção, a experiência mística é o impulso que atravessa a “matéria”, isto é, a “letra” da religião — os seus dogmas, ritos e símbolos — e lhe confere vida espiritual. Sem esse impulso, a religião é letra morta. Com ele, ela se torna um organismo vivo, capaz de evoluir, de se renovar e de engendrar novas formas de vida espiritual.

Para desenvolver esse argumento, o artigo percorre cinco movimentos. No primeiro, apresenta-se a intuição como base gnosiológica da filosofia bergsoniana, rastreando o seu papel nas obras epistemológicas anteriores. No segundo, examina-se a passagem da intuição à experiência mística, demonstrando como a mística é o conceito de intuição operando no seu grau máximo de intensidade. No terceiro, analisa-se o conceito de *élan vital* e a analogia biológica que ele proporciona para

compreender a dinâmica da religião. No quarto, explora-se a aplicação dessa analogia à história das religiões, com especial atenção aos exemplos dos grandes místicos cristãos. No quinto e último, retoma-se a distinção paulina entre letra e espírito como síntese filosófica do argumento bergsoniano.

2 A intuição como base gnosiológica da filosofia bergsoniana

Para compreender o papel que a intuição desempenha na experiência mística, é preciso partir da sua definição mais precisa na filosofia de Bergson. A intuição bergsoniana não é intuição no sentido cartesiano — uma representação clara e distinta da inteligência pura —, nem no sentido kantiano — uma forma de sensibilidade que nos fornece as representações do tempo e do espaço. Em Bergson, a intuição é algo radicalmente distinto: ela é o modo pelo qual a consciência se instala no interior do real, coincidindo com o que ele tem de mais vivo e irredutível.

Nos *Ensaios sobre os dados imediatos da consciência* (1889), Bergson já esboçava os contornos desse conceito ao demonstrar que os estados da consciência formam um todo contínuo e indivisível, que não pode ser apreendido pela inteligência sem ser deformado. A inteligência, ao tentar captar a realidade, decompõe o contínuo em partes discretas, fixa o que é móvel e converte qualidades em quantidades. O resultado é sempre uma "fotografia" do real — uma imagem estática que capta um aspecto do movimento ao custo de perder a sua continuidade essencial. A intuição é o antídoto a essa tendência: ela é a apreensão do real enquanto movimento, enquanto duração, sem decomposição e sem espacialização.

Em *O pensamento e o movente* (1934), Bergson define a intuição do seguinte modo:

> A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência (Bergson, 2006, p. 29).

Três elementos dessa definição são decisivos para o argumento que se quer desenvolver. O primeiro é a ideia de "visão direta do espírito pelo espírito": a intuição é uma operação inteiramente espiritual, que não passa pelo crivo da matéria nem da linguagem. O segundo é a ideia de "conhecimento que é contato e mesmo coincidência": na intuição, o sujeito não observa o objeto de fora — ele se instala no seu interior, coincidindo com o que ele tem de único e irredutível. O terceiro é a ideia de que a intuição "mal se distingue do objeto visto": ela é uma forma de conhecimento que tende, no seu grau mais intenso, à identificação entre sujeito e objeto, entre o que conhece e o que é conhecido.

Essa última característica é a que aproxima a intuição da experiência mística. Bergson observa que a intuição é, em sua essência, uma forma de simpatia — no sentido que os filósofos antigos davam ao termo *sympatheia*: uma espécie de ressonância ou de identificação entre o que percebe e o que é percebido. É por meio da simpatia intuitiva que o artista se instala no interior do movimento que quer exprimir, que o filósofo penetra na duração do real antes de tentar verbalizá-la, e que o místico se dissolve — por assim dizer — no amor que o envolve. A intuição é o instrumento comum a todas essas experiências; o que as diferencia é o grau de intensidade com que ela opera e a natureza do real com o qual a consciência entra em contato.

É nesse sentido que se pode afirmar, com Bergson, que a intuição possui graus. Em *Matéria e memória*, ela aparece como o modo pelo qual a consciência apreende a duração da matéria — os dados imediatos da percepção, contraídos em um todo contínuo pela memória. Em *A evolução criadora*, ela aparece como o modo pelo qual a filosofia pode penetrar na duração do impulso vital, apreendendo de dentro o que a inteligência só consegue captar de fora. E em *Duas fontes*, ela aparece no seu grau mais intenso: como o modo pelo qual a consciência mística coincide com o próprio princípio criador da vida, que Bergson identifica com Deus.

3 Da intuição à experiência mística: a consciência no seu grau máximo

Se a intuição é o modo pelo qual a consciência apreende o real enquanto duração, a experiência mística é a intuição operando no seu grau máximo de intensidade. Bergson é explícito a esse respeito em *Duas fontes*: "o advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus

mesmo" (Bergson, 1978, p. 182). O termo "coincidência" é o mesmo utilizado na definição de intuição — e não por acaso. A experiência mística é a intuição na sua forma mais completa e mais radical: a consciência que não apenas apreende a duração de um objeto particular, mas coincide com a duração de tudo que há, com o impulso criador que está na origem da vida.

Há, contudo, uma diferença qualitativa entre a intuição filosófica e a intuição mística que merece ser sublinhada. A intuição filosófica, tal como Bergson a pratica em suas obras, é um esforço sempre parcial e sempre sujeito à linguagem: o filósofo intui a duração do real, mas precisa, em seguida, traduzi-la em conceitos e palavras para comunicá-la — e nessa tradução, algo inevitavelmente se perde. A intuição mística, por sua vez, não se satisfaz com a contemplação: ela tende à ação. O místico não apenas apreende o impulso criador — ele é movido por ele, transformado por ele, e age a partir dele. É por essa razão que Bergson afirma que o grande místico não para no êxtase, mas avança até o ponto em que a sua vontade se confunde com a vontade divina.

A partir dos comentários de Cariou em *Bergson et le fait mystique*, pode-se distinguir três fases da experiência mística segundo Bergson. Há, primeiro, uma fase de libertação: a consciência se desprende das representações e dos esquemas produzidos pela inteligência, suspendendo o juízo sobre a realidade tal como habitualmente a percebe. Há, depois, uma fase de unificação: a consciência entra em contato com o impulso criador e se deixa envolver por ele, perdendo a sua individualidade estreita sem, contudo, se dissolver inteiramente. E há, por fim, uma fase de ação: a consciência, agora habitada pelo impulso divino, age no mundo não mais por conta própria, mas como instrumento desse impulso: "É Deus que age por ela, e nela: a união é total, e, por conseguinte, definitiva" (Bergson, 1978, p. 191).

Esse movimento tríplice — libertação, unificação, ação — é o que distingue a experiência mística genuína de suas imitações ou de seus estágios incompletos. Bergson observa que o misticismo grego, por exemplo, como o de Plotino, parou na fase contemplativa: a alma buscou o contato com o Uno e chegou ao êxtase, mas não avançou até o ponto em que esse contato se traduziria em ação transformadora. O motivo, segundo Bergson, é que o intelectualismo filosófico grego se interpôs entre a consciência e o impulso criador, convertendo a experiência mística em contemplação teórica e impedindo que ela se tornasse, em seu sentido pleno, ação.

O misticismo cristão, por sua vez, chegou mais longe: “o grande místico seria uma individualidade que ultrapassa os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina” (Bergson, 1978, p. 182). É precisamente nesse prolongamento da ação divina que a experiência mística revela a sua natureza de *élan*: ela é um impulso que não se esgota no instante do êxtase, mas se propaga, através do místico, para o mundo e para a história. E é nesse ponto que a analogia com o *élan vital* biológico se revela.

4 O élan vital e a matéria: a analogia biológica

O conceito de *élan vital* é um dos seus mais célebres e um dos mais mal compreendidos da filosofia de Bergson. Desenvolvido em *A evolução criadora* (1907), ele designa o impulso original que perpassa a totalidade da vida, distribuindo-se pelas diferentes linhas evolutivas e gerando, em cada uma delas, formas sempre novas de organização. O *élan vital* não é uma força mística no sentido vulgar do termo: ele é o nome que Bergson dá ao fato fundamental de que a vida não se explica pela simples combinação de forças físico-químicas, mas implica um princípio de criatividade que vai além do que a inteligência pode captar.

Em *A evolução criadora*, Bergson descreve o *élan vital* a partir de uma imagem que é central para o argumento deste artigo:

> Retornemos, assim, por um longo desvio, à ideia de onde havíamos partido: a de um impulso originário da vida, que passa de uma geração de germes à geração seguinte de germes por intermédio dos organismos desenvolvidos, os quais formam, entre os germes, uma linha de união. Esse *elan*, conservando-se ao longo das linhas de evolução entre as quais se divide, é a causa profunda das variações — ao menos daquelas que se transmitem regularmente, que se acumulam e que criam novas espécies (Bergson, 1941, p. 88, tradução livre).

O *élan vital* é, portanto, um impulso que se transmite de geração em geração, passando pelos organismos individuais sem se reduzir a nenhum deles. Cada organismo é, por assim dizer, um veículo temporário do impulso: ele o recebe, o expressa nas formas que lhe são possíveis, e o transmite. O organismo individual morre; o impulso continua. Nenhuma forma biológica particular é capaz de esgotar o *élan*: cada espécie é uma expressão parcial de um impulso que é, em si mesmo, indivisível e inesgotável.

Mas o *élan vital* não age sobre a matéria sem resistência. É precisamente aqui que a passagem seguinte de Bergson é decisiva:

> Eis o que o *élan vital*, ao atravessar a matéria, gostaria de obter de uma só vez. Ele conseguiria, sem dúvidas, se seu poder fosse ilimitado ou se algum auxílio lhe viesse de fora. Mas o *élan* é finito, e foi dado de uma vez por todas. Ele não pode superar todos os obstáculos. O movimento que ele imprime é ora desviado, ora dividido, sempre contrariado, e a evolução do mundo organizado nada mais é do que o desenrolar dessa luta (Bergson, 1941, p. 254, tradução livre).

A matéria resiste ao *élan vital*. Ela o desvia, o divide, o contraria. A evolução do mundo orgânico é, precisamente, o desdobramento dessa luta entre o impulso criador e a resistência da matéria. O *élan* não triunfa de uma só vez: ele avança por linhas que se bifurcam, encontra obstáculos que o desviam, produz formas que não esgotam o que ele queria exprimir. Mas ele persiste. Mesmo nas formas mais elementares de vida, algo do impulso original se conserva e se propaga. É por essa razão que Bergson afirma que o *élan vital* não é nem unidade nem multiplicidade pura:

> E é isso que exprimimos ao dizer que unidade e multiplicidade são categorias da matéria inerte; que o *élan vital* não é nem unidade nem multiplicidade pura; e que, se a matéria à qual ele se comunica o coloca na obrigação de optar por uma das duas, sua escolha nunca será definitiva: ele saltará indefinidamente de uma para a outra. A evolução da vida na dupla direção da individualidade e da associação não tem, portanto, nada de acidental. Ela contém à própria essência da vida (Bergson, 1941, p. 259, tradução livre).

Esse traço é fundamental. O *élan vital* não se fixa em nenhuma forma particular porque ele é, por natureza, movimento. Toda forma que ele gera é, ao mesmo tempo, uma expressão e uma limitação: ela expressa algo do impulso original, mas ao mesmo tempo o limita, o cristaliza, o imobiliza. É por isso que a evolução nunca para: o impulso sempre procura novas formas que expressem mais completamente o que as formas anteriores não conseguiram exprimir. A vida é essa busca incessante — não de um fim fixo e predeterminado, mas de uma expressão cada vez mais plena de um impulso que é, em si mesmo, criatividade pura.

Para tornar mais concreta essa ideia, Bergson recorre, em *A evolução criadora*, ao exemplo notável do olho — um órgão cuja complexidade estrutural contrasta de modo desconcertante com a simplicidade da sua função. O olho é composto de uma infinidade de partes — esclera, córnea, retina, cristalino — cada uma das quais é, ela mesma, um sistema de extrema complexidade. E, no entanto, a visão é um fato

simples: "*dès que l'œil s'ouvre, la vision s'opère*" (Bergson, 1941, p. 83). A complexidade da máquina e a unidade da função são o reflexo exato da relação entre matéria e impulso: a matéria gera a complexidade, o impulso garante a unidade. Sem o impulso que dirige a formação do olho para a função de ver, a acumulação de peças extraordinariamente complexas jamais geraria a visão. É o *élan* que unifica a multiplicidade material em função de um resultado simples e irredutível.

A analogia com a religião é imediata. A tradição religiosa acumula, ao longo dos séculos, uma complexidade extraordinária de formas — teologias, liturgias, hierarquias, cânones, espiritualidades. Cada uma dessas formas é, à sua maneira, o resultado de um trabalho imenso de elaboração intelectual e institucional. E, no entanto, o que a religião visa — no seu núcleo mais profundo — é algo de uma simplicidade radical: o contato da consciência humana com o divino, o encontro do amor humano com o amor de Deus. A complexidade das formas religiosas e a simplicidade do fim que elas servem estão na mesma relação que a complexidade do olho e a simplicidade da visão. E o que une a multiplicidade das formas ao fim simples que elas servem é, em ambos os casos, um impulso que as atravessa: o *élan vital* no caso do olho, o *élan* "místico" no caso da religião.

A analogia com a religião dinâmica se impõe a partir desse ponto. A religião, enquanto fenômeno vivo, obedece a uma lógica análoga à da evolução biológica: ela é atravessada por um impulso criador — a experiência mística — que tende à expressão mais plena possível, mas encontra, em cada momento histórico, a resistência da matéria religiosa: os dogmas, os ritos, as hierarquias, os símbolos cristalizados. A experiência mística é o *élan*; a instituição religiosa com os seus ritos é a matéria. E a história das religiões é, precisamente, assim como na desenrolar da evolução da vida, o desdobramento dessa luta.

5 A mística como élan vital da religião: letra, espírito e história

É nesse ponto que a distinção paulina de 2Cor 3:6 — "a letra mata, mas o espírito vivifica" — encontra a sua formulação filosófica mais precisa na linguagem bergsoniana. A "letra" é a matéria da religião: o conjunto de fórmulas, dogmas, ritos e preceitos que a tradição transmite de geração em geração. Ela é necessária — sem ela, o impulso original não teria como se transmitir nem como se perpetuar na história.

Mas ela é, por si mesma, insuficiente: ela conserva a forma exterior da experiência religiosa ao custo de esvaziar o seu conteúdo interior. A “letra” é o organismo; o “espírito” é o *élan* que o anima.

A religião estática é, no vocabulário bergsoniano, a religião da letra: ela se apoia nos símbolos cristalizados e na repetição automática dos ritos para manter a coesão social e oferecer ao indivíduo uma proteção contra as representações ameaçadoras da inteligência. Ela é necessária, mas tende à imobilização. Como Bergson observa em *Duas fontes*: “a religião estática nada cria; ela mantém, organiza, codifica” (*apud* Sitbon-Peillon, 2009, p. 247). Ela é o organismo que sobrevive, mas não evolui; que conserva, mas não cria; que transmite, mas não renova.

A religião dinâmica, por sua vez, é a religião do espírito: ela nasce sempre que a experiência mística irrompe no interior de uma tradição religiosa, atravessa a sua matéria institucional e lhe confere um novo impulso de vida. O místico não destrói a tradição: ele a atravessa. Assim como o *élan vital* não destrói os organismos que habita, mas os impele para além de si mesmos, a experiência mística não aniquila os símbolos, os dogmas e os ritos da tradição — ela os relê, os reinterpreta, os vivifica a partir de dentro. O que era letra morta torna-se, pela experiência mística, instrumento de um espírito vivo.

Os exemplos que Bergson oferece em *Duas fontes* são precisos e iluminadores. São Francisco de Assis e Teresa D'Ávila são mencionados como figuras paradigmáticas do misticismo cristão completo — aquele que não para no êxtase, mas avança até a ação. São Francisco não apenas contemplou o amor de Deus: ele o viveu de forma tão radical que a sua própria existência se tornou uma parábola desse amor. Ao identificar-se com os pobres, ao dialogar com a natureza, ao fundar uma ordem religiosa que procurava encarnar na vida concreta os princípios do Evangelho, São Francisco introduziu um impulso novo no interior de uma tradição que corria o risco de se fechar em formalismos. Ele foi, em termos bergsonianos, um *élan* que atravessou a matéria institucional do cristianismo medieval e lhe imprimiu um movimento que ainda hoje se faz sentir.

Teresa D'Ávila, por sua vez, representa um tipo diferente, mas igualmente paradigmático, de misticismo ativo. Sua experiência interior — descrita nas obras autobiográficas com uma precisão psicológica admirável — não se encerrou na contemplação: ela deu origem a uma obra reformadora de grande envergadura, tanto

no plano espiritual quanto no plano institucional. A reforma do Carmelo, empreendida por Teresa com uma energia que desconcertou contemporâneos e adversários, é o testemunho histórico de como a experiência mística pode atravessar as estruturas cristalizadas e restituir o movimento que ela havia perdido. Bergson a cita, em *Duas fontes*, como exemplo de como a vontade humana, ao confundir-se com a vontade divina no âmbito da experiência mística, produz uma ação que vai além do que qualquer programa de reforma puramente intelectual poderia engendrar (Bergson, 1978, p. 188).

O padrão que esses exemplos revelam é sempre o mesmo, e corresponde exatamente à lógica do élan vital descrita em *A evolução criadora*. Em cada caso, há uma tradição religiosa que tende à cristalização — que acumula formas, que repete ritos, que transmite dogmas. E há um impulso místico que, em determinado momento histórico, irrompe no interior dessa tradição, atravessa a sua matéria institucional e lhe confere um novo fôlego criador. O místico é, por assim dizer, o ponto em que o *élan* da religião dinâmica se manifesta de forma mais concentrada e mais intensa. Após a sua passagem, a tradição retoma, inevitavelmente, o seu movimento de cristalização — mas em um nível mais elevado, em torno de formas que o impulso místico modelou e que carregam, ainda que de modo atenuado, algo da sua energia original.

É importante notar, nesse ponto, que Bergson não idealiza os místicos nem os coloca fora da história. Eles enfrentam resistências — internas e externas — que correspondem exatamente à resistência que a matéria opõe ao *élan vital* biológico. O próprio Bergson observa, em *Duas fontes*, que a alma mística passa por momentos de oscilação e de luta antes de alcançar a estabilidade da união com o divino. São Francisco de Assis enfrentou a incompreensão dos seus contemporâneos; Teresa D'Ávila foi submetida à suspeita e à vigilância dos inquisidores. O *élan* místico não triunfa sem luta — assim como o *élan vital* biológico não triunfa sem resistência. É na própria luta que o impulso se fortalece e revela a sua natureza irredutível.

Bergson também sublinha, em passagem relevante de *Duas fontes*, o papel que a religião estática pode desempenhar como preparação para a experiência mística. Um mestre medíocre, diz ele, que ensine mecanicamente uma ciência criada por homens de gênio, pode despertar num aluno a vocação que ele mesmo não teve, convertendo-o inconscientemente em uma "imitação" desses grandes homens (Bergson, 1978, p. 178). Do mesmo modo, a letra da tradição religiosa — os seus

ritos, os seus dogmas, os seus símbolos — pode funcionar como antecâmara da experiência mística: ela prepara a consciência para um contato que, por si só, ela não é capaz de produzir, mas que pode tornar possível. A letra não vivifica; mas pode, em certas condições, abrir a porta ao espírito que vivifica. É nessa articulação entre letra e espírito, entre estático e dinâmico, que a filosofia bergsoniana da religião revela toda a sua sutileza.

É aqui que a analogia bergsoniana entre o *élan vital* biológico e o *élan* místico da religião se revela em toda a sua profundidade. O *élan vital* não age de uma vez para sempre: ele se transmite de geração em geração, conservando-se nas linhas evolutivas que atravessa. Do mesmo modo, o *élan* místico não age de uma vez para sempre na história de uma religião: ele se transmite de místico em místico, de geração espiritual em geração espiritual, conservando-se nas tradições que atravessa. E assim como o *élan vital* não se esgota em nenhuma forma biológica particular — cada espécie é apenas uma expressão parcial do impulso original —, o *élan* místico não se esgota em nenhum místico particular: cada místico é apenas um veículo, mais ou menos perfeito, de um impulso que o transcende e que ele, por sua vez, transmite.

6 “A letra mata, mas o espírito vivifica”: intuição, mística e religião viva

A distinção paulina entre letra e espírito, relida à luz da filosofia bergsoniana, revela-se uma formulação extraordinariamente precisa do problema que *Duas fontes da moral e da religião* se propõe a resolver. A “letra” corresponde ao que Bergson chama de religião estática: o conjunto de formas cristalizadas — dogmas, ritos, símbolos, preceitos — que a tradição religiosa transmite e que a inteligência pode apreender, codificar e repetir. O “espírito” corresponde ao que Bergson chama de religião dinâmica: o impulso vivo que anima essas formas, que as gerou e que, periodicamente, as renova. Mas a coincidência vai além da terminologia.

Para Paulo, a letra mata porque ela tende, quando absolutizada, a substituir a experiência viva pela sua forma exterior. O escriba que conhece a Lei de cor, mas nunca entrou em contato com o espírito que lhe deu origem, é o representante supremo da letra que mata: ele possui a forma sem o conteúdo, o rito sem a experiência, o símbolo sem a realidade que o símbolo deveria evocar. Para Bergson, a análise é estruturalmente idêntica: a religião estática tende a converter a experiência

religiosa em esquema, a substituir o contato com o sagrado pela repetição mecânica do rito, a trocar a intuição pela representação. A letra bergsoniana é exatamente isso: a representação cristalizada de uma experiência que já não é vivida.

O “espírito” que vivifica, por sua vez, é, para Paulo, o Espírito de Deus que habita o coração dos fiéis e os transforma de dentro para fora — não por coação exterior, mas por uma força interior que renova toda a sua existência. Para Bergson, o análogo filosófico desse Espírito é precisamente o *élan* místico: o impulso criador que, quando irrompe em uma consciência, a transforma radicalmente, deslocando o centro de gravidade da sua vida do eu individual para algo que o transcende. A experiência mística é, em termos bergsonianos, a abertura da consciência individual ao impulso criador universal — e é essa abertura que constitui, simultaneamente, a experiência mais profunda de liberdade que o ser humano pode conhecer.

Lavelle, em seu ensaio sobre o pensamento religioso de Bergson, capta com precisão esse aspecto ao observar que “a essência da liberdade, sob uma tal filosofia, consiste nessa conversão que nos permite encontrar em nós mesmos a fonte infinita de onde derivam todas as ações que nós podemos realizar considerando a nossa própria natureza ao mesmo tempo como criadora e como criada” (Lavelle, 1941, p. 173). A liberdade mística não é a liberdade de escolher entre alternativas predeterminadas — essa é a liberdade relativa que a consciência estática conhece. A liberdade mística é a liberdade de coincidir com o princípio criador de todas as alternativas, com o impulso que gera o novo em vez de se limitar a combinar o já dado. É, em suma, a liberdade do *élan*: não a liberdade de escolher um caminho entre vários já traçados, mas a liberdade de abrir caminhos novos.

Sob essa perspectiva, a religião viva — aquela que Paulo chamaria de religião do espírito — é precisamente a religião que mantém vivo o contato com esse impulso criador. Ela não é a religião que substitui os ritos por uma espiritualidade difusa e sem forma: isso seria confundir o *élan* com o vazio. É a religião que reconhece nos ritos, nos dogmas e nos símbolos formas que o *élan* gerou e que podem, a qualquer momento, ser novamente habitadas pelo impulso que lhes deu origem. A tradição, nesse sentido, não é obstáculo à experiência mística: ela é o seu campo de ação. O místico não abandona a tradição — ele a atravessa e, ao atravessá-la, a renova.

É esse movimento de travessia e renovação que constitui, na linguagem bergsoniana, a vida espiritual de uma religião. Uma religião está viva enquanto o *élan*

místico a atravessa periodicamente, renovando as suas formas cristalizadas e restituindo-lhe o impulso que o tempo e a institucionalização tendem a amortecer. Uma religião está morta — ou em vias de morrer — quando o *élan* desapareceu e só restou a letra: os ritos executados mecanicamente, os dogmas repetidos sem convicção, os símbolos manejados sem que ninguém se pergunte pela experiência que lhes deu origem. A distinção entre letra e espírito é, portanto, para Bergson, a distinção entre a religião como hábito e a religião como duração, entre o rito como memória-hábito e a experiência mística como lembrança viva do sagrado.

7 Considerações finais

O percurso desenvolvido neste artigo permite formular, com precisão filosófica, a tese que o orientou desde o início: a intuição é a base gnosiológica da experiência mística, e a experiência mística é o *élan vital* da religião dinâmica. Essa dupla tese tem consequências de longo alcance para a compreensão do fenômeno religioso na filosofia de Bergson.

Em primeiro lugar, ela permite compreender por que a religião dinâmica não pode ser reduzida a uma doutrina ou a um conjunto de práticas. A religião dinâmica é, antes de tudo, uma experiência — a experiência da consciência que coincide com o impulso criador que está na origem de toda vida. Essa experiência não pode ser transmitida por meios intelectuais: ela só pode ser comunicada indiretamente, através dos efeitos que produz nas vidas dos místicos e das comunidades que eles animam. É por isso que os grandes místicos não fundaram, em primeiro lugar, escolas de pensamento, mas comunidades de vida — ordens religiosas, movimentos espirituais, formas concretas de existência que testemunham, pela sua própria realidade, a experiência que lhes deu origem.

Em segundo lugar, a tese do *élan* místico como princípio vital da religião dinâmica permite compreender o papel irredutível da história na filosofia bergsoniana da religião. A história das religiões não é, para Bergson, uma sequência de doutrinas ou de instituições: ela é uma história de impulsos e de cristalizações, de momentos em que o *élan* místico irrompe e renova, e de períodos em que a cristalização prevalece e o impulso se amortece. Os grandes místicos são os pontos luminosos dessa história: São Francisco de Assis, Teresa D'Ávila e outros que Bergson

menciona são figuras em que o *élan* se manifestou com máxima intensidade, deixando na tradição uma marca que os séculos não conseguiram apagar.

Em terceiro lugar, a articulação entre intuição, *élan vital* e experiência mística revela a profunda unidade interna da filosofia de Bergson. Os conceitos elaborados nas suas obras epistemológicas — a intuição como apreensão do real enquanto duração, a distinção entre memória-hábito e lembrança viva, a tendência da inteligência à espacialização — reaparecem, em *Duas fontes*, como instrumentos de análise do fenômeno religioso. A religião estática é, em última análise, a inteligência e o hábito aplicados ao sagrado; a religião dinâmica é, em última análise, a intuição e a duração operando na sua dimensão mais profunda e mais radical.

Há, ademais, uma consequência filosófica mais ampla que merece ser sublinhada. Se a experiência mística é o *élan vital* da religião, então a morte de uma religião — o momento em que ela se torna pura letra, pura repetição mecânica sem vida interior — não é um acidente histórico, mas uma possibilidade estrutural inscrita na própria natureza da religião enquanto fenômeno humano. Toda religião carrega em si, desde a sua origem, a tendência à cristalização: o impulso que a gerou tende, inevitavelmente, a se sedimentar nas formas que produziu. A questão não é se essa cristalização ocorrerá, mas se o *élan* místico irromperá periodicamente para renovar as formas cristalizadas antes que elas se tornem definitivamente letra morta. A história das religiões, nesse sentido, é a história de uma tensão permanente entre o impulso vivo e a forma cristalizada — tensão que só pode ser mantida enquanto houver consciências capazes de abrir-se à experiência mística e de deixar-se atravessar pelo impulso criador que está na origem de toda vida religiosa genuína.

Por fim, a distinção paulina entre letra e espírito (2Cor 3:6) encontra em Bergson a sua formulação filosófica mais rigorosa. A “letra” é a matéria da religião — necessária, mas insuficiente. O “espírito” é o *élan* místico que a atravessa e lhe confere vida. Uma religião vive enquanto o espírito a anima; morre quando só lhe resta a letra. E o critério bergsoniano para distinguir uma religião viva de uma religião morta é, em última análise, o mesmo que Paulo enunciou há dois milênios: não a perfeição das formas exteriores, mas a presença ou ausência do impulso que lhes dá origem e sentido.

Nesse sentido, a contribuição de Bergson para a filosofia da religião transcende o domínio estritamente acadêmico. Ela oferece a qualquer tradição religiosa — cristã

ou não — uma pergunta fundamental que nunca pode ser respondida de uma vez por todas: o *élan* ainda está presente? O impulso que gerou esta liturgia, este dogma, este rito ainda os anima — ou eles se tornaram formas vazias, repetidas por hábito e não por experiência? Essa pergunta, na linguagem bergsoniana, é a pergunta pela vida de uma religião. E a resposta, como toda resposta que diz respeito à duração, não pode ser dada de fora, por observação externa: ela só pode ser sentida de dentro, por aqueles que, ao executar o rito ou ao repetir o dogma, perguntam a si mesmos se o espírito ainda os habita. É essa interrogação interior — e a coragem de levá-la até as suas consequências — que a filosofia de Bergson coloca no centro da vida religiosa genuína.

Referências

BERGSON, Henri. **A energia espiritual.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERGSON, Henri. **Duas fontes da moral e da religião.** Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

BERGSON, Henri. **Ensaios sobre os dados imediatos da consciência.** São Paulo: Edipro, 2020.

BERGSON, Henri. **Evolution créatrice.** Paris: PUF, 1941.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulus, 2001.

CARIOU, Marie. **Bergson et le fait mystique.** Paris: Aubier Montaigne, 1976.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo.** São Paulo: Editora 34, 2012.

FENEUIL, Anthony. **Bergson, mystique et philosophie.** Paris: PUF, 2011.

LAVELLE, Louis. La pensée religieuse d'Henri Bergson. ***Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*,** t. 131, n. 3/8, p. 161-173, mars-août 1941.

LEOPOLDO, Franklin. **Intuição e discurso filosófico.** Belo Horizonte: Edições Loyola, 1994.

SANDOZ, Ellis. Myth and society in the philosophy of Bergson. **Social Research,** v. 30, n. 2, p. 171-202, 1963.

SITBON-PEILLON, Brigitte. **Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson.** Paris: PUF, 2009.

Recebido: 02/04/2026
Aprovado: 20/04/2026

O caráter missionário da igreja segundo a constituição dogmática *Lumen Gentium*

Jose Alesi Santiago Rocha*

RESUMO

Retornaremos aqui à célebre constituição dogmática *Lumen Gentium* a fim de lançarmos luzes a respeito da índole missionária da Igreja, apontada no número dezessete do documento. Intenta-se demonstrar que o texto expõe o fundamento da missão da Igreja do Vaticano II, que se compreende como povo de Deus e que, por isso, precisa continuar a cumprir o mandamento de Cristo de pregar o Evangelho a todos os povos, sem anular suas expressões culturais, mas elevando-as à sua plenitude em Cristo. Para tal objetivo, dividiu-se o artigo em três partes: na primeira delas, abordaram-se os movimentos conciliares e sua relevância na composição do documento final; em seguida, apresenta-se uma análise centrada na missionariedade conforme o texto da *Lumen Gentium;* e, por fim, demonstra-se como os padres conciliares desejaram apresentar a missão do leigo na vida e na ação evangelizadora da igreja como um todo, abordagem essa que reforçou o modo de enxergar o povo de Deus.

Palavras-chave: Missão. Lumen Gentium. Concílio Vaticano Segundo.

The missionary character of the church according to the dogmatic constitution *Lumen Gentium*

ABSTRACT

This article returns to the renowned dogmatic constitution Lumen Gentium in order to shed light on the missionary nature of the Church, as presented in number seventeen of the document. It aims to demonstrate that the text articulates the theological foundation of the Church's mission as understood by the Second Vatican Council, which conceives the Church as the People of God. From this perspective, the Church is called to continue fulfilling Christ's mandate to proclaim the Gospel to all peoples, not by suppressing their cultural expressions, but by elevating them to their fullness in Christ. To achieve this objective, the article is structured into three parts: first, it examines the conciliar movements and their relevance to the composition of the final document; second, it offers an analysis focused on the concept of mission as presented in Lumen Gentium; finally, it demonstrates how the conciliar Fathers sought to present the mission of the laity within the life and evangelizing action of the Church as a whole, reinforcing a renewed understanding of the People of God.

Keywords: Mission. Lumen Gentium. Second Vatican Council.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Especialista em educação inclusiva pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Membro do grupo de pesquisas antiguidades marginais (UECE/CNPQ) e Graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. E-mail: alesisantiago@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6211463254144l5. Orcid: https://orcid.org/0009-0003-0492-2491.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

1 Introdução

A *Lumen Gentium*, Constituição Dogmática sobre a Igreja, representa um dos pilares teológicos e eclesiológicos do Concílio Vaticano II. Promulgada em 1964, ela expressa a tentativa do Concílio de renovar a autocompreensão da Igreja e situá-la de modo mais aberto diante do mundo contemporâneo. Em contraste com a eclesiologia hierárquica e institucional dominante até então, a *Lumen Gentium* propõe uma visão mais orgânica e comunitária, centrada na imagem do Povo de Deus e no chamado universal à santidade e à missão.

Dentro desse horizonte, a dimensão missionária aparece como um elemento constitutivo da própria natureza e identidade eclesial. Assim, o presente texto busca refletir sobre o caráter missionário da Igreja à luz da *Lumen Gentium* (n. 17), considerando o contexto conciliar de sua formação, a compreensão teológica da missão como essência da Igreja e, por fim, algumas breves considerações sobre a missão laical, que traduz a corresponsabilidade dos fiéis na evangelização e no testemunho cristão no mundo.

2 A formação da *Lumen Gentium* e os movimentos do Concílio

Publicada no dia vinte e um de novembro de mil novecentos e sessenta e quatro, a constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG) é fruto de um longínquo debate que inicia ainda na elaboração esquemática da comissão teológica pré-conciliar. Conforme nos apresenta Kloppenburg (2015, p. 38) a comissão havia apresentado o texto ao plenário do concílio em dezembro de mil novecentos e sessenta e dois, mas a obra foi extremamente criticada “por sua estrutura, método, argumentação, conteúdo e espírito”. Segundo Vitali (2012, p. 14-15) como a Comissão Teológica preparatória era formada quase exclusivamente por docentes de universidades e ateneus pontifícios, era previsível que esses membros permanecessem fiéis às concepções teológicas predominantes na época. Assim, o *schema* demonstrava a marca da teologia manualística, que colocava o foco principal na Igreja enquanto instituição. Essa visão correspondia à eclesiologia tradicionalmente ensinada nos

seminários e faculdades de teologia, caracterizada por um enfoque essencialmente apologético.[1]

Já Lopes (2011, p.10) argumenta que o primeiro texto não apresentava uma dimensão da comunidade eclesial baseada na caridade, tampouco uma concepção da igreja como comunhão de fiéis no amor para com Deus e entre si. Ressalte-se que a partir daqui formam-se duas correntes entre os padres conciliares:

> Uma delas enfatizava a igreja como comunidade fundada na realidade invisível da graça, na comunhão de amor. Outro grupo desejava um documento que acentuasse a realidade externa da igreja, a sua dimensão institucional e organizacional. No fundo, o conflito era sobre o que deveria ser considerado básico e primário (Lopes, 2011, p.10).

Quando reelaborado e votado na segunda sessão o texto possuía quatro capítulos (Mistério da igreja; Hierarquia; Povo de Deus; Vocação à santidade) e embora tenha sido previamente aprovado como base para as discussões notou-se certa incompletude, necessitando, assim, de nova edição. Os padres viam a necessidade da inclusão de uma parte dedicada à Nossa Senhora, uma melhor divisão do capítulo sobre o povo de Deus e um capítulo sobre a igreja triunfante (Lopes, 2011, p.11). Ainda segundo Lopes, na terceira sessão o documento já possuía suas oito divisões atuais, chamando atenção para a posição que o capítulo sobre o povo de Deus ocupa: logo após o capítulo sobre o mistério da igreja e antes da constituição hierárquica. Tal divisão possuirá grande valor, sendo considerada uma verdadeira revolução copernicana por suas consequências no futuro da eclesiologia (2011, p. 12-81), e de fato esta estruturação foi mantida no documento aprovado. Almeida destaca que o Vaticano II deixa aqui uma de suas marcas, uma vez que a noção de povo de Deus “vai ocupar o lugar que, na eclesiologia anterior, era indevidamente ocupado pela noção de sociedade desigual” (2005, p. 81).

No quarto projeto já se predispunha certa clareza de como seria o documento final, de modo que durante as últimas discussões restou aos padres conciliares buscarem clarear os temas da igreja do céu e de Maria (Lopes, 2011, p.12). É mister ponderar que todas estas composições do documento realizadas pelo concílio, bem como suas mudanças

[1] As citações de Vitali (2012) ao longo deste trabalho estão em tradução de nossa autoria para o português.

> Não foram resultado de compromissos políticos, mas de decisões compartilhadas, se considerarmos a intensidade dos debates e o desenrolar das votações, nas quais a unanimidade nunca foi algo garantido. Também não é correto afirmar que os Padres conciliares tivessem pouca consciência do que faziam, sendo em sua maioria despreparados, desinteressados ou manipulados por alguns líderes dos grupos (Vitali, 2012, p. 21).

Inclusive parafraseando Vitali, se isso tivesse ocorrido, o Concílio teria apenas reafirmado as ideias apresentadas no primeiro *schema*, o qual representava a teologia tradicional aprendida pela maior parte dos participantes. Ainda que se admita a existência de tentativas de direcionar os debates ou momentos de tensão e resistência, é preciso reconhecer que os Padres conciliares tiveram ampla liberdade de expressão assegurada pela firme liderança de Paulo VI (2012, p. 21).

Isto posto, pode-se enfatizar a relevância dos movimentos presentes no concílio para a composição do documento "os movimentos, ao tempo em que impulsionaram foram coagulando e dando curso mais ou menos orgânico àquilo que se respirava no ar e nos bares, nas escolas e nas praças, nos seminários e nos institutos teológicos, nas modestas catequeses e nas solenes universidades" (Almeida, 2005, p. 31). Na verdade, não só na LG, mas em todos os demais documentos, estes movimentos e suas influências demonstrar-se-ão mesmo que veladamente.

O movimento bíblico, por exemplo, possuía uma autêntica preocupação com a cientificidade no estudo da palavra de Deus. Para Libânio (1996, p. 47), Pio XII tomou a iniciativa de quebrar a barreira defensiva da igreja diante dos embates da modernidade (ao menos no que tange ao estudo bíblico) com a encíclica *Divino afflante spiritu,* já que valoriza as conquistas das ciências modernas como a arqueologia bíblica, e a interpretação dos gêneros literários. Cite-se:

> Portanto o exegeta católico, para corresponder às hodiernas exigências dos estudos bíblicos, ao expor a Sagrada Escritura, e ao mostrá-la e demonstrá-la imune de qualquer erro, use com a devida prudência também deste meio, examinando quanto possa ajudar a verdadeira e genuína interpretação a forma ou gênero literário empregado pelo hagiógrafo; e persuada-se que não pode descurar esta parte do seu ofício sem grande prejuízo da exegese católica (Pio XII, DAS, n. 21).

O movimento patrístico por sua vez leva a uma redescoberta dos textos dos santos padres, e desenvolve-se com rigor nos séculos XIX e XX, sendo cabível apontar que este estudo alimenta e revigora o saber teológico (Almeida, 2005, p. 32).

Também o movimento litúrgico se apresentou como relevante nas discussões do Vaticano II, haja vista que:

> Por detrás desse movimento, há uma percepção da importância da participação subjetiva das pessoas no ato litúrgico e não somente o valor objetivo e ontológico do rito. Rompe-se com rubricismo rígido. Atribui-se importância ao reclamo da modernidade de colocar a pessoa no centro em vez da norma, do direito frio e imutável (Libânio, 1996, p. 48).

De fato, o movimento litúrgico tem seus primórdios muito antes do concílio, quando Dom P. Guéranger publicou *sua Institutions liturgiques*, passando também a relevância de tal movimento por nomes como Lambert Beauduin e M. Festugière. Nota-se, todavia, que ao suscitar a participação popular "procura-se atender, de modo especial, às experiências das pessoas, não só individuais, como também comunitárias. Abraça-se assim a dimensão intersubjetiva, posta em relevo pela modernidade" (Libânio, 1996, p. 48).

Outro relevante grupo é o movimento ecumênico, que segundo Almeida (2011, p. 33), possui extraordinária fecundidade para a igreja e para a eclesiologia desenvolvida na LG. João XXIII por exemplo já havia criado em mil novecentos e sessenta o secretariado para a união dos cristãos. Libânio enfatiza que "à medida que a igreja católica vai assumindo verdadeiramente o ecumenismo, ela incorpora o espírito do diálogo, de respeito à verdade do outro, de reconhecimento da pluralidade, elementos fundamentais da modernidade" (1996, p. 49).

A igreja também se via necessitada na dimensão missionária, sobretudo impelida por uma primeira evangelização em algumas partes do mundo, mas também pela massiva descristianização nos países tradicionalmente católicos. Surgem nomes como R. Streit e J. Schimidlin, que introduzem a missiologia numa ótica cristológica, ou ainda Lubac e Glorieux que enxergam a missão em um horizonte antropológico, pensando-a como oferta de plenitude humana. Essas colocações estarão presentes nas entrelinhas do decreto *Ad gentes,* mas também no caráter missionário da igreja apresentado na LG (Almeida, 2005, p. 35).

Quanto ao movimento leigo, que exerceu forte influência sobre o Concílio Vaticano II, entendemos que tem suas origens na Ação Católica e nas reflexões teológicas de autores como Yves Congar, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. De fato, a ação católica marcou uma virada importante na vida da Igreja: embora

inicialmente orientada pela hierarquia para formar leigos que atuassem em um mundo distante ou hostil à fé, acabou introduzindo a modernidade no interior da própria Igreja. Por meio de seus diferentes ramos (estudantis, operários, rurais e profissionais), os leigos passaram a se engajar nas questões concretas de seus contextos, levando para dentro da instituição eclesial os desafios e problemáticas da sociedade moderna (Libânio, 1996, p. 50-51)

Almeida compreende que os leigos e leigas não só “assumem as tarefas nos mais diversos campos da vida política, econômica, social, cultural e religiosa em seus países de origem, mas chegam a partir para as terras de missão, colaborando com os missionários padres e religiosos, estrangeiros e com os presbíteros e bispos locais” (Almeida, 2005, p. 37).

Assim, concluímos que a diversidade dos movimentos presentes no Concílio e as discussões que marcaram a elaboração da *Lumen Gentium* revelam a profundidade e a riqueza do processo conciliar. O Vaticano II expressa uma nova etapa na autocompreensão da Igreja, que, ao dialogar com a modernidade e revisar suas próprias estruturas e linguagens, buscou reafirmar sua missão evangelizadora em sintonia com os desafios do tempo.

3 A igreja e a sua índole missionária

Hackmann (2005, p. 663) enfatiza que a *Lumen Gentium* revela, de maneira particular, a consciência de que a Igreja nasce e vive em íntima união com Cristo. Essa visão, centrada na pessoa de Cristo, é resultado de um processo teológico que teve início com a Escola de Tubinga, foi ampliado pelos teólogos da Escola Romana no período do Concílio Vaticano I e alcançou expressão oficial na encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII, publicada em 1943. Tal perspectiva foi novamente destacada por Paulo VI em seu pronunciamento de abertura da Segunda Sessão do Concílio Vaticano II. Assim. ao analisarmos atentamente os parágrafos que tratam do Povo de Deus, torna-se evidente o perfil cristológico que permeia o documento. O número 17 da Lumen Gentium, ao apresentar a reflexão sobre o caráter missionário da Igreja, ou seja, sobre sua responsabilidade essencial de ir ao encontro das pessoas, expressa de modo particular essa perspectiva cristocêntrica. A citação “Assim como o Filho foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos” (LG. 17), que faz referência

indireta a Jo 20,21 reforça essa compreensão. Parafraseando Perkins (2018, p. 813), a forma joanina do envio dos discípulos indica que eles passam a representar a presença e a ação de Jesus no mundo. A igreja, pois, ancorada no mandato do Cristo se dispõe a ser anunciadora de seu mistério a todas as gentes.

O documento enfatiza a recepção desta palavra pelos Apóstolos, e que é passada à igreja e como a Igreja é a Igreja de Deus (*Ekklesía tou Theou)*, pode-se afirmá-la como uma Igreja sacramento de salvação (cf. LG. 1), já que nela está presente o mistério do desígnio salvífico de Deus para a humanidade, sinal do amor incondicional de Deus pelas pessoas, por ele criadas como um gesto de benevolência de seu dom (Hackmann, 2005, p. 663). Mas é neste início do parágrafo 17 que se delimita o fundamento da missão:

> A Igreja recebeu dos Apóstolos este mandato solene de Cristo, de anunciar a verdade da salvação e de a levar até aos confins da terra (cf. At. 1,8). Faz, portanto, suas as palavras do Apóstolo: “ai de mim, se não prego o Evangelho” (1 Cor. 9,16), e por isso continua a mandar incessantemente os seus arautos, até que as novas igrejas se formem plenamente e prossigam, por sua vez, a obra da evangelização (LG. 17).

Segundo Jordão (2011, p. 40), os padres conciliares que compunham a Comissão *De Missionibus* manifestaram o desejo de elaborar um documento específico dedicado ao tema das missões. Nesse contexto, eles apresentaram alguns princípios fundamentais da teologia da missão, organizados em três eixos principais. Primeiro, afirmam que a missão tem sua origem na própria missão do Filho, no envio dos Apóstolos e na ação vivificadora do Espírito Santo. Em segundo lugar, destacam que a atividade missionária deve acolher e valorizar os elementos positivos presentes nos povos e em suas culturas, sem, contudo, destruí-los. Por fim, reconhecem que todos os fiéis participam, de modos diversos, da missão da Igreja, sendo chamados a anunciar o Evangelho, promover a fé por meio do Batismo e viver a comunhão no Corpo de Cristo, especialmente na celebração eucarística.

Baseando-nos nesta divisão e já tendo apresentado o primeiro aspecto, nos concentramos neste acolhimento e valorização dos elementos presentes nas culturas, como se lê:

> Pregando o Evangelho, a Igreja atrai os ouvintes a crer e confessar a fé, dispõe para o Batismo, liberta da escravidão do erro e incorpora-os a Cristo, a fim de que n'Ele cresçam pela caridade, até à plenitude. E a sua ação faz

> com que tudo quanto de bom encontra no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e cultura próprios de cada povo, não só não pereça, mas antes seja sanado, elevado e aperfeiçoado, para glória de Deus, confusão do demónio e felicidade do homem (LG. 17).

É possível que neste trecho também o movimento ecumênico tenha influenciado a composição final do documento, já que o recorte esboça uma relação missionária que não é imposta, mas convidativa. Que não despreza as culturas, mas as envolve. Não obstante, já os padres da igreja mantinham uma relação positiva com as culturas como um caminho para uma verdadeira evangelização, e aqui denota-se também uma composição redacional da *Lumen Gentium* com camadas próprias dos padres ligados ao movimento patrístico.

No que tange ao terceiro elemento difundido no parágrafo dezessete, duas questões são pertinentes: primeiramente que "a todo discípulo de Cristo incumbe o cargo de difundir a fé, segundo a própria medida" (LG. 17). Ou seja, aquele mandato de Cristo na forma de envio joanina não impele apenas os ministros ordenados, mas todo o povo de Deus consagrado no batismo, seja qual for o estado de vida que assumiu.

Em segundo lugar, contudo, é próprio dos ministros ordenados aperfeiçoarem com "o sacrifício eucarístico, a edificação do corpo, cumprindo assim a palavra de Deus, anunciada pelo profeta: 'do Oriente até ao Ocidente grande é o meu nome entre as gentes, e em todos os lugares é sacrificada e oferecida ao meu nome uma oblação pura[2]'" (LG. 17). Vitali (2012, p. 72) compreende existir neste parágrafo também uma questão relativa à unidade da Igreja na ação missionária. Não se elimina as diferenças entre os membros, ao contrário, a unidade resulta da composição harmônica das diversidades:

> É assim que a Igreja simultaneamente ora e trabalha para que toda a humanidade se transforme em Povo de Deus, corpo do Senhor e templo do Espírito Santo, e em Cristo, cabeça de todos, se dê ao Pai e Criador de todas as coisas toda a honra e toda a glória (LG. 17).

Dessa forma, a ação missionária é expressão concreta da catolicidade da Igreja. Contudo, segundo Vitali (2012, p. 75-76) poder-se-ia talvez objetar que o texto não atinge um equilíbrio plenamente satisfatório entre as diversas formas de pertença

[2] (Mal. 1,11).

e o dever missionário que cabe à Igreja. Ainda assim, nele se encontram os princípios de uma ação eclesial na qual a abertura ao outro, no diálogo — com os não católicos, os não cristãos e todos os homens de boa vontade —, não implica renúncia à própria identidade. Do mesmo modo, o anúncio do Evangelho e a *missio ad gentes* jamais se confundem com o proselitismo. Afirmar um desses princípios sem o outro seria reduzir a própria natureza da Igreja, Povo de Deus em caminho rumo ao Reino.

4 Breves colocações a respeito da missão laical

O número 17 da *Lumen Gentium* ressaltou que a igreja assume o mandato de Cristo e que todo discípulo de Jesus é chamado a propagação da fé. Assim, aqui nortearemos como a vocação laical pode exercer seu múnus missionário. O parágrafo trinta e um conceitua que os leigos:

> Vivem no mundo, isto é, em toda e qualquer ocupação e atividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência. São chamados por Deus para que, aí, exercendo o seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, concorram para a santificação do mundo a partir de dentro, como o fermento, e deste modo manifestem Cristo aos outros, antes de mais pelo testemunho da própria vida, pela irradiação da sua fé, esperança e caridade (LG. 31).

Essa definição rompe com a ideia do leigo visto como “aquele membro do povo que não faz parte da administração, na linguagem comum, desde os séculos carolíngeos – um sentido pejorativo e desqualificativo: aquele que não sabe, que ignora, que está por fora” (Almeida, 2005, p. 215). Apesar de todas as limitações que podem ser consideradas na LG[3], o fato do concílio consagrar um capítulo inteiro para tratar da vida laical denota uma etapa fundamental no desenvolvimento da teologia do laicato, pois introduz e sanciona o princípio de que todos, na Igreja, sob a orientação dos pastores, devem assumir uma função ativa na missão eclesial (Vitali, 2012, p. 93).

[3] A descrição do leigo é, antes de tudo, tipológica, pois se limita a indicar a razão mais geral e positiva da condição dos fiéis — isto é, o batismo e a consequente participação nos *tria munera* (os três ofícios: sacerdotal, profético e régio) de Cristo. O texto, porém, não esclarece se está a tratar de uma condição derivada do batismo, em conformidade com o capítulo II, ou de um estado de vida, de uma vocação que remete a uma função — a de cumprir, “na sua medida, a missão própria de todo o povo cristão”. No primeiro caso, tratar-se-ia de uma repetição; no segundo, a proposta ainda parece incerta, porque não se explicita devidamente a especificidade desse estado de vida. Afirma-se, é verdade, que “é própria e peculiar dos leigos a índole secular (*LG* 31)” (Vitali, 2012, p. 93-95).

O número trinta e cinco mencionará em um tom profundamente cristológico que os leigos sendo partícipes da comunhão com o Cristo devem testemunhar a fé e o dom da palavra. Chama atenção que o parágrafo enfatiza que os pastores possuem autoridade e ensinam em nome de Cristo, mas que os leigos também integram a missão do anúncio, como se lê:

> Cristo, o grande profeta, que pelo testemunho da vida e a força da palavra proclamou o reino do Pai, realiza a sua missão profética, até à total revelação da glória, não só por meio da Hierarquia, que em Seu nome e com a Sua autoridade ensina, mas também por meio dos leigos; para isso os constituiu testemunhas, e lhes concedeu o sentido da fé e o dom da palavra (cfr. At. 2, 17-18; Apoc. 19,10) a fim de que a força do Evangelho resplandeça na vida quotidiana, familiar e social (LG. 35).

A missão do leigo também é caracterizada no último parágrafo do capítulo quarto, quando a *Lumen Gentium* propõe como o leigo deve ser perante o mundo:

> Uma testemunha da ressurreição e da vida do Senhor Jesus e um sinal do Deus vivo. Todos em conjunto, e cada um por sua parte, devem alimentar o mundo com frutos espirituais (cfr. Gál. 5,22) e nele difundir aquele espírito que anima os pobres, mansos e pacíficos, que o Senhor no Evangelho proclamou bem-aventurados (cfr. Mt. 5, 3-9). Numa palavra, sejam os cristãos no mundo aquilo que a alma é no corpo (LG. 38).

Assim a *Lumen Gentium* supera a visão meramente passiva e subordinada do fiel leigo, reconhecendo-o como sujeito corresponsável pela missão eclesial. O texto conciliar evidencia que a santidade e o testemunho cristão não se limitam à vida consagrada ou clerical, mas se realizam também no cotidiano dos fiéis, nas suas relações familiares, profissionais e sociais, onde são chamados a ser sinais vivos do Evangelho. Essa dimensão confere ao laicato uma dignidade teológica antes não plenamente explicitada, enraizada na vocação batismal comum a todos os membros do Povo de Deus.

Os leigos são convocados a ser presença transformadora nas realidades temporais, animando-as com o espírito evangélico e manifestando a esperança cristã nas estruturas humanas. Dessa maneira, *a Lumen Gentium* consolida uma eclesiologia de comunhão e participação, na qual a missão evangelizadora é responsabilidade de todos, e não privilégio de alguns, expressando a maturidade teológica de uma Igreja verdadeiramente povo de Deus em marcha.

5 Conclusão

O caráter missionário da igreja apresentado na *Lumen Gentium* e todas as características dos movimentos dos padres presentes no concílio levaram à publicação do decreto a respeito da atividade missionária. *Ad Gentes* citará já no proêmio a *Lumen Gentium* por duas vezes, demonstrando a força da constituição sobre a igreja.

Com isso é oportuno o que diz Lopes, "a Lumen Gentium como documento-síntese do vaticano II, representa a janela aberta para o mundo" (2011, p. 14), expressão que simboliza não apenas a abertura da Igreja à humanidade, mas a superação de uma postura defensiva e autorreferencial. O texto conciliar inaugura um caminho de diálogo, serviço e anúncio que busca integrar as culturas, não as anular, mas elevá-las à plenitude em Cristo. Essa índole missionária, que "faz novas todas as coisas" (Ap 21,5), revela a Igreja como sinal e instrumento da comunhão divina no mundo, chamada a refletir, em cada tempo e lugar, a presença viva do Ressuscitado que continua a enviar os seus para testemunhar o Evangelho até os confins da terra.

Referências

ALMEIDA, A. J. **Lumen Gentium:** a transição necessária. São Paulo: Paulus, 2005.

HACKMANN, G. L. B. A igreja da Lumen gentium e a igreja da Gaudium et spes. **Revista Trim,** Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 657-676, 2005.

JORDÃO, J. C, **Estudo do conceito "povo de Deus" na Lumen Gentium**. 2011. 122 f. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

KLOPPENBURG, B. Introdução e índice analítico. *In:* **Compêndio Vaticano II.** 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LIBANIO, J. B. O Concílio Vaticano II e a modernidade. **Medellín: Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe**, v. 22, n. 86, p. 35–67, 1996.

LOPES, G. **Lumen Gentium:** texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.

PERKINS, P. Evangelho segundo São João. *In*: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. **Novo comentário Bíblico São Jerônimo.** São Paulo: Paulus, 2018. p. 731-816.

PIO XII. **Carta encíclica divino afflante spiritu**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Acesso em 12 out. 2025.

VATICANO II. **Constituição dogmática Lumen Gentium**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em 09 out. 2025.

VITALI, D**. Lumen Gentium:** storia, commento, recezione. Roma: nuova ser, 2012.

Recebido: 18/12/2025
Aprovado: 23/03/2026

O conceito de discurso na lógica portuguesa do século XVIII: linguagem, inferência e formação do entendimento

Júnior César Pereira*

RESUMO

O artigo analisa o conceito de "discurso" na lógica portuguesa do século XVIII, investigando suas relações com linguagem, inferência e formação do entendimento no contexto das transformações intelectuais da cultura luso-católica setecentista. Longe de constituir apenas uma operação formal do raciocínio, o discurso era concebido pelos lógicos portugueses como procedimento de ordenação das ideias, disciplina da linguagem e condução racional do pensamento, assumindo funções decisivas nos projetos pedagógicos vinculados às reformas ilustradas portuguesas. A pesquisa articula contribuições do contextualismo linguístico de Quentin Skinner e da história dos conceitos de Reinhart Koselleck para compreender o discurso como vocabulário historicamente situado, mobilizado em diferentes circunstâncias de intervenção intelectual e associado às condições sociais de produção do saber no Portugal do Antigo Regime. Inicialmente, examina-se a reorganização da lógica portuguesa setecentista, marcada pelas tensões entre tradição escolástica, influências cartesianas e projetos reformistas de formação intelectual. Em seguida, analisam-se as reflexões sobre linguagem e significação presentes especialmente na obra de Luís António Verney, observando-se de que maneira a clareza das ideias e a regulação dos usos das palavras passaram a integrar o campo da lógica. Posteriormente, investigam-se as formulações do conceito de discurso em autores como Raphael Bluteau, Manuel de Azevedo Fortes, Luís António Verney, Manuel Álvares e Teodoro de Almeida, identificando a recorrência de um vocabulário inferencial associado à dedução, à comparação de ideias e ao encadeamento racional dos juízos. O estudo demonstra que, embora relativamente estável em sua definição lógica, o conceito assumiu usos historicamente distintos conforme as finalidades pedagógicas, os contextos de circulação das obras e as formas de intervenção intelectual mobilizadas pelos autores. Conclui-se que o discurso constituiu uma categoria central da cultura filosófica portuguesa setecentista, articulando lógica, linguagem e pedagogia em práticas voltadas à formação do entendimento e à regulação dos modos legítimos de raciocinar, argumentar e produzir conhecimento.

Palavras-chave: Discurso. Lógica portuguesa. Iluminismo português. Linguagem. Educação. Teodoro de Almeida.

The concept of discourse in eighteenth-century portuguese logic: language, inference, and the formation of understanding

ABSTRACT

This article analyzes the concept of "discourse" in eighteenth-century Portuguese logic, investigating its relations with language, inference, and the formation of understanding within the intellectual transformations of eighteenth-century Luso-Catholic culture. Far from constituting merely a formal operation of reasoning, discourse was conceived by Portuguese logicians as a procedure for ordering ideas, disciplining language, and rationally guiding thought, thus assuming decisive functions in the pedagogical projects associated with the Portuguese Enlightenment reforms. The study combines Quentin Skinner's linguistic contextualism and Reinhart Koselleck's conceptual history in order to understand discourse as a historically situated vocabulary, mobilized in different circumstances of intellectual intervention and connected to the social conditions of knowledge production in Ancien Régime Portugal. Initially, the article examines the reorganization of eighteenth-century Portuguese logic, marked by tensions between the scholastic tradition, Cartesian influences, and reformist projects of intellectual formation. It then analyzes reflections on language and signification, especially in the work of Luís António Verney, observing how the clarity of ideas and the regulation of the uses of words became incorporated into the field of logic. Subsequently, the study investigates formulations of the concept of discourse in authors such as Raphael Bluteau, Manuel de Azevedo Fortes, Luís António Verney, Manuel Álvares, and Teodoro de Almeida, identifying the recurrence of an inferential vocabulary associated with deduction, the comparison of ideas, and the rational connection of judgments. The study demonstrates that, although relatively stable in its logical definition, the concept assumed historically distinct uses according to pedagogical purposes, the contexts in which the works circulated, and the forms of intellectual intervention mobilized by the authors. It concludes that discourse constituted a central category of eighteenth-century Portuguese philosophical culture, articulating logic, language, and pedagogy in practices aimed at the formation of understanding and the regulation of legitimate modes of reasoning, argumentation, and knowledge production.

Keywords: Discourse. Portuguese logic. Portuguese Enlightenment. Language. Education. Teodoro de Almeida.

* Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) (2026). Graduado em História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) (2018), recebeu certificado de honra ao mérito pela maior média entre os formandos. Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS/UEL) (2020), com bolsa da CAPES. Possui especialização em Política e Sociedade pela Universidade São Luís (2021). É membro do Grupo de Pesquisa em História Intelectual e Educação (GPHIE/UFPR). E-mail: juniorenghawaii@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/3374492420704737.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Introdução

A lógica cultivada no século XVIII participou de maneira decisiva das transformações intelectuais que marcaram a cultura intelectual portuguesa no contexto das reformas da educação. Longe de constituir apenas uma disciplina propedêutica ao estudo da filosofia, ela passou a ocupar posição central nos projetos de formação do entendimento, articulando questões relativas à linguagem, à pedagogia e à ordenação racional do pensamento (Carreira, 2019). Os tratados lógicos produzidos ao longo do Setecentos procuravam regular os procedimentos legítimos do raciocínio, disciplinar o uso das palavras e estabelecer critérios adequados para a condução das inferências. Nesse horizonte, o conceito de "discurso" adquiriu relevância particular. Definido como operação pela qual o entendimento progride de um juízo a outro mediante relações de consequência e dedução, o discurso aparecia simultaneamente como exercício intelectual, prática linguística e instrumento pedagógico de condução da razão.

A recorrência desse conceito em tratados portugueses da primeira e da segunda metade do século XVIII indica a existência de um vocabulário lógico amplamente compartilhado entre autores vinculados a diferentes espaços institucionais e tradições de ensino. Em obras de Raphael Bluteau, Manuel de Azevedo Fortes, Luís António Verney, Manuel Álvares e Teodoro de Almeida, o discurso era associado à comparação de ideias, ao encadeamento racional das proposições e à derivação ordenada das conclusões. Contudo, a relativa estabilidade dessa definição não eliminava a diversidade histórica de seus usos. Conforme os contextos de escrita, as finalidades pedagógicas e as circunstâncias intelectuais em que era mobilizado, o conceito poderia assumir inflexões particulares, articulando-se a diferentes modos de compreender a formação do entendimento, o exercício da racionalidade e os usos legítimos da linguagem no interior da cultura filosófica portuguesa.

Essas transformações não podem ser dissociadas das condições sociais e institucionais de produção do conhecimento no Portugal setecentista. A circulação das obras, os espaços de ensino, as formas de patronagem e os mecanismos de vigilância intelectual exerciam influência forte sobre as possibilidades de formulação e difusão das ideias. Em uma sociedade marcada pela centralização política da monarquia, pela

forte presença eclesiástica e pela reorganização dos estudos promovida após a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, a escrita filosófica encontrava-se profundamente vinculada às condições históricas de legitimação do saber. A formação do entendimento constituía, nesse contexto, não apenas um problema epistemológico ou pedagógico, mas também uma questão relacionada à regulação dos modos legítimos de argumentação, interpretação e circulação do conhecimento (Boto, 2010).

Do ponto de vista metodológico, este artigo parte do pressuposto de que os conceitos filosóficos e pedagógicos não constituem categorias abstratas dotadas de significados fixos e trans-históricos, mas vocabulários historicamente situados, mobilizados em circunstâncias específicas de intervenção intelectual. A análise aproxima-se, nesse sentido, das contribuições do contextualismo linguístico de Quentin Skinner (2005). Interessa menos estabelecer uma definição estável do conceito de discurso do que compreender os usos que esse vocabulário tornava possíveis no interior da lógica portuguesa setecentista, as funções pedagógicas e intelectuais que desempenhava e os efeitos produzidos por sua mobilização em diferentes contextos. Nessa perspectiva, a linguagem não é compreendida apenas como veículo neutro de transmissão de ideias, mas como forma de ação situada, por meio da qual autores procuravam intervir em disputas intelectuais, reformular critérios de racionalidade e instituir modos legítimos de condução do entendimento.

Partindo dessa perspectiva, o presente estudo investiga o conceito de discurso em alguns livros portugueses de lógica, observando suas formulações em diferentes autores vinculados àquele contexto filosófico. Assim, nosso objetivo não consiste em reconstruir uma história abstrata das doutrinas lógicas nem em identificar continuidades puramente formais entre os autores examinados. Busca-se compreender os usos intelectuais do conceito no interior das práticas pedagógicas e linguísticas daquela cultura, examinando as funções exercidas por esse vocabulário em uma pretensa formação de determinadas práticas de racionalidade.

A hipótese central sustenta que, embora o conceito de discurso permanecesse vinculado à tradição lógica das operações do entendimento, seus usos adquiriram inflexões específicas no contexto das transformações intelectuais ocorridas ao longo do século XVIII português. A crescente valorização da clareza das ideias, da ordenação das proposições e da disciplina da linguagem contribuiu para deslocar a lógica de uma preocupação predominantemente voltada à disputa escolástica para

uma reflexão mais ampla sobre a formação do entendimento e sobre os modos legítimos de uso da linguagem. Nesse processo, o discurso adquiriu notável relevância como operação responsável pela articulação entre inferência, linguagem e ordenação racional das ideias, ao mesmo tempo em que participava da constituição de práticas pedagógicas voltadas à disciplina do pensamento e da expressão.

A importância deste estudo reside precisamente na possibilidade de compreender a lógica portuguesa setecentista para além de sua dimensão estritamente doutrinária, interpretando-a como espaço de formação intelectual e de regulação das práticas discursivas. Embora a historiografia tenha dedicado atenção significativa às reformas pedagógicas pombalinas, ao iluminismo português e às críticas ao escolasticismo, ainda permanecem relativamente pouco exploradas as relações entre lógica, linguagem e educação do entendimento no interior da cultura filosófica luso-católica do século XVIII. Ao investigar historicamente o conceito de discurso, este artigo procura contribuir para a compreensão das formas pelas quais a educação filosófica portuguesa articulou práticas de raciocínio, usos da linguagem e modelos de formação racional em um contexto de reorganização dos saberes e das instituições de ensino.

Para desenvolver essa análise, o artigo organiza-se em três momentos. Em primeiro lugar, examina-se a reorganização da lógica portuguesa setecentista, destacando as tensões entre tradição escolástica, influências cartesianas e projetos reformistas, bem como a crescente centralidade atribuída às relações entre linguagem, pedagogia e formação do entendimento. Em seguida, analisa-se as reflexões sobre a linguagem presentes naquele contexto, especialmente em Luís António Verney, demonstrando de que maneira a reflexão sobre os signos, os usos das palavras e a clareza das ideias passou a integrar o campo da lógica. Por fim, investiga-se o conceito de discurso em tratados portugueses do século XVIII, procurando compreender como lógica, linguagem e educação do entendimento se articulavam no interior daquele vocabulário.

A lógica portuguesa setecentista entre ensino jesuítico, reformas ilustradas e reconfiguração do entendimento

O desenvolvimento da lógica portuguesa no século XVIII deve ser compreendido como um processo marcado por tensões entre o modelo pedagógico jesuítico, as críticas ao escolasticismo e as reformas institucionais promovidas na segunda metade do século, particularmente após a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, sob a ação política de Sebastião José de Carvalho e Melo. Nesse intervalo, os tratados de lógica passam a incorporar críticas recorrentes ao formalismo escolástico e ao excesso de disputas verbais, ao mesmo tempo em que reorientam a exposição da disciplina em direção a temas como a clareza das ideias, a ordem do pensamento e as condições de validade do raciocínio. Nesse movimento, observa-se a crescente centralidade atribuída ao método como princípio organizador das operações do entendimento, frequentemente articulado às funções da percepção, do juízo e do discurso, que passam a ser apresentados de forma mais sistemática no interior das descrições das faculdades cognitivas (Carreira, 2019).

Durante grande parte do século XVII e início do XVIII, o ensino da lógica esteve sob responsabilidade da Companhia de Jesus. Nos colégios jesuítas, a lógica aristotélico-escolástica estruturava-se em torno da silogística, da teoria do juízo e da demonstração formal, sendo concebida como instrumento de organização do raciocínio e de formação da capacidade argumentativa (Gomes, 2005, p. 12). Embora altamente sistematizada, essa tradição passou a ser progressivamente alvo de críticas no interior da cultura filosófica europeia, sendo acusada de excesso de formalismo, proliferação de disputas verbais e distanciamento em relação às exigências da ciência moderna e da prática intelectual (Coxito, 2006).

No ensino português, essas críticas ganham formulação mais explícita a partir de meados do século XVIII, especialmente com a recepção de correntes cartesianas moderadas e com a circulação de modelos pedagógicos alternativos. Um dos primeiros momentos significativos dessa inflexão pode ser identificado na obra de Manuel de Azevedo Fortes, cuja *Lógica Geométrica e Analítica* (1744) representa uma tentativa de reorganizar o ensino do raciocínio segundo princípios de clareza, ordem e evidência inspirados no cartesianismo ressignificado por Port-Royal. Embora ainda inserido em categorias aristotélicas, Fortes desloca o foco da lógica para a disciplina

metódica do pensamento, aproximando-a de uma ciência da organização das ideias e da condução racional do entendimento (Calafate, 2002).

Essa reorientação encontra desenvolvimento mais sistemático na obra de Luís António Verney, especialmente no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) e na *Lógica* (1751). Verney intensifica a crítica ao ensino jesuítico, identificando na tradição escolástica uma tendência ao verbalismo e à obscuridade conceitual. Para ele, a lógica deve abandonar disputas estéreis e assumir função pedagógica clara: formar o entendimento por meio da ordenação das ideias e da precisão no uso da linguagem (Carvalho Júnior, 2015). Nesse sentido, a linguagem deixa de ser mero instrumento de expressão e passa a constituir elemento estruturante do pensamento, pois a clareza das ideias depende diretamente da clareza dos signos que as representam.

Paralelamente a esse movimento, os oratorianos desempenham papel importante na reestruturação do ensino filosófico português. No Porto, o padre Manuel Álvares desenvolve uma abordagem dialógica da filosofia racional, que procura superar a tradição escolástica e divulgar a nova filosofia. Os *Diálogos sobre Lógica* revelam uma tentativa de tornar o raciocínio mais acessível e didaticamente eficaz, deslocando esse domínio do saber de um sistema puramente formal para uma prática de formação intelectual orientada pela explicitação gradual das operações do entendimento (Andrade, 1966).

Esse movimento encontra em Teodoro de Almeida uma formulação singular no interior da cultura filosófica portuguesa setecentista, particularmente na sua inserção na *Recreação Filosófica,* empreendimento intelectual de caráter enciclopédico e pedagógico no qual a lógica é apresentada no sétimo volume (1768) sob uma forma dialógica e retoricamente estruturada. Nesse contexto, a exposição da disciplina não assume a forma de um tratado puramente demonstrativo, mas se organiza por meio de diálogos que articulam explicação conceitual, exemplificação e progressão pedagógica do entendimento (Pereira, 2024). A lógica aparece, assim, integrada a uma estratégia de ensino voltada à formação gradual do sujeito racional, em consonância com um ecletismo metodológico que também caracteriza outros autores reformistas portugueses do período, os quais combinam heranças escolásticas, elementos cartesianos e preocupações ilustradas com a clareza e a utilidade do saber (Carreira, 2019).

Nesse processo constitutivo, a lógica portuguesa setecentista passa a ser descrita nos tratados do período como uma disciplina que se aproxima de uma psicologia normativa do entendimento, na medida em que sua exposição tende a privilegiar a análise das operações intelectuais anteriores à formalização do raciocínio. Antes de tratar diretamente da inferência, os autores dedicam atenção aos atos do entendimento, à formação das ideias, à distinção entre imaginação e intelecto e às possíveis formas de erro cognitivo, de modo que a lógica é frequentemente apresentada como uma disciplina de caráter corretivo e formativo das operações mentais que tornam possível o conhecimento científico (Calafate, 2001).

Com efeito, essa reorganização repousa sobre uma teoria das ideias que adquire função estruturante no interior da nova exposição da disciplina. A classificação das ideias — simples e compostas, claras e confusas, absolutas e relativas — não aparece apenas como exercício classificatório, mas como elemento organizador das condições de possibilidade do conhecimento. Nesse enquadramento, a validade do juízo passa a ser vinculada à clareza na formação e distinção das ideias, o que implica a pressuposição de uma teoria implícita da constituição da experiência e dos processos de abstração (Coxito, 2010).

Além disso, o juízo é progressivamente tratado, nesse conjunto de textos, como momento de articulação entre a dimensão psicológica e a dimensão lógica propriamente dita. É nele que as ideias são organizadas em relações de sujeito e predicado, dando origem a proposições suscetíveis de avaliação em termos de verdade ou falsidade. A análise das formas do juízo — sua quantidade, modalidade e relações de oposição — evidencia, ao mesmo tempo, a permanência de estruturas herdadas da tradição escolástica e sua reconfiguração em chave pedagógica e analítica no contexto reformado (Fonseca, 2015).

Neste sentido, o discurso passa a ser apresentado como estrutura de encadeamento racional das proposições, distinguindo-se progressivamente entre correção formal e adequação material. Essa distinção, recorrente na literatura lógica do período, permite separar a validade interna da inferência da veracidade das premissas, de modo que o discurso é compreendido como organização das relações inferenciais, relativamente independente do conteúdo empírico das proposições (Carreira, 2019).

Observa-se nesses tratados a incorporação de uma crítica recorrente às formas de autoridade como fontes potenciais de erro cognitivo. A análise da autoridade do povo, dos doutos, das escolas e dos testemunhos históricos indica um deslocamento da preocupação lógica para o campo da avaliação das condições de credibilidade, sugerindo que o erro não decorre apenas de falhas formais no raciocínio, mas também da aceitação não examinada de tradições e opiniões estabelecidas (Coxito, 2006).

Por fim, a teoria da certeza aparece articulada, nesses textos, a uma epistemologia graduada baseada em diferentes níveis de evidência e experiência. A lógica deixa de se restringir à análise formal das inferências e passa a incluir a consideração dos critérios de assentimento racional, bem como dos limites da experiência sensível e das possibilidades de erro na formação do conhecimento (Coxito, 2010).

Esse conjunto de transformações indica que a lógica portuguesa setecentista não pode ser compreendida como simples continuidade da tradição aristotélica nem como ruptura completa em direção ao racionalismo moderno. Trata-se antes de um processo de recomposição interna, no qual diferentes camadas teóricas — escolástica, cartesiana, pedagógica e ilustrada — são articuladas em torno de um problema comum: a formação do entendimento e a disciplina das operações racionais.

É precisamente nesse contexto de reorganização da lógica como ciência do entendimento que a questão da linguagem adquire centralidade decisiva. Se o pensamento depende da estrutura das ideias e estas se formam e se comunicam por meio de signos, então a análise da linguagem torna-se condição indispensável da teoria do conhecimento. A partir daí, a investigação desloca-se progressivamente para o problema da significação, da arbitrariedade dos signos e das condições de inteligibilidade do discurso — movimento que encontra em Luís António Verney uma de suas formulações mais sistemáticas.

Linguagem, lógica e a formação do entendimento na filosofia portuguesa setecentista

Para Verney[1] (2010, p. 84), a sociabilidade humana constitui o fundamento antropológico da linguagem: sendo o homem criado para viver em sociedade, torna-se necessário um meio pelo qual as percepções da mente possam ser comunicadas aos outros. A linguagem surge, assim, como elemento que permite a exteriorização dos pensamentos, tornando possível a partilha das ideias e a própria continuidade da vida social. Mais do que simples instrumento de expressão, ela aparece como mecanismo de mediação entre interioridade mental e mundo comum. Nos termos do autor:

> Dado que Deus criou o homem para viver em sociedade, e a sociedade humana não pode subsistir se os seres humanos não comunicarem entre si os seus pensamentos, foi necessário estabelecer um processo pelo qual as percepções da mente saíssem, como que do seu domicílio, e se manifestassem aos outros. Para alcançar esta finalidade, nada mais apropriado e mais excelente podia ser inventado do que relacionar os nossos pensamentos com a linguagem humana de modo a percebermos com clareza, ouvidas as palavras, o que os outros concebem no seu espírito. Com efeito, havendo tanta facilidade em proferirmos as palavras (embora não tenhamos a capacidade de explicar como podemos entender isso), não poderia imaginar-se uma via mais adequada para manifestar o grande número de percepções e a inacreditável celeridade dos actos de conhecimento do que a linguagem, cujas palavras são em quantidade quase infinita, podendo ser formadas e alteradas de inumeráveis maneiras.

Desta forma, o filósofo define os sons articulados como sinais das coisas e das ideias, concebendo a linguagem como um conjunto de signos convencionais. As palavras são entendidas como signos arbitrários, isto é, não mantêm relação natural com aquilo que significam, dependendo antes de convenções estabelecidas no interior das comunidades linguísticas. A diversidade das línguas, a variação dos usos e a instabilidade dos significados evidenciam, segundo o autor, o caráter convencional da significação verbal. A mesma palavra pode assumir sentidos distintos conforme o contexto social, a posição do falante ou o meio em que é empregada, o que reforça a necessidade de atenção às condições de uso da linguagem (Verney, 2010, p. 87).

[1] Luís António Verney (1713–1792) foi um filósofo e teólogo português, associado ao Iluminismo em Portugal, conhecido sobretudo pela obra *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), na qual propôs uma reforma profunda do ensino e criticou o modelo escolástico vigente, defendendo maior racionalidade e empirismo na educação.

Essa arbitrariedade não implica, contudo, relativismo absoluto. Pelo contrário, Verney insiste na existência de mecanismos de estabilização semântica produzidos pelo hábito e pela aprendizagem. A aquisição da linguagem ocorre por associação entre palavras e experiências sensíveis, de modo que o aprendizado linguístico envolve simultaneamente a formação de ideias e a organização da memória. Ao ouvir repetidamente uma palavra associada a um objeto, o sujeito passa a vincular o signo à ideia correspondente, estabelecendo conexões que estruturam o próprio funcionamento do entendimento. A linguagem, nesse sentido, participa ativamente da formação das operações mentais (Verney, 2010, p. 88).

Esse ponto é decisivo para a compreensão da lógica setecentista portuguesa. Se as ideias dependem da mediação linguística para sua estabilização e comunicação, então o problema da racionalidade não pode ser dissociado do problema da linguagem. A confusão dos termos, a equivocidade dos vocábulos e a multiplicidade dos usos tornam-se fontes potenciais de erro intelectual. A clareza do pensamento passa, portanto, pela clareza da expressão verbal, e a disciplina do entendimento implica necessariamente a disciplina da linguagem. Não se trata apenas de corrigir raciocínios formalmente inválidos, mas de regular os modos pelos quais os signos organizam e transmitem o conteúdo das ideias.

O pensador português reavalia essa perspectiva ao afirmar que as palavras significam não apenas coisas, mas também as percepções e os estados mentais dos falantes. Isso significa que toda enunciação envolve múltiplos níveis de significação: o som articulado, a ideia da coisa significada e a ideia do conhecimento do sujeito que fala. A linguagem opera, assim, como um sistema complexo de mediações entre mente, mundo e comunicação intersubjetiva. Essa multiplicidade de camadas semânticas exige uma atenção constante às condições pragmáticas do discurso, pois o sentido não se reduz à referência direta das palavras, mas depende das circunstâncias em que são proferidas (Verney, 2010, p. 89-90).

Nesse ponto, a análise de Verney aproxima-se de uma concepção fortemente contextual da significação. O mesmo termo pode assumir valores distintos conforme o uso social, o grupo de falantes ou a situação comunicativa. A palavra “Deus”, por exemplo, pode remeter a concepções radicalmente diferentes entre filósofos, teólogos e pessoas comuns, revelando a instabilidade das associações entre signo e ideia. Daí decorre a necessidade de interpretar as palavras não a partir de significações

privadas, mas segundo os usos efetivos daqueles que as empregam. A compreensão linguística depende, portanto, da reconstrução das práticas de uso e não da projeção de sentidos subjetivos (Verney, 2010, p. 90).

Esse deslocamento tem consequências diretas para a lógica. Se o pensamento é mediado pela linguagem e se a linguagem é estruturalmente dependente do uso, então a atividade racional deve ser compreendida como ordenação dos signos em função de regras de inferência e de comunicação. A lógica deixa de ser apenas teoria formal do silogismo e passa a incorporar dimensões pedagógicas e linguísticas, voltadas à disciplina da expressão e à organização das ideias. O problema central torna-se o da passagem correta entre juízos, isto é, a construção de discursos capazes de conduzir o entendimento de maneira ordenada e inteligível.

É nesse horizonte que o conceito de discurso adquire relevância. Ele designa precisamente a operação pela qual o entendimento articula diferentes juízos em uma sequência racional, permitindo a produção de conclusões a partir de premissas. O discurso não é apenas expressão verbal do pensamento já constituído, mas o próprio movimento pelo qual o entendimento se organiza. A racionalidade discursiva depende da estabilidade dos signos, da clareza das proposições e da adequação entre linguagem e ideia, de modo que a inferência lógica se apresenta inseparável da disciplina linguística.

Essa reconfiguração da relação entre linguagem e lógica foi profundamente articulada pelos projetos de reforma intelectual do século XVIII português. A crítica ao verbalismo escolástico, recorrente entre autores ligados à renovação pedagógica, não implicava rejeição da tradição lógica, mas sua reorganização em função de novos critérios de clareza, utilidade e inteligibilidade. A lógica deveria formar sujeitos capazes de pensar com ordem, expressar-se com precisão e evitar os erros derivados da confusão linguística. Nesse contexto, o ensino do raciocínio torna-se simultaneamente ensino do uso correto da linguagem.

O reformismo pombalino institucionaliza essa transformação ao integrar a lógica aos projetos de reorganização dos estudos filosóficos e científicos. A disciplina passa a ocupar lugar estratégico na formação intelectual, sendo concebida como instrumento de disciplinamento do pensamento e de uniformização das práticas de ensino. A ênfase na clareza da exposição, na ordem das ideias e na utilidade do conhecimento reforça a centralidade da linguagem como elemento estruturante da

racionalidade. O discurso correto torna-se condição de possibilidade da formação do sujeito ilustrado.

Dessa forma, a filosofia portuguesa setecentista configura um campo no qual linguagem, lógica e entendimento não podem ser pensados separadamente. A linguagem não é apenas veículo do pensamento, mas seu meio constitutivo; a lógica não é apenas técnica de inferência, mas disciplina da linguagem; e o entendimento não é faculdade autônoma, mas resultado da organização discursiva das ideias. O conceito de discurso emerge, nesse contexto, como categoria central de articulação entre essas dimensões, permitindo compreender a racionalidade como prática linguística estruturada por regras de ordenação e de inferência.

É nesse horizonte que se torna possível compreender a recorrência do discurso nos tratados lógicos portugueses do século XVIII. Mais do que resquício da tradição aristotélica, sua presença indica a consolidação de uma concepção pedagógica da razão, na qual pensar corretamente significa discursar corretamente. A formação do entendimento passa, assim, pela disciplina das palavras, pela organização das ideias e pela regulação das inferências, configurando um campo em que linguagem e lógica se tornam inseparáveis na constituição da racionalidade moderna luso-católica.

O conceito de discurso

Na lógica em análise, o conceito de discurso designava uma operação intelectual específica, responsável por conduzir a mente de um juízo a outro mediante relações de inferência e dedução. Mais do que simples exercício verbal, o discurso constituía uma técnica de produção da verdade, permitindo extrair conclusões a partir da comparação metódica entre ideias. A recorrência dessa definição em diferentes autores do período revela a existência de um vocabulário lógico relativamente compartilhado no interior da cultura letrada portuguesa setecentista. Contudo, a estabilidade formal do conceito não impedia deslocamentos em seus usos. Conforme os contextos de enunciação e as posições ocupadas pelos autores no interior das disputas intelectuais do período, o discurso podia adquirir funções distintas, articulando-se a projetos específicos de formação do entendimento.

No *Vocabulário Portuguez e Latino* de Raphael Bluteau, publicado entre 1712 e 1728, “discurso” aparecia associado ao “raciocínio” e ao “uso da razão”, consistindo

em “deduzir uma verdade de outras, comparando as ideias entre si” (Bluteau, 1712-1728, p. 623). A definição condensava elementos que permaneceriam presentes nos tratados lógicos das décadas seguintes: dedução, comparação de ideias e encadeamento racional dos juízos. Embora Bluteau não escrevesse um manual técnico de lógica, seu verbete registrava um horizonte semântico no qual o discurso já surgia como atividade intelectual orientada à demonstração racional da verdade. O entendimento correto dependia da capacidade de estabelecer conexões legítimas entre proposições, conduzindo a mente segundo relações ordenadas de inferência.

A definição de Manuel de Azevedo Fortes[2], registrada em 1744, preservava esse núcleo conceitual. Ao afirmar que “o discurso não he outra cousa mais, do que inferir, ou deduzir huma cousa de outra”[3], Azevedo Fortes (1744, p. 99) sintetizava o discurso como operação inferencial do entendimento. A concisão da fórmula indicava precisamente o grau de estabilização alcançado pelo conceito no interior da lógica portuguesa setecentista. O discurso correspondia ao movimento racional que permitia derivar uma verdade de outra anteriormente conhecida. Sua função consistia em garantir a passagem ordenada entre juízos, disciplinando as operações mentais segundo critérios de clareza e evidência.

Essa linguagem reaparecia igualmente na obra de Luís António Verney. Ao descrever o discurso como operação pela qual “a mente progride de um juízo a outro”, Verney (2010, p. 146-147) enfatizava o caráter progressivo e encadeado do raciocínio. O entendimento era concebido como faculdade capaz de avançar gradualmente entre proposições, produzindo novas conclusões a partir de ideias anteriormente examinadas. Em outra passagem, o autor definia o raciocínio como “a comparação de duas ideias entre si em virtude da sua comparação com uma terceira ideia”, explicitando a estrutura relacional da operação discursiva. Premissas, antecedentes,

[2] Manuel de Azevedo Fortes, engenheiro militar de formação voltada às ciências exatas, teve sua produção intelectual fortemente marcada por esse perfil técnico. É reconhecido por ter escrito o primeiro tratado de lógica integralmente em língua portuguesa, contribuindo para a superação do predomínio do latim nesse campo do saber. Sua obra *Lógica Racional Geométrica e Analítica*, publicada em Lisboa em 1744, procura articular o sensismo de John Locke com o inatismo de René Descartes, sobretudo no debate sobre a origem das ideias, resultando em uma síntese de caráter eclético. Tal tratado possui relevância especial para a compreensão do Iluminismo em Portugal, em particular por sua reflexão de cunho pedagógico acerca do conceito de método (Calafate, 2002).

[3] Optou-se por manter a ortografia e o uso do português do século XVIII nas fontes citadas, a fim de preservar a integridade filológica dos documentos e assegurar a fidelidade às suas características linguísticas originais.

consequentes e conclusões integravam um vocabulário técnico amplamente compartilhado entre os lógicos do período.

Essas formulações participavam diretamente do movimento de reforma intelectual que caracterizou a cultura ilustrada portuguesa de meados do século XVIII. O discurso aparecia associado à condução metódica da razão, à clareza das operações mentais e à ordenação racional do conhecimento. A lógica deixava progressivamente de ser apresentada apenas como arte da disputa escolástica para assumir a forma de técnica de disciplinamento do entendimento. O aprendizado do discurso correspondia, nesse sentido, ao aprendizado de uma determinada forma de raciocinar.

Mesmo em Manuel Álvares[4] (1760, p. 11-12), esse núcleo conceitual permanecia relativamente estável. Os discursos eram definidos como “operações do entendimento” destinadas a “demonstrar alguma verdade” mediante a articulação de juízos. O exemplo empregado por Álvares seguia a estrutura clássica da inferência silogística, articulando premissas e conclusão segundo relações dedutivas. A permanência dessa linguagem evidencia que o conceito de discurso operava como categoria fundamental da tradição lógica luso-católica, atravessando diferentes espaços institucionais e pedagógicos ao longo do século XVIII.

As proposições dedicadas por Teodoro de Almeida[5] ao “discurso bem formado” permitem compreender de maneira mais precisa a dimensão pedagógica e linguística assumida pela lógica portuguesa na segunda metade do século XVIII. Mais do que simples exposição técnica das regras da inferência, essas formulações procuravam disciplinar os modos legítimos de articulação entre pensamento, linguagem e demonstração racional. O problema central da lógica deixava de consistir apenas na produção abstrata de conclusões corretas e passava a envolver a formação de sujeitos capazes de ordenar adequadamente seus juízos, empregar corretamente as palavras e conduzir o entendimento segundo princípios de clareza e evidência.

---

[4] Sobre Manuel Álvares, oratoriano e professor de Filosofia na cidade do Porto, dispõe-se de escassas referências biográficas. Sabe-se, contudo, que foi autor de duas obras relevantes para o período das Luzes em Portugal: *Instruções sobre a Lógica ou diálogos sobre a filosofia racional* (1760) e *História da Criação do mundo conforme as ideias de Moisés e dos Filósofos* (1762) (Carreira, 2019).

[5] Teodoro de Almeida (1722–1804), oratoriano português, destacou-se como um dos principais divulgadores do pensamento filosófico e científico do Iluminismo em Portugal. Autor do vasto compêndio *Recreação Filosófica* (1751–1800), procurou tornar acessíveis ao público leigo noções de filosofia natural, moral e teologia racional, conciliando a tradição cristã com elementos do racionalismo moderno. Sua obra insere-se no esforço ilustrado de educação filosófica e científica, com forte ênfase pedagógica e caráter de vulgarização do saber (Pereira, 2024).

A primeira proposição apresentada por Almeida sintetiza esse horizonte intelectual ao afirmar que “para hum discurço ser bom, deve inferir da proposição antecedente somente aquillo que estiver envolvido dentro della” (Almeida, 1805, p. 312). A formulação ultrapassava o plano estritamente formal da inferência lógica. O bom discurso era definido como prática disciplinada de extração racional dos sentidos contidos nas proposições anteriores. Raciocinar corretamente significava aprender a reconhecer aquilo que já estava implicitamente presente na linguagem dos juízos iniciais.

Nesse sentido, a operação discursiva aparecia simultaneamente como exercício intelectual e exercício pedagógico. A lógica ensinava o entendimento a mover-se prudentemente entre proposições, conduzindo-o na passagem ordenada entre premissas e conclusões. O discurso bem formado não autorizava derivações arbitrárias nem expansões descontroladas do sentido. A educação racional consistia precisamente em ensinar os limites legítimos da inferência, disciplinando o uso das palavras e regulando as formas aceitáveis de extração das consequências.

Essa preocupação reaparece ao longo de todas as proposições dedicadas ao discurso. Quando Almeida (1805, p. 319) afirmava que “a boa consequência sempre he parte do antecedente”, estabelecia uma relação rigorosa entre linguagem e verdade. A conclusão legítima deveria permanecer contida nos próprios termos anteriormente formulados. O discurso correto dependia da capacidade de preservar a continuidade semântica entre as proposições, impedindo que o entendimento introduzisse sentidos não autorizados pelas premissas. A lógica convertia-se, assim, em pedagogia da contenção interpretativa.

O aprendizado do discurso racional implicava, portanto, um aprendizado do próprio funcionamento da linguagem. As palavras não apareciam como instrumentos neutros de comunicação, mas como elementos decisivos na ordenação do entendimento. Isso torna-se particularmente evidente nas proposições finais, quando Almeida (1805, p. 354) advertia que as conclusões só poderiam ser corretamente estabelecidas “quando as palavras não mudão de sentido”. A estabilidade semântica era apresentada como condição fundamental da racionalidade discursiva.

Essa formulação revela uma preocupação característica da cultura ilustrada portuguesa com a clareza da linguagem e a inteligibilidade da comunicação filosófica. A desordem verbal comprometia diretamente o funcionamento do raciocínio. Educar

o entendimento significava simultaneamente educar o uso das palavras, estabilizar os significados e controlar os deslocamentos indevidos do sentido. O discurso bem formado exigia vigilância constante sobre a relação entre linguagem e pensamento.

A lógica assumia, desse modo, um papel decisivamente pedagógico. Suas proposições não se limitavam a descrever operações mentais; elas ensinavam modos legítimos de organizar o pensamento por meio da linguagem. A formação racional dependia da aprendizagem de determinadas técnicas discursivas capazes de garantir clareza, coerência e ordenação inferencial. O discurso aparecia como instrumento de condução intelectual, responsável por disciplinar as relações entre juízos, palavras e conclusões.

Essa dimensão educativa torna-se ainda mais evidente nas proposições relativas às estruturas condicionais, disjuntivas e contraditórias. Ao ensinar como afirmar, negar, excluir ou relacionar proposições, Almeida não apenas apresentava regras formais da lógica aristotélica modernizada. Ele formava hábitos específicos de raciocínio. A lógica procurava ensinar o entendimento a reconhecer consequências legítimas, distinguir contradições e controlar a produção dos sentidos derivados das proposições iniciais.

O discurso racional surgia, assim, como prática de formação intelectual fundada no aprendizado da ordenação linguística do pensamento. Raciocinar corretamente equivalia a saber empregar adequadamente os termos, organizar as proposições de maneira coerente e produzir conclusões compatíveis com os antecedentes formulados. A lógica transformava-se em técnica de educação do entendimento por meio da disciplina da linguagem.

Essa articulação entre discurso, linguagem e educação adquire uma dimensão mais complexa quando situada na trajetória intelectual de Teodoro de Almeida e nas condições de produção de sua lógica, publicada em 1768, em um momento de intensa reorganização dos espaços letrados sob o reformismo pombalino (Boto, 2010, p. 293). Após a publicação da obra e o agravamento das tensões com o ambiente político da corte, Almeida deixou Portugal, seguindo para o exílio no estrangeiro, onde permaneceria até a queda de Sebastião José de Carvalho e Melo. O deslocamento biográfico indica uma posição estrutural instável dos agentes intelectuais no interior de um campo profundamente dependente de formas de patronagem e de

reconhecimento simbólico, no qual a circulação das obras estava diretamente vinculada a regimes de autorização e vigilância (Conceição, 2019, p. 822-823).

Conforme Lopes (2012), no contexto da cultura cortesã do Antigo Regime, a produção intelectual inscrevia-se em um universo de dependências, expectativas e assimetrias que moldavam as possibilidades de enunciação. A linguagem, nesse espaço social, tende a ser atravessada por disposições de autocontenção, cálculo e ajustamento às hierarquias de poder, configurando um *habitus* marcado pela antecipação das condições de recepção do discurso. A racionalidade discursiva se constitui, nesse sentido, em estreita relação com formas socialmente incorporadas de prudência expressiva, nas quais o dizer se ajusta continuamente às condições de sua legibilidade e aceitabilidade (Elias, 2001, p. 109).

Nesse horizonte, a insistência de Almeida na prudência inferencial, na estabilidade semântica e na contenção das conclusões remete a um regime de escrita no qual a explicitação racional se articula com formas de modulação do enunciado (Santos, 2002). A ideia de que certas conclusões se encontram “envolvidas” nas proposições antecedentes organiza um modo de raciocinar em que a produção de sentido depende da fidelidade aos limites internos da linguagem, evitando expansões interpretativas que ultrapassem a estrutura das premissas.

A pedagogia da lógica converge, assim, com uma economia da linguagem orientada pela regulação dos modos de exposição do pensamento. O discurso bem formado disciplina o encadeamento das inferências e regula simultaneamente as formas de sua manifestação pública, instituindo critérios de legitimidade que atravessam tanto o plano lógico quanto o plano da enunciação social. Em um contexto marcado pela centralização política e pela redefinição das formas de circulação do saber sob o regime pombalino, a escrita filosófica frequentemente recorre a estratégias de formulação indireta, nas quais a clareza argumentativa convive com formas de contenção expressiva e deslocamento retórico (Skinner, 2005, p. 113).

O discurso bem formado se define, assim, como uma técnica de ordenação simultaneamente lógica e social do pensamento, na qual a inferência, a linguagem e a educação do sujeito se articulam em um mesmo processo de disciplinamento intelectual. A lógica participa de um regime de formação do entendimento em que as formas de dizer e de concluir se ajustam às condições históricas de circulação do saber e às estruturas de autoridade que organizam o campo intelectual.

As proposições dos filósofos portugueses permitem compreender que o conceito de discurso na lógica portuguesa setecentista excede o domínio da inferência formal, inscrevendo-se em uma cultura de linguagem atravessada por formas cortesãs de sociabilidade intelectual, por regimes de dependência simbólica e por dispositivos de modulação indireta da expressão. O discurso opera como categoria através da qual se articulam pensamento, linguagem e formas historicamente situadas de condução do entendimento.

Conclusão

A análise do conceito de “discurso” na lógica portuguesa setecentista permite observar a importância assumida pelas relações entre linguagem, racionalidade e educação no interior da cultura ilustrada portuguesa do século XVIII. Longe de designar apenas a fala ou a expressão verbal, o discurso aparecia nos tratados lógicos como operação fundamental do entendimento, responsável por ordenar juízos, produzir inferências e conduzir racionalmente a mente em direção à demonstração da verdade. Sua recorrência em autores como Raphael Bluteau, Manuel de Azevedo Fortes, Luís António Verney, Manuel Álvares e Teodoro de Almeida revela a existência de um horizonte lógico relativamente compartilhado, estruturado em torno da dedução, da comparação de ideias e da ordenação inferencial do pensamento.

Entretanto, o exame das formas de mobilização desse vocabulário demonstra que a relativa estabilidade semântica do conceito não suprimiu a historicidade de seus usos. O discurso permaneceu vinculado à tradição lógica das operações do entendimento, mas adquiriu funções específicas conforme as condições intelectuais e pedagógicas nas quais era empregado. A lógica portuguesa do período não pode ser compreendida somente como sobrevivência tardia do aristotelismo escolástico nem como simples recepção passiva do cartesianismo moderno. Ela constituiu um espaço complexo de reelaboração das práticas de racionalidade, no qual matrizes aristotélicas, heranças escolásticas, pedagogia reformista e preocupações ilustradas com clareza, método e utilidade foram continuamente articuladas.

Nesse contexto, os usos do conceito de discurso permitiam conectar inferência lógica, ordenação linguística e formação intelectual. Ensinar a discursar corretamente significava ensinar a conduzir adequadamente o entendimento, disciplinar o uso das

palavras e controlar os modos legítimos de produção das conclusões. O discurso funcionava simultaneamente como operação mental, prática linguística e técnica pedagógica de educação racional. A lógica aparecia, assim, como instrumento de formação do sujeito civilizado, responsável por ordenar as relações entre pensamento, linguagem e verdade.

A especificidade da formulação de Teodoro de Almeida emerge precisamente nesse ponto. Sua lógica de 1768 preservava o núcleo inferencial compartilhado pela tradição lógica portuguesa setecentista, mas reinscrevia esse vocabulário em circunstâncias históricas particulares. Após seu afastamento da corte portuguesa e em meio às tensões produzidas pela reorganização intelectual do período pombalino, Almeida atribuía ao discurso uma dimensão pedagógica marcada pela prudência inferencial e pela explicitação rigorosa das consequências implicadas nas proposições.

As proposições dedicadas ao “discurso bem formado” tornam particularmente visível essa articulação entre linguagem, inferência e formação intelectual. Ao disciplinar os modos legítimos de derivação das conclusões, controlar a estabilidade semântica das palavras e ensinar o reconhecimento das relações implícitas entre os juízos, Almeida transformava a lógica em prática de educação prudencial da razão. O aprendizado do discurso racional correspondia ao aprendizado de formas específicas de leitura, interpretação e ordenação dos sentidos.

Não se trata, evidentemente, de reduzir a lógica de Almeida a uma forma velada de oposição política ao universo pombalino. Uma interpretação dessa natureza obscureceria a complexidade de sua intervenção intelectual. Mais relevante é perceber como, no interior de um vocabulário lógico amplamente legitimado pela cultura ilustrada portuguesa, o autor mobilizou a pedagogia da inferência racional para formar modos específicos de condução do entendimento em um contexto marcado pela vigilância, pela reorganização dos espaços intelectuais e pela redefinição das formas legítimas de circulação das ideias.

O conceito de discurso permite, portanto, compreender de maneira mais profunda os processos pelos quais a lógica portuguesa setecentista articulou linguagem, educação e racionalidade. Mais do que categoria técnica da inferência, esperava-se que o discurso constituísse uma prática intelectual de formação do entendimento, responsável por disciplinar os usos da linguagem, ordenar os

procedimentos da razão e educar sujeitos capazes de reconhecer consequências, estabelecer relações e produzir verdades consideradas legítimas no interior da cultura ilustrada portuguesa do século XVIII.

Referências

ALMEIDA, Teodoro de. **Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Racional, para Instrucção de Pessoas Curiosas, Que não Frequentárão as Aulas.** T. VII: Trata a Logica, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1768 (sexta impressão Lisboa, Na impressão régia, 1805).

ÁLVARES, Manuel. **Instrucçaõ sobre a Logica, ou Dialogos sobre a Filosofia Racional.** Porto: Na Officina de Francisco Mendes Lima, 1760.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez e latino:** aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

BOTO, Carlota. A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade. **Revista Brasileira de Educação,** v. 15 n. 44, p. 282-299, mai./ago. 2010.

CALAFATE, Pedro. **História do Pensamento Filosófico Português.** Volume III - As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

CARREIRA, Paula Cristina Ferreira da Costa. **O mentor remoto da crise em Portugal:** a receção de Aristóteles no século XVIII. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2019.

CARVALHO JUNIOR, Eduardo Teixeira de. **O método em Verney e o Iluminismo em Portugal.** 2015. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Paraná, 2015.

CONCEIÇÃO, Gisele Cristina da. Ciência, poder e circulação de conhecimento no século XVIII: Ribeiro Sanches e o Brasil colonial. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 818-841, set/dez. 2019.

COXITO, Amândio. **Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo.** Lisboa: INCM, 2006.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte:** investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Süssekind; prefácio de Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FORTES, Manuel de Azevedo. **Lógica Racional, Geométrica e Analítica.** Lisboa: Officina de Jozé António Plates, 1744.

FORTES, Manuel de Azevedo. **Lógica racional.** Apresentação de Pedro Calafate. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

LOPES, Marcos Antônio. **O imaginário da realeza.** Londrina: Editora EDUEL, 2012.

PEREIRA, Junior César. O método de disputar no ensino de argumentação dos oratorianos em Portugal na segunda metade do século XVIII. *In*: VIEIRA, Carlos Eduardo; OSINSKI, Dulce Regina Baggio; MEIRA, Letícia Mara de (Orgs.). **História intelectual e educação:** linguagens e conceitos. Jundiaí: Paco Editorial, 2024.

SANTOS, Zulmira. **Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804).** Tese (Doutorado em Letras), Universidade do Porto, 2002.

SKINNER, Quentin. **Visões da Política:** sobre os métodos históricos. Algés: DIFEL, 2005.

VERNEY, Luís Antonio. **Verdadeiro método de estudar.** Vol. II: Estudos Literários. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1746.

VERNEY, Luís António. **Lógica.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

Recebido: 17/05/2026
Aprovado: 01/09/2026

O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez como ferramenta de transformação social

Glaucia da Silva Bittencourt*

RESUMO

No presente artigo, buscamos atravessar o território conceitual do pensamento feminista de Lélia de Almeida Gonzalez, onde se desvela a condição das mulheres amefricanas e ameríndias - categorias que emergem como signos de uma alteridade radical, forjadas na intersecção entre história e filosofia. A análise da autora ilumina a existência dessas mulheres como corpos-sujeitos atravessados por uma tríplice engrenagem de opressão: classe, gênero e raça, que se entrelaçam como correntes invisíveis sustentando a arquitetura da dominação. Na hipótese a ser desenvolvida, a categoria raça se revela não apenas como marcador social, mas como eixo ontológico da estigmatização, instaurando uma ferida simbólica que perpetua a exclusão. A colonização, nesse horizonte, aparece como sombra ontológica que institui uma lógica de subordinação, legitimando a ficção da inferioridade e inscrevendo-a no tecido da realidade. Assim, o pensamento de Gonzalez nos convoca a compreender que a opressão não é mero acidente histórico, mas estrutura que se repete como destino, exigindo sua desconstrução filosófica e política.

Palavras-chave: Feminismo. Amefricanidade. Colonialismo. Lélia Gonzalez.

Lélia Gonzalez's Afro-Latin American feminism as a tool for social transformation

ABSTRACT

In the present article, we seek to traverse the conceptual territory of the feminist thought of Lélia de Almeida Gonzalez, where the condition of African and Amerindian women is unveiled — categories that emerge as signs of a radical otherness, forged at the intersection of history and philosophy. The author's analysis illuminates the existence of these women as body-subjects traversed by a triple mechanism of oppression: class, gender, and race, which intertwine like invisible chains sustaining the architecture of domination. In the hypothesis to be developed, the category of race reveals itself not only as a social marker, but as an ontological axis of stigmatization, establishing a symbolic wound that perpetuates exclusion. Colonization, in this horizon, appears as an ontological shadow that establishes a logic of subordination, legitimizing the fiction of inferiority and inscribing it into the fabric of reality. Thus, Gonzalez's thought calls us to understand that oppression is not a mere historical accident, but a structure that repeats itself as destiny, demanding its philosophical and political deconstruction.

Keywords: Feminism. Amefricanity. Colonialism. Lélia Gonzalez.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Possui graduação em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (2008) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS (2026). E-mail: glaubittencourt@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7043031327393791.

1 Introdução

Por um longo período o pensamento feminista foi capaz de, por meio de muita ação, atuar de modo a melhorar a situação da mulher. Todavia, chegou-se a um momento em que não foi mais suficiente, pois as lutas não incluíam todas as mulheres. Dizemos todas as mulheres, uma vez que o feminismo universalista, branco e eurocêntrico não vislumbrava questões atinentes a grande parte das mulheres, principalmente as subalternizadas e com histórico de colonização.

Surgiu, então, o feminismo negro nos Estado Unidos e na América Latina (duas correntes parecidas, porém distintas em diversas características), no qual teóricas reformularam as ideias centrais a partir da história de cada país. Não diferente, no Brasil, Lélia Gonzalez produziu seus pensamentos com base na prática e na luta antirracista, anticolonial e anti-imperialista e analisou profundamente a realidade e a exclusão das mulheres negras e indígenas na sociedade brasileira.

Com efeito, o pensamento político-social brasileiro tem como fundamento o estudo do colonialismo na sociedade e como isso nos afeta até hoje. Lélia Gonzalez conseguiu lançar outro olhar sobre as trajetórias de mulheres negras e indígenas, visando, ao iluminar suas estratégias históricas de luta, concorrer para a autodefinição da mulher negra (Gonzalez, 1983). O pensamento da autora tem destacada importância para o feminismo negro, não só do Brasil, mas da América Latina e Caribe. Ela aportou questões centrais para a construção de um feminismo afro-latino-americano que ainda hoje alimenta nossos debates.

Iniciaremos o trabalho contextualizando de maneira sucinta quem foi Lélia Gonzalez, qual o foco de seu trabalho e como a autora revolucionou o pensamento feminista brasileiro através de uma análise crítica e decolonial. Posteriormente, exploraremos o debate feito pela autora sobre feminismo negro no Brasil e como ela desenvolveu, através da categoria de amefricanidade, um instrumento de análise para uma formulação teórico-política, feminista negra e decolonial.

Ao adentrarmos nos argumentos de Lélia, a fim de buscar uma compreensão da realidade das mulheres brasileiras e latino-americanas, tomaremos como ponto de partida a valorização das diferentes experiências políticas, culturais e históricas de resistência na diáspora contra as opressões desenvolvidas por mulheres amefricanas e ameríndias.

Nesse sentido, o artigo será desenvolvido em duas partes, onde trataremos, de maneira sucinta, a importância do pensamento revolucionário e interseccional de Lélia Gonzalez e como ele continua atual, hodiernamente, como ferramenta de análise crítica para uma verdadeira e profunda transformação social.

2 Lélia Gonzalez: breve histórico da mulher negra que revolucionou o feminismo brasileiro

Para iniciarmos uma análise do pensamento feminista decolonial de Lélia Gonzalez, cabe aqui destacar sua história e as ideias que construiu em prol de uma interpretação social do Brasil a partir da visão das mulheres negras do país - tendo categorizado-as de amefricanas e ameríndias. Mas antes de adentrarmos nas minúcias dos termos, ressaltamos a importância dos elementos fundantes do pensamento da autora para a construção de uma crítica social profunda e que auxilia, ainda hoje, na compreensão de uma nacionalidade própria.

Lélia nasceu em 1935, em Belo Horizonte, filha de um operário e uma empregada doméstica, em uma família composta por treze irmãos. Iniciou seus estudos após trabalhar como babá e empregada doméstica e depois de mudar-se para o Rio de Janeiro com seu irmão, que era jogador profissional de futebol, conseguiu concluir o ensino médio e formar-se em História e Geografia e, posteriormente, em Filosofia. Além da graduação, a pensadora concluiu um mestrado em Comunicação e um doutorado em Antropologia, o que fez com que ampliasse ainda mais suas áreas de conhecimento, tornando-se uma importante voz dentro do movimento negro e feminista no país.

A filósofa foi uma das pioneiras no debate sobre interseccionalidade, que busca compreender as interações entre diferentes formas de opressão, como gênero, raça e classe social. Contudo, muito antes do conceito de interseccionalidade ser debatido no país, Lélia, como uma pensadora além do seu tempo, analisou profundamente a conexão entre raça, classe e gênero, como uma tripla discriminação sofrida pelas mulheres negras (Ratts; Rios, 2020).

Em sua vida acadêmica, a filósofa escreveu livros, artigos, ensaios, proferiu palestras, criou e atuou em movimentos e coletivos negros e feministas. Lélia Gonzalez faleceu em 1994, mas seu legado e sua contribuição para o pensamento

feminista e antirracista no Brasil continuam vivos e inspirando novas gerações de ativistas e pensadoras. Suas ideias e sua atuação política são um exemplo de resistência e luta por justiça social e igualdade de direitos.

3 O feminismo afro-latino americano como ferramenta subalterna de análise crítica

Ao analisar os movimentos feministas, Lélia percebeu que eles produziam a manutenção do colonialismo e racismo arraigados na sociedade e, por isso, passou a defender um feminismo que compreendesse as demandas das mulheres racializadas, defendendo a descolonização do pensamento feminista. Discorrendo sobre o tema, aduz Lélia Gonzalez em seu artigo “Por um Feminismo Afro-latino-americano” (1988, p. 140):

> É inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, e à medida que, ao apresentar novas questões, não somente estimulou a formação de grupos e redes, também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. Ao centralizar suas análises em torno do conceito do capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento das nossas lutas como movimento.
> [...]
> Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista, são referências formais que denotam uma espécie de esquecimento da questão racial. Vamos dar um exemplo de definição do feminismo: ela se baseia na “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”. Bastaria substituir os termos homens e mulheres por brancos e negros (ou índios), respectivamente, para ter uma excelente definição de racismo.

Por essa razão, passou a descrever as diversas formas de opressão e discriminação que mulheres negras e indígenas sofrem na América Latina e, principalmente, buscou analisar o mito da democracia racial, em prol da construção de uma identidade negra. O pensamento de Lélia Gonzalez, portanto, é marcado pela sua crítica às estruturas de poder e opressão presentes na sociedade brasileira. Em seus escritos, ela aborda a questão do feminismo negro, destacando a importância de se pensar as lutas das mulheres negras, indígenas e latinas de forma articulada com a luta contra o racismo e a desigualdade social (Carneiro, 2024).

Para a autora, as mulheres negras ocupam uma posição única na sociedade, sendo alvo de múltiplas formas de discriminação e violência. Por conta disso, defendia a necessidade de se reconhecer as especificidades das experiências das mulheres negras e de se combater o sexismo, o racismo e a exploração de classe de forma integrada. Segundo Sueli Carneiro (2024), Lélia também criticava o feminismo branco dominante, que muitas vezes ignorava as demandas e realidades das mulheres negras. Ela defendia a fundamentação de um feminismo inclusivo, que levasse em consideração as diferentes formas de opressão e privilegiasse a voz das mulheres negras e marginalizadas.

Seu pensamento, portanto, inaugurou as críticas ao feminismo hegemônico e refletiu acerca das diferentes trajetórias e resistências de povos negros e indígenas na América Latina. Além disso, também propôs uma ótica decolonial do saber e da produção do conhecimento, atuando como uma "forasteira de dentro" (*outsider within*), como definiu Patrícia Hill Collins (2019)[1].

A intelectual entendia que no caso da sociedade brasileira, no nosso capitalismo específico e periférico, há uma desigualdade ainda mais profunda em relação às mulheres, pois há uma soma entre as divisões raciais e sexuais do trabalho. Isso reflete, segundo Lélia, a origem no próprio processo de colonização do Brasil, no qual mulheres negras eram escravizadas e trabalhavam nas plantações, engenhos e em ambientes domésticos. Assim, reflete Lélia que:

> Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas (Gonzalez, 2020, p. 82-83).

Destarte, o que Lélia identificou no caso do Brasil e da América-Latina como um todo é que dentro da divisão social do trabalho há três formas de desigualdade, pois, aqui, raça, classe e gênero se entrecruzam promovendo uma múltipla discriminação que imputa às mulheres racializadas uma sujeição a matrizes de dominação, pobreza, racismo e patriarcado.

[1] *Outsider within* pode ser compreendido, segundo a autora, como posição social ou os espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Esse lugar permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observação distorcidas de fatos sociais.

Portanto, já naquela época, Lélia demonstrou, através de suas análises, que na base da pirâmide socioeconômica brasileira, de modo mais vulnerável, estão as mulheres negras, as quais ocupam, em sua maioria, os trabalhos domésticos e manuais, obtendo rendimentos muito abaixo do regular.

A partir da década de 1980, a feminista Kimberlé Crenshaw (1989) analisa as categorias de raça, classe e gênero, a partir das quais surge o termo interseccionalidade[2] e passa a utilizá-lo como método de análise crítica. Ocorre que, anos antes, no ensaio "A categoria político-cultural de amefricanidade", do ano de 1988, "Por um feminismo Afro-latino-americano" e "Racismo e sexismo na cultura brasileira", textos de 1983, Lélia já vislumbrava raça, classe e gênero como categorias que se sobrepunham de maneira discriminatória quando se trata de mulheres negras.

Na leitura de suas obras, resta demonstrado que Lélia pensava as categorias de raça, classe e gênero como processos múltiplos de discriminação e desigualdade:

> Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão (Gonzalez, 2020, p. 135).

Ademais, podemos perceber que a narrativa de Lélia Gonzalez é revolucionária na medida em que confronta a produção de conhecimento hegemônica, considerando, sobretudo, perspectivas decoloniais, e, também, confronta o paradigma dominante, recorrendo quase sempre a textos autobiográficos e a uma linguagem própria, negando-se a utilizar o espanhol e o inglês, pois isso refletia o legado de línguas escravizadas. A isso a autora chama de pretuguês, uma linguagem fora do padrão considerado adequado para produção textual acadêmica, sem obediência às normas e regras da gramática normativa e mesclando português com elementos linguísticos africanos.

Assim, Gonzalez (1988, p. 70) aduz:

[2] O conceito de "interseccionalidade" foi primeiramente cunhado por Kimberlé Williams Crenshaw e estuda as interações nas vidas das minorias, entre diversas estruturas de poder. Pode ser compreendido como consequência de diferentes formas de dominação ou de discriminação. Ela trata das interseções entre estes diversos fenômenos. Kimberlé Crenshaw define a interseccionalidade como "formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo".

> [...] aquilo que chamo de “pretoguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe).

Seguindo por esse caminho, a pensadora aprofundou suas críticas e referiu, ainda, acerca do mito da democracia racial[3], assegurando que o que houve, na realidade, foi um projeto de branqueamento populacional. A partir de autores como Gilberto Freyre, Lélia observa que uma parcela branca da sociedade brasileira, a partir de seus privilégios, constrói a narrativa de que não há racismo no Brasil e trata a miscigenação como algo natural e não como fruto de violência. Contudo, em oposição a esse pensamento, a autora refletiu criticamente sobre como o projeto de embranquecimento estava baseado em segregação, discriminação e invisibilidade da população negra.

O mito da democracia racial, mais do que um conceito difundido por setores intelectuais da sociedade brasileira, tornou-se uma leitura da realidade nacional que foi utilizada em políticas públicas e discursos políticos, espalhando-se como senso comum com a finalidade de “desmistificar” a existência do racismo no Brasil (Portela Jr., 2020).

Para Gilberto Freyre (2019), a formação de uma identidade nacional apresentava-se a partir de uma “vivência harmonizada” das três raças que constituíam o Brasil (negra, branca e parda). Em seu livro intitulado Casa-grande e Senzala, o autor demonstra a existência de relações antagônicas, porém sem enfatizar as formas de opressão e violência que ocorriam, aproximando-se de uma perspectiva idílica e inviabilizando problemáticas advindas de situações coloniais.

[3] Conceitualmente, democracia racial pode ser compreendida como a não existência de desigualdade entre as pessoas em razão de sua raça, cor ou etnia e a convivência social de maneira igualitária, onde todos possuem os mesmos direitos, liberdade e oportunidade. Termo difundido por Gilberto Freyre, ele nega a existência de racismo no Brasil e refere que a escravidão no país teria sido branda a ponto de haver harmonia entre senhores e escravos. No entanto, essa teoria é desmascarada por estudiosas e estudiosos que afirmam que o racismo no Brasil funciona como uma estrutura para manutenção dos privilégios de uma minoria branca.

Foi a partir dessa reflexão que Lélia percebeu a necessidade de visibilizar a negritude como uma identidade cultural na formação sociopolítica do Brasil, análise que condensou a noção de Améfrica Ladina[4].

Segundo a autora:

> O Brasil – por razões de ordem geográfica, histórico-cultural e, sobretudo, da ordem do inconsciente – é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, nomear o nosso país com todas as letras: Améfrica Ladina (cuja neurose cultural tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (não apenas os pretos e pardos do IBGE) são ladino-amefricanos.

A filósofa fundamenta, ainda, duras críticas à epistemologia feminista tradicional que invisibiliza a raça e a classe como categorias que causam discriminação às mulheres, mormente no Brasil, onde temos uma maioria negra e indígena. Em destaque aos estudos latino-americanos, Lélia pontua que o racismo é "suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento" (Gonzalez, 2020, p. 131).

Lélia refere que, em um país onde a maioria da população é negra e parda, deve-se analisar e compreender que, dentro de um capitalismo específico e periférico, as divisões raciais somam-se e refletem uma desigualdade ainda mais profunda com relação às mulheres negras. A pensadora percebe que, no caso brasileiro, a colonização teve enorme influência na dinâmica estruturalmente racista que fundamenta os problemas sociais.

Nesse sentido, pontua que:

> É importante insistir que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as americanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica as torna mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e americanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano (Gonzalez, 2020, p. 145-146).

[4] Termo utilizado por Lélia Gonzalez para contextualizar a amefricanidade e para enfatizar que somos partes de uma nação: América Africana e não Latina para, assim, ressignificar o termo percebido como eurocêntrico.

Por tais razões, Lélia Gonzalez pensou num feminismo pioneiro e afro-latino-americano, com especificidades recorrentes entre mulheres negras e indígenas, as quais nomeou de amefricanas e ameríndias, conforme já mencionado. Esse feminismo subalterno e tão atual (pois foi pensado e formulado na década de 1980, mas pode ser aplicado ainda hoje), trouxe como cerne os efeitos que o colonialismo e imperialismo trouxeram sobre os povos latino-americanos. Contudo, demonstrou, igualmente, que esses mesmos povos, aí incluídas, principalmente, mulheres amefricanas e ameríndias, conseguiram resistir às violências sofridas.

O feminismo afro-latino-americano proposto por Lélia Gonzalez mobiliza diversas áreas do conhecimento, como filosofia, sociologia, antropologia e psicanálise (já que Lélia era estudiosa de Lacan) e faz com que interpretemos não somente a sociedade brasileira, mas a América Latina como um todo, uma vez que todo o continente teve seu histórico traçado pela colonização (Carneiro, 2024).

Podemos destacar, outrossim, vários aspectos característicos do pensamento da autora, como a análise e crítica da epistemologia hegemônica europeia, bem como os debates feministas liberais e universalistas[5] (os quais Lélia confrontou por meio da sua própria experiência de vida). Não obstante isso, percebemos que a trajetória acadêmica de Lélia Gonzalez não se baseava apenas em teoria, mas também na prática, pois, a partir de suas análises conseguiu inovar o movimento negro brasileiro e produzir debates públicos essenciais para a luta das mulheres negras e indígenas.

Na perspectiva pensada por Lélia, amefricanas, ameríndias, latinas, chicanas e demais mulheres não brancas[6] intervêm ativamente enfrentando o racismo e o sexismo, deixando um legado para as demais mulheres que vêm depois delas. Portanto, quando frisa a categoria “amefricanidade” como uma indicação de

[5] Feminismo Universalista é uma corrente dentro do feminismo, também conhecido como Feminismo Liberal, onde propõe-se a ideia de que os direitos das mulheres e a luta pela igualdade de gênero devem ser universais, ou seja, aplicáveis a todas as mulheres, independentemente de sua origem étnica, cultural, religiosa, social ou econômica. Contudo, essa forma individualista da teoria feminista recebe severas críticas uma vez que privilegia perspectivas e experiências femininas que se encaixam em padrões ocidentais ou hegemônicos, ignorando ou subestimando as lutas e demandas específicas de mulheres de diferentes culturas e realidades sociais. Dessa forma, observa-se que esse feminismo não busca uma alteração profunda nas estruturas sociais, mas apenas mudanças nos sistemas jurídicos, o que não beneficia grupos subalternos e excluídos da sociedade, como, por exemplo, as mulheres do Sul Global.

[6] O termo “mulheres não brancas” refere-se, aqui, a todas as mulheres que não são negras: indígenas, ameríndias, mestiças, asiáticas ou racializadas, porém, que também não são reconhecidas como mulheres brancas, pois pertencentes a um grupo que não domina o discurso feminista. Assim, pertencem a grupos feministas subalternos.

experiência comum com a escravidão, dominação e exploração da colonialidade, Lélia destaca a resistência.

A amefricanidade se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez, "floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente" (1988, p. 79). Em um de seus discursos sobre tal questão, Lélia pontua que "não é difícil entender que nossa alternativa, em termos de movimento de mulheres, foi nos organizarmos como grupos étnicos. E, na medida em que lutarmos em duas frentes, estamos contribuindo para o avanço dos movimentos étnicos e do movimento de mulheres (e vice-versa, obviamente)" (Gonzalez, 2020, p. 148).

Assim, percebe-se que o pensamento de Lélia Gonzalez continua atual, inspirando mulheres negras e ativistas a continuarem lutando por uma sociedade mais justa e igualitária. Sua abordagem interseccional e sua crítica às estruturas de poder ainda são fundamentais para pensar as questões de gênero, raça e classe na sociedade contemporânea.

A valorização dos saberes construídos por mulheres negras, em especial de Lélia Gonzalez, é importante para descolonizar os saberes e compreendermos nossa realidade de acordo com nossas características locais. Além disso, busca redefinir as concepções filosóficas ocidentais e realizar um debate profundo e moderno com novas propostas epistemológicas.

4 Conclusão

O pensamento político-social-cultural de Lélia Gonzalez foi pioneiro em analisar a realidade latino-americana e, principalmente, brasileira, ao adentrar em questões oriundas de um violento processo de colonização.

A partir daí, verificamos que a autora não apenas vislumbrou a necessidade de uma epistemologia subalterna, mas ressaltou a importância de superar o feminismo branco e tradicional por um feminismo negro e latino, que identifica que as mulheres negras e indígenas são submetidas à discriminação referente ao gênero, à raça e à classe.

Em seus escritos, Lélia identifica os problemas que a colonização causou na sociedade brasileira e aponta caminhos e possibilidades para desconstruirmos o discurso hegemônico racial e generificado, em direção à valorização da negritude e conscientização de seu lugar através da matriz sócio-cultural afro-brasileira.

Sem dúvida, o objetivo do artigo foi analisar a leitura da formação histórico-política-cultural brasileira e do feminismo negro brasileiro, a partir de Lélia Gonzalez, sintetizada nas expressões e categorias por ela formuladas, como amefricanidade, Améfrica Ladina, amefricanas e ameríndias e pretuguês.

Refletindo em torno de suas análises, podemos compreender as inovações de Lélia Gonzalez – bastante original para sua época –, que nos faz refletir ainda hoje sobre a tripla discriminação sofrida por mulheres racializadas na América-Latina e como a colonização implicou no modo que as mulheres negras são oprimidas.

Ademais, observamos como a filósofa e ativista foi pioneira na formulação de ideias capazes de acentuar o papel das mulheres negras na sua própria emancipação, propondo a criação de uma identidade étnica de resistência perante o imperialismo e racismo, bem como valorizando a humanidade das populações negras e ameríndias.

Cabe salientar, ainda, que a construção de um feminismo negro brasileiro por Lélia Gonzalez proporcionou a visibilidade da negritude e combateu firmemente a marginalização dessas reflexões teóricas ao ocupar espaço acadêmicos majoritariamente masculinos e brancos. Desse modo, reconhecemos a importância do pensamento de Lélia Gonzalez e como foi – e ainda é – revolucionário nos debates da teoria social crítica por um feminismo afro-latino-americano.

Referências

CARNEIRO, S. **Lélia Gonzalez:** um retrato. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro:** conhecimento, consciência e a política do empoderamento São Paulo: Boitempo, 2019.

FREYRE, G. **Casa-grande e senzala.** São Paulo: Global Editora, 2019

GONZALEZ, L. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano:** Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020.

GONZALEZ, L. A Democracia racial: uma militância. **Arte & Ensaios,** Rio de Janeiro, n. 38, 2019.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

PORTELA JR., A. **A nação em disputa.** Recife: Editora UFPE, 202o.

RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez.** São Paulo: Summus; Selo Negro, 2020.

Recebido: 18/03/2026
Aprovado: 20/04/2026

Para além da *pólis*: *phrónesis* e *kairós* na parábola do Bom Samaritano

CC BY

Everton de Jesus Silva*

RESUMO

Este artigo interpreta a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) a partir da ética das virtudes em Aristóteles, com ênfase na noção de *phrónesis* (prudência). Por meio de uma abordagem hermenêutica e de análise conceitual, examina-se a prudência como categoria capaz de iluminar a estrutura ética da narrativa lucana, articulando deliberação prática, alteridade e responsabilidade diante da vulnerabilidade humana. Argumenta-se que a figura do samaritano expressa uma racionalidade prática situada, na qual a decisão moral não decorre da aplicação de princípios universais abstratos, mas do discernimento das circunstâncias singulares da ação. No diálogo entre filosofia aristotélica e exegese bíblica, sustenta-se que a parábola configura uma expressão da prudência em ato, na qual a percepção, afeto e ação se articulam de modo indissociável. Evidenciam-se convergências estruturais e tensões conceituais entre a racionalidade aristotélica e a teologia lucana, especialmente no que se refere à ampliação da responsabilidade ética para além dos limites da reciprocidade comunitária. O estudo ressalta a atualidade da ética das virtudes diante das limitações dos modelos normativos baseados estritamente em regras.

Palavras-chave: Aristóteles. Ética das virtudes. Prudência. Bom Samaritano. Alteridade.

Beyond the *polis: phronesis* and *kairos* in the parable of the Good Samaritan

ABSTRACT

This article interprets the parable of the Good Samaritan (Lk 10:25–37) in light of Aristotle's virtue ethics, with emphasis on the notion of *phronēsis* (prudence). Through a hermeneutical approach and conceptual analysis, prudence is examined as a category capable of illuminating the ethical structure of the Lukan narrative, articulating practical deliberation, otherness, and responsibility toward human vulnerability. It is argued that the figure of the Samaritan expresses a situated practical rationality, in which moral decision does not result from the application of abstract universal principles, but from the discernment of the singular circumstances of action. In the dialogue between Aristotelian philosophy and biblical exegesis, the parable is understood as a narrative expression of prudence in act, in which perception, affect, and action are inseparably articulated. Structural convergences and conceptual tensions are identified between Aristotelian rationality and Lukan theology, especially regarding the expansion of ethical responsibility beyond the limits of communal reciprocity. The study highlights the contemporary relevance of virtue ethics in light of the limitations of norm-based ethical models grounded strictly in rules.

Keywords: Aristotle. Virtue ethics. Prudence. Good Samaritan. Alterity.

* Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL/UFRRJ). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: evertonjmj@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8185928313468903. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1976-5754.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

Introdução

A tradição ética ocidental estruturou-se, em grande medida, entre dois polos complementares: de um lado, sistemas normativos fundados em princípios universais; de outro, perspectivas que enfatizam a singularidade das circunstâncias concretas do agir. Nesse cenário, a ética das virtudes destaca-se por conceber a moralidade a partir do caráter do agente e da inteligência prática que orienta suas decisões, oferecendo uma alternativa relevante às limitações dos modelos éticos deontológicos e utilitaristas contemporâneos.

Na filosofia de Aristóteles, essa racionalidade assume a forma da *phrónesis*, entendida como a virtude intelectual responsável por deliberar corretamente sobre o que é bom e conveniente em situações particulares. Diferentemente da ciência (*epistēmē*) ou da técnica (*technē*), a prudência não opera por dedução abstrata, mas pela capacidade de julgar o singular à luz do bem humano, em estreita relação com a experiência prática. Por isso, a ética aristotélica não se organiza em torno de códigos universais abstratos, mas na formação de agentes capazes de discernir adequadamente o que cada situação exige. A prudência, contudo, não deve ser confundida com mera habilidade estratégica (*EN* VI, 12, 1144a 23-25), pois constitui uma disposição racional inseparável da formação ética do caráter (*éthos*) e da *práxis* orientada ao bem humano.

Paralelamente, os relatos evangélicos apresentam formas de ação orientadas pela solicitude e pela misericórdia. A parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) constitui-se como um exemplo paradigmático dessa dinâmica, ao apresentar uma intervenção que brota do encontro com o sofrimento alheio. A pergunta “quem é o meu próximo?” (Lc 10, 29) deixa de buscar uma definição abstrata e passa a problematizar as exigências de conduta.

No Evangelho de Lucas, a parábola insere-se no horizonte teológico do amor ao próximo e da misericórdia, elementos centrais da teologia lucana. A narrativa responde ao diálogo entre Jesus e um intérprete da Lei, deslocando o foco da observância normativa para a prática efetiva da compaixão. Mais do que definir teoricamente quem deve ser considerado próximo, a parábola transforma a questão em uma exigência de responsabilidade diante da vulnerabilidade humana.

A compaixão do samaritano, expressa pelo verbo grego *esplanchnísthē*[1] (Lc 10,33), constitui o elemento central da teologia da misericórdia. O termo, recorrente nos Evangelhos Sinóticos, designa uma profunda comoção interior que se traduz em cuidado efetivo imediato. Nos Sinóticos, esse verbo é frequentemente empregado para descrever a compaixão de Jesus diante do sofrimento humano ou a atitude de personagens que representam a ação misericordiosa de Deus. Sua aplicação ao samaritano confere à narrativa um significado teológico particular, apresentando sua conduta como expressão concreta da misericórdia que caracteriza a *práxis* messiânica (Jeremias, 1980; Bailey, 1995).

Diante disso, o presente artigo propõe uma leitura da parábola do Bom Samaritano à luz da ética das virtudes de Aristóteles, defendendo a hipótese de que tanto a filosofia aristotélica quanto o relato lucano podem ser compreendidos como expressões complementares de uma ética da deliberação situada.

Trata-se de uma leitura hermenêutica que busca identificar convergências estruturais entre a *phrónesis* aristotélica e a dinâmica narrativa da experiência ética em Lucas. O objetivo não é traduzir o texto bíblico em categorias filosóficas, mas explicitar de que modo ambas as tradições articulam discernimento prático, contingência e responsabilidade diante da vulnerabilidade humana.

Para compreender essa proposta interpretativa, torna-se necessário examinar inicialmente a estrutura da racionalidade prática na ética aristotélica, sobretudo a noção de *phrónesis*, que ocupa lugar central na deliberação moral diante da contingência da ação.

1 Aristóteles e a estrutura da racionalidade prática

Na *Ética a Nicômaco* (*EN*), Aristóteles concebe a ética como uma investigação do bem humano compreendido enquanto *télos* (fim) da ação. Esse bem é identificado com a *eudaimonía*, compreendida como “uma atividade da alma conforme a virtude”

[1] O verbo grego *esplanchnísthē* (derivado de *splánchna*, literalmente “entranhas” ou “vísceras”) expressa uma compaixão tão profunda que afeta o íntimo do ser; uma dor visceral diante do sofrimento alheio. No Novo Testamento, esse verbo é empregado diversas vezes para descrever a reação de Jesus diante da miséria humana e, em algumas parábolas, a atitude de personagens que refletem a compaixão divina. Ao aplicá-lo ao samaritano, Lucas indica que sua reação não foi uma simples manifestação de piedade, mas uma profunda comoção interior que o levou imediatamente a cuidar do homem ferido.

(*EN* I, 1098a 16). A vida ética não se reduz à conformidade com normas externas, mas consiste na realização plena das capacidades humanas segundo a razão.

A virtude moral (*aretē*) é definida por Aristóteles como uma disposição adquirida pelo hábito (*héxis*) (EN II, 1103a 15-25), que orienta a escolha correta dos meios em relação ao bem. Ela não é inata nem meramente teórica, mas resulta de um processo de formação do caráter por meio da repetição das ações.

Para Alasdair MacIntyre (2001, p. 343), as virtudes não podem ser compreendidas isoladamente, mas apenas no interior de práticas sociais historicamente constituídas e das narrativas que conferem unidade à vida humana. A excelência moral não se reduz a atos pontuais de conformidade com regras, mas manifesta-se na formação de um caráter estável, capaz de sustentar escolhas coerentes ao longo do tempo.

Um aspecto central dessa concepção consiste na doutrina do meio-termo (*mesótēs*), segundo a qual a virtude consiste em evitar tanto o excesso quanto a deficiência em relação às paixões e às ações (EN II, 1106b 36–1107a 8). Contudo, esse meio-termo não é matemático nem universal em sentido estrito, pois depende das circunstâncias específicas do agir. A compreensão aristotélica da virtude exige, assim, considerar os diferentes modos de racionalidade que orientam a ação, entre os quais a *phrónesis* ocupa lugar central.

Aristóteles distingue diferentes modos de racionalidade, entre os quais se destacam a ciência (*epistēmē*), a técnica (*technē*) e a prudência (*phrónesis*). A prudência constitui a virtude intelectual responsável por deliberar corretamente sobre aquilo que é bom para a vida humana. No Livro VI da *Ética a Nicômaco* (1140b), o Estagirita caracteriza a prudência como uma disposição racional verdadeira, acompanhada de razão prática, concernente ao que é bom e mau para o ser humano.

Sob essa perspectiva, a leitura de Pierre Aubenque (2008) mostra-se particularmente relevante. O autor destaca que a *phrónesis* não é um saber técnico, mas uma forma de discernimento prático orientado pela contingência da *práxis*. Para Aubenque (2008, p. 72), o *phronimos* (o homem prudente) possui a inteligência do *kairós*, isto é, do momento oportuno, sendo capaz de agir justamente onde as leis gerais se mostram insuficientes diante da contingência das circunstâncias humanas. Nesse horizonte, a prudência apresenta-se como uma racionalidade prática situada, cuja realização depende do discernimento das circunstâncias concreta da ação.

À luz dessa concepção, a prudência mostra-se inseparável das virtudes morais, pois orienta sua correta aplicação. Aristóteles reforça essa indissociabilidade ao afirmar que não há prudência sem virtude moral nem virtude moral plena sem prudência (EN VI, 1144b 30–32). Não basta possuir disposições virtuosas; é necessário saber quando, como e em que medida exercê-las. Desse modo, a prudência desempenha uma função orientadora da vida ética.

Nota-se, ainda, que a ética aristotélica enfatiza a dimensão relacional da virtude. O ser humano é compreendido como um animal político (*zōon politikón*), cuja realização depende da vida em comunidade. A amizade (*philía*), nesse contexto, não constitui mero sentimento privado, mas condição estrutural da vida ética e política. A virtude, portanto, realiza-se no interior das relações que estruturam a vida comunitária.

Embora Aristóteles reconheça a relevância ética dos afetos, a compaixão não ocupa, em sua filosofia moral, o mesmo estatuto estruturante que assumirá posteriormente na tradição evangélica. Na ética aristotélica, a prudência permanece vinculada sobretudo ao discernimento racional do bem humano no interior da *pólis* e da vida prática compartilhada.

Observa-se, contudo, uma tensão relevante entre a estrutura ética aristotélica e a narrativa evangélica. Aristóteles não universaliza plenamente a obrigação moral para além das formas de pertencimento político e comunitário da *pólis*. A parábola lucana, ao contrário, radicaliza a responsabilidade ética para além das fronteiras tradicionais de reciprocidade comunitária.

Nessa perspectiva, a ética aristotélica compreende a ação moral como exercício de discernimento prudencial diante da contingência dos acontecimentos. Tal estrutura da racionalidade prática fornece um referencial conceitual fecundo para interpretar a conduta do samaritano, cuja resposta ao sofrimento alheio emerge no interior de uma situação concreta que demanda reconhecimento, julgamento e cuidado.

2 A parábola do Bom Samaritano como narrativa da ação prudencial

O relato lucano do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) apresenta-se como uma perícope paradigmática sobre a ação moral diante da vulnerabilidade humana. Inserida no contexto do Evangelho de Lucas, a narrativa estrutura-se em resposta ao

diálogo entre Jesus e um intérprete da Lei, que pergunta: “Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?” (Lc 10,25). A sequência narrativa revela que a discussão não é meramente jurídica, mas profundamente ética, pois envolve a relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo. O ponto de inflexão do episódio ocorre quando o samaritano, ao contrário dos demais personagens, “viu-o e moveu-se de íntima compaixão” (Lc 10, 33). O “ver”, nesse contexto, não constitui uma percepção neutra, mas uma forma de reconhecimento ético que desencadeia a intervenção prática.

No contexto lucano, a compaixão não se apresenta como afeto privado, mas como categoria teologicamente orientada, associada à lógica da misericórdia divina (Jeremias, 1980). Nesse contexto narrativo, percepção e cuidado constituem um mesmo movimento ético diante do sofrimento alheio.

O contraste do relato é conhecido: o sacerdote e o levita passam pelo outro lado do caminho, enquanto o samaritano intervém. A menção à estrada entre Jerusalém e Jericó, reconhecida por sua periculosidade, reforça o caráter arriscado da intervenção (Bailey, 1995, p. 347). O gesto não se reduz à assistência imediata, mas envolve a interrupção do próprio trajeto em resposta à situação encontrada.

Do ponto de vista exegético, a escolha do samaritano desloca expectativas normativas consolidadas. A oposição entre judeus e samaritanos intensifica o alcance da inversão proposta pela narrativa: a ética não se organiza a partir do pertencimento identitário, mas a partir da resposta à vulnerabilidade do outro.

A narrativa estrutura, assim, um contraste entre dois regimes de ação. De um lado, o sacerdote e o levita operam sob mediações institucionais que neutralizam o encontro com a vulnerabilidade. De outro, o samaritano responde diretamente ao que se impõe na situação.

A categoria de *kairós* emerge aqui em estreita articulação com a *phrónesis*. O sacerdote e o levita orientam-se pela lógica do *chrónos* – o tempo sequencial das obrigações institucionais e dos deveres previamente definidos. O samaritano, ao contrário, responde segundo a lógica do *kairós*, isto é, a capacidade de reconhecer, na singularidade da situação, uma exigência ética que se impõe como urgência prática. O discernimento prudencial se manifesta precisamente nessa apreensão do momento oportuno em que a ação se torna inadiável.

É nesse ponto que a aproximação com Aristóteles se mostra hermeneuticamente fecunda. A ação do samaritano pode ser interpretada

analogicamente como expressão de uma racionalidade prática próxima da *phrónesis*, sem que isso implique identidade conceitual ou continuidade sistemática entre os dois horizontes.

Em Aristóteles, a prudência designa a capacidade de apreender o que cada situação exige no interior da contingência da ação, não como simples reconhecimento intuitivo do particular, mas como exercício de deliberação racional orientada à escolha. A decisão ética emerge do juízo prudencial sobre o particular, no qual o universal não opera como regra fixa, mas é reinterpretado à luz das circunstâncias concretas. Trata-se, portanto, de uma racionalidade prática em que o universal não antecede de modo rígido a ação, mas se atualiza no próprio exercício deliberativo, orientado pelas exigências singulares do agir, sem que isso implique equivalência estrutural entre os dois modelos éticos. A prudência pode ser compreendida como a inteligência do tempo oportuno da ação (*kairós*), isto é, a capacidade de reconhecer, no interior da contingência, o momento em que a deliberação se converte em resposta efetiva à situação.

A crítica implícita ao sacerdote e ao levita não recai sobre intenções, mas sobre formas de mediação que impedem a ação. O bloqueio não é psicológico, mas estrutural. Sob essa perspectiva, o texto aproxima-se de uma concepção de prudência como abertura ao particular, em que a qualidade da conduta depende da capacidade de responder ao que se apresenta na experiência concreta.

A figura do samaritano, portanto, não se reduz a um exemplo isolado de bondade, mas configura uma forma de racionalidade prática encarnada, na qual a deliberação não se separa da resposta imediata à vulnerabilidade do outro.

A parábola introduz ainda uma mudança significativa na própria pergunta inicial. A questão “quem é o meu próximo?” pressupõe a delimitação prévia de um círculo de responsabilidade. A resposta narrativa inverte essa lógica: não se trata de identificar previamente o próximo, mas de constituí-lo na própria ação ética. Jesus não responde oferecendo uma definição abstrata do próximo, mas narrando uma prática de proximidade. O próximo deixa de ser definido por pertencimento prévio e passa a constituir-se na própria dinâmica do cuidado relacional.

Sob essa perspectiva, a parábola pode ser lida como uma expressão narrativa da racionalidade prudencial, na qual percepção, discernimento e ação se articulam em resposta à vulnerabilidade humana. Essa configuração evidencia importantes

afinidades estruturais entre a *phrónesis* aristotélica e a dinâmica ética do relato lucano, preparando o terreno para examinar, de modo mais preciso, suas convergências e tensões.

3 Convergências entre prudência, compaixão e ação situada

A leitura da parábola do Bom Samaritano à luz da ética aristotélica permite identificar convergências estruturais entre a racionalidade prática descrita por Aristóteles e a dinâmica da ação moral apresentada no episódio lucano. Essas aproximações não devem ser entendidas como equivalência conceitual direta, mas como correspondências analógicas entre dois modos distintos de compreender a experiência ética e sua realização concreta na ação.

A primeira aproximação estrutural diz respeito à centralidade da deliberação prática. Tanto na ética aristotélica quanto no relato lucano, o agir virtuoso exige discernimento diante das circunstâncias particulares. Em Aristóteles, essa dimensão é expressa pela *phrónesis*, virtude intelectual responsável por deliberar corretamente sobre o que é bom em uma situação determinada. No episódio, tal discernimento manifesta-se na resposta imediata ao sofrimento do homem ferido, expressa no movimento de compaixão que antecede a ação.

Um segundo ponto de contato refere-se à compreensão da virtude como disposição para o bem. Na filosofia do Estagirita, a excelência moral (*aretē*) não constitui um ato isolado, mas uma disposição estável adquirida pelo hábito (*héxis*), que orienta o agente a agir de forma correta em diferentes contextos. O samaritano, por sua vez, não realiza apenas um gesto pontual de solidariedade, mas manifesta uma postura estável de cuidado que envolve tempo, recursos e responsabilidade efetiva.

Essa perspectiva permite interpretar a conduta do samaritano não como simples impulso emocional, mas como manifestação de um caráter já orientado para o cuidado do outro e para a solicitude. O texto evidencia uma articulação harmoniosa entre o *lógos* e o *páthos*: a compaixão (*esplanchnísthē*) não opera como uma pulsão irracional que cega o agente, mas como o próprio motor afetivo que desencadeia uma racionalidade minuciosa. O samaritano delibera acerca dos meios mais eficazes na contingência da emergência: derrama óleo e vinho sobre as feridas, faz curativos,

transporta a vítima em sua própria montaria, conduz a uma hospedaria e assume os custos financeiros do restabelecimento. Há, portanto, uma inteligência prática que racionaliza o afeto em favor do cuidado efetivo.

Nessa direção, Martha Nussbaum (2009) argumenta que as emoções possuem dimensão cognitiva e avaliativa, uma vez que expressam modos de perceber aquilo que afeta significativamente a vida humana. Em diálogo com a tradição aristotélica, a autora sustenta que a vulnerabilidade constitui elemento central da experiência moral, de modo que a compaixão não deve ser compreendida como oposição à racionalidade, mas como uma forma de percepção ética da fragilidade humana. Tal perspectiva permite compreender a intervenção do samaritano como uma resposta eticamente deliberada e discernida ao sofrimento do outro, tratando-se de uma convergência estrutural no nível da racionalidade prática situada.

Um terceiro eixo de aproximação refere-se ao processo prudencial que orienta a conduta. Na tradição aristotélica, a deliberação (*bouleusis*) refere-se aos meios para alcançar fins possíveis, não incidindo sobre os fins em si mesmos, mas sobre aquilo que depende da ação humana (EN III, 1112b–1113a). Essa deliberação não é puramente lógica, mas envolve experiência, percepção moral e discernimento. No episódio lucano, a decisão imediata de agir evidencia a perfeita unidade entre a leitura ética do real e a intervenção prática.

Apesar dessas convergências estruturais, subsistem diferenças fundamentais entre os dois horizontes éticos, especialmente no que se refere ao alcance da alteridade e ao fundamento da responsabilidade moral. Tais tensões tornam necessário examinar mais detidamente os limites dessa aproximação hermenêutica.

4 Tensões interpretativas e limites da aproximação hermenêutica

Embora a leitura da parábola do Bom Samaritano à luz da ética aristotélica permita identificar convergências estruturais importantes, permanecem tensões conceituais relevantes entre os dois horizontes. Essas divergências não decorrem apenas de diferenças terminológicas, mas de distinções mais profundas quanto ao fundamento da interpelação ética, ao estatuto da alteridade e ao *télos* da ação moral. Evitar uma assimilação direta entre Aristóteles e a tradição evangélica é, portanto, condição necessária para preservar a especificidade de cada perspectiva.

Um primeiro limite diz respeito à diferença entre os fundamentos antropológicos das duas perspectivas. Em Aristóteles, a vida ética está intrinsecamente vinculada à realização do ser humano como animal político (*zōon politikón*), cuja perfeição se dá no interior da *pólis*. A virtude é, nesse sentido, inseparável da vida comunitária estruturada, e sua realização plena depende de relações estáveis de reciprocidade, como aquelas expressas na amizade (*philía*). Na parábola do Bom Samaritano, porém, a ação emerge precisamente para além das fronteiras tradicionais de pertencimento e reciprocidade. O viajante age em favor de um desconhecido, sem garantia de retorno ou reconhecimento. Enquanto, na *philía* aristotélica, o amigo é frequentemente descrito como um "outro eu" (*EN* IX, 1166a), na narrativa evangélica o próximo manifesta-se justamente na figura do estranho vulnerável que interpela eticamente o sujeito em razão de sua mera fragilidade.

Essa ampliação da responsabilidade ética para além da reciprocidade pode ser articulada com a reflexão de Paul Ricoeur (2014), em *O si-mesmo como um outro*, especialmente na noção de "solicitude". Ricoeur compreende a solicitude como dimensão ética que permite reconhecer o outro em sua vulnerabilidade concreta. A parábola pode ser interpretada como expressão narrativa de uma ética na qual o cuidado não depende da reciprocidade e assume a forma da gratuidade, manifestando-se justamente diante daquele que permanece fora dos vínculos habituais de identidade.

Um segundo ponto de tensão refere-se ao alcance do conceito de *bem* e ao *télos* da ação. Em Aristóteles, o bem humano (*agathón*) está relacionado à realização das capacidades racionais, culminando na *eudaimonía* como forma de vida bem-sucedida. O texto lucano, entretanto, introduz uma inflexão significativa nesse horizonte: na ética aristotélica, a virtude permanece orientada ao florescimento do agente, ao passo que a parábola enfatiza a disposição para interromper o próprio percurso em favor do cuidado do outro vulnerável. O centro da ação desloca-se da autorrealização do sujeito moral para a resposta ao sofrimento do outro, mesmo sem expectativa de reciprocidade. A narrativa lucana introduz, assim, uma ética marcada por uma reconfiguração da centralização do sujeito moral, na qual o agir correto se orienta pela primazia do apelo ético diante da fragilidade alheia.

Além disso, a compreensão aristotélica da virtude como disposição adquirida pelo hábito (*héxis*) pressupõe um processo relativamente estável de formação do

caráter. A ação virtuosa é, em grande medida, expressão de um *éthos* consolidado. Na parábola, embora o comportamento do samaritano possa ser interpretado como manifestação de uma disposição moral estável, a narrativa enfatiza sobretudo a urgência do encontro singular e a exigência imediata de resposta ao sofrimento. O acontecimento da violência interrompe o curso ordinário da ação; o texto desloca o foco da formação gradual do caráter para a capacidade de reconhecer, no instante singular e crítico – o *kairós* – a exigência moral que emerge da vulnerabilidade do outro.

Outro aspecto relevante refere-se ao estatuto da universalidade moral. A ética aristotélica está fortemente vinculada à estrutura da *pólis* grega, e sua universalidade permanece mediada por uma concepção teleológica da natureza humana. A parábola, por sua vez, desloca a responsabilidade moral para além das delimitações políticas, culturais e religiosas tradicionais. O "próximo" deixa de ser definido prioritariamente pelo pertencimento comunitário e passa a emergir da própria situação. Esse deslocamento introduz uma forma de universalização prática que ultrapassa os limites da cidade grega sem eliminar, contudo, a mediação concreta das relações humanas. A escolha do samaritano como modelo ético – figura que ocupava uma posição de profunda alteridade religiosa e social no contexto judaico da época – rompe as fronteiras simbólicas entre pureza e impureza, pertencimento e exclusão, fazendo da alteridade não um obstáculo, mas o próprio lugar a partir do qual a exigência ética se constitui.

Essa abertura pode ser articulada com a ética da alteridade de Emmanuel Levinas (2008, p. 183), para quem o encontro com o outro vulnerável constitui uma instância originária da experiência moral, sem que isso implique identificação entre os dois regimes discursivos. O rosto do outro ferido rompe qualquer fechamento identitário e manifesta uma exigência que precede normas, instituições ou pactos sociais. A narrativa lucana radicaliza justamente o ponto em que a ética aristotélica encontra um ponto de tensão interpretativa, a saber, a extensão do imperativo moral para além de qualquer reciprocidade política ou comunitária da *philía*.

Por fim, cabe considerar o estatuto da normatividade. Em Aristóteles, a ética é uma investigação filosófica que orienta a vida boa a partir da razão prática. Na tradição evangélica, entretanto, a parábola possui um caráter performativo e interpelativo, convocando o ouvinte não apenas à compreensão racional, mas à transformação

efetiva da prática ("*Vai e faze tu o mesmo*" – Lc 10,37). Essa dimensão de interpelação direta confere ao texto bíblico uma força normativa que desafia e reconfigura a estrutura da análise filosófica tradicional.

Apesar dessas tensões, o diálogo entre Aristóteles e a parábola do Bom Samaritano permanece filosoficamente e hermeneuticamente fecundo. As diferenças entre ambos não anulam suas aproximações estruturais, mas revelam distintos modos de compreender a racionalidade moral, a resposta ao outro e a relação com a alteridade. A ética aristotélica oferece instrumentos conceituais fundamentais para compreender a estrutura da deliberação prática, enquanto o texto lucano amplia esse horizonte ao radicalizar a dimensão da alteridade, da compaixão e da responsabilidade efetiva diante do sofrimento humano. Aristóteles fornece o arcabouço descritivo da inteligência prudencial; a narrativa evangélica reinterpreta, em outro horizonte semântico e normativo, a estrutura da ação situada diante da vulnerabilidade.

Considerações Finais

O presente artigo buscou interpretar a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) à luz da ética das virtudes de Aristóteles, com ênfase na noção de *phrónesis*. A análise demonstrou que a conduta descrita no relato evangélico pode ser compreendida como expressão de uma racionalidade prática situada, na qual o discernimento das circunstâncias concretas desempenha papel central na determinação do agir correto.

Ao longo do estudo, mostrou-se que a filosofia aristotélica oferece um arcabouço conceitual fecundo para a compreensão da ação moral. A virtude, entendida como disposição adquirida pelo hábito, e a prudência, concebida como capacidade de deliberar corretamente sobre o particular, permitem interpretar a atitude do samaritano não como mero gesto espontâneo, mas como manifestação de uma racionalidade prática orientada pelo bem humano concreto, na qual percepção moral, afeto e decisão se articulam de modo intrínseco.

Desse modo, a figura do samaritano lança luz sobre um discernimento que opera sob a dupla vigência da *phrónesis* e do *kairós*. Sua excelência não reside na

adesão formal a preceitos abstratos, mas na sua capacidade de reconhecer o instante da vulnerabilidade, convertendo a urgência temporal em espaço de cuidado.

O estudo evidencia, ademais, que a narrativa evangélica não se limita a ilustrar categorias aristotélicas, mas introduz deslocamentos significativos no horizonte da ética clássica. Em particular, a ampliação do conceito de "próximo" para além de vínculos comunitários prévios aponta para uma universalização prática da responsabilidade ética diante do outro. Diversamente da ética aristotélica, que pensa a realização moral prioritariamente no interior da comunidade de iguais, o texto lucano desloca a ação ética para o encontro assimétrico com o estranho vulnerável, relativizando a centralidade da reciprocidade própria da *philía*.

A análise desenvolvida permite compreender Aristóteles e a tradição cristã como expressões distintas, embora capazes de estabelecer um diálogo produtivo em torno de uma ética da ação situada e deliberativa. Aristóteles fornece os fundamentos conceituais da racionalidade prática por meio da noção de prudência; já a narrativa evangélica expande essa compreensão ao situar o agir ético diante da vulnerabilidade concreta do outro, deslocando a deliberação para o encontro ético com a alteridade concreta.

As tensões identificadas entre ambos os horizontes éticos, especialmente no que se refere à reciprocidade, à teleologia da vida boa e ao alcance da universalidade moral, não anulam suas convergências, mas revelam modos distintos de compreender a racionalidade ética e a responsabilidade diante do outro, sem eliminar a possibilidade de diálogo conceitual entre eles.

Por fim, a parábola do Bom Samaritano permite compreender que a prudência não consiste apenas em deliberar corretamente sobre o agir, mas em reconhecer, no sofrimento concreto do outro, a exigência ética que convoca imediatamente à ação. A *phrónesis* aristotélica encontra, assim, na compaixão evangélica, não sua negação, mas sua reconfiguração hermenêutica na lógica da alteridade e do momento oportuno da ação.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BAILEY, Kenneth E. **As parábolas de Lucas**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude:** um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade:** fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um outro.** Tradução de Lucy Moreira Cesar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

Recebido: 30/05/2026
Aprovado: 01/09/2026

Razão e vontade na doutrina do livre-arbítrio em Orígenes

Rodiny Santos Berçot Junior*

RESUMEN

A doutrina do livre-arbítrio ocupa um lugar central na antropologia teológica de Orígenes. Situado no contexto das controvérsias com correntes gnósticas dos séculos II e III, o autor alexandrino desenvolve uma reflexão sobre a liberdade humana que visa salvaguardar simultaneamente a justiça divina e a responsabilidade moral das criaturas racionais. Este artigo examina a relação entre razão e vontade na concepção origeniana de liberdade, com especial atenção à distinção entre atividade cognitiva e atividade volitiva do princípio racional (*hegemonikon*). A partir da análise de passagens do *De Principiis* e de outros escritos do autor, argumenta-se que, para Orígenes, a liberdade não consiste apenas na capacidade de discernir entre o bem e o mal, mas sobretudo na possibilidade de orientar a ação mediante um ato voluntário de adesão ou recusa. Tal distinção permite explicar simultaneamente a possibilidade do pecado, a conversão moral e a diversidade das condições humanas sem recorrer a formas de determinismo natural. Defende-se, por fim, que a doutrina origeniana do livre-arbítrio constitui um elemento fundamental de sua resposta teológica ao problema da origem do mal e à crítica gnóstica da justiça divina.

Palabras-clave: Orígenes. Livre-arbítrio. Vontade. Razão. Gnosticismo.

Reason and will in the doctrine of free will in Origen

ABSTRACT

The doctrine of free will occupies a central place in Origen's theological anthropology. Situated within the context of the controversies with Gnostic movements of the second and third centuries, the Alexandrian author develops a reflection on human freedom aimed at safeguarding both divine justice and the moral responsibility of rational creatures. This article examines the relationship between reason and will in Origen's conception of freedom, with particular attention to the distinction between the cognitive and the volitional activities of the rational principle (*hegemonikon*). Through an analysis of passages from *De Principiis* and other writings of the author, it is argued that, for Origen, freedom does not consist merely in the capacity to discern between good and evil, but above all in the possibility of directing action through a voluntary act of assent or refusal. Such a distinction makes it possible to explain simultaneously the possibility of sin, moral conversion, and the diversity of human conditions without resorting to forms of natural determinism. Finally, the article argues that Origen's doctrine of free will constitutes a fundamental element of his theological response to the problem of the origin of evil and to the Gnostic critique of divine justice.

Keywords: Origen. Free will. Will. Reason. Gnosticism.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Especialização em História Antiga e Medieval em andamento (FSB-RJ). Graduado em Filosofia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Graduando em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: bercotjr96@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6462857560510245. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8460-4458.

Introdução

A doutrina do livre-arbítrio constitui um tema absolutamente central no pensamento de Orígenes. Pode-se dizer que ela representa um dos pilares que sustentam todo o edifício de sua reflexão teológica, pois, sem a consideração desse problema, seria impossível compreender a peculiaridade de algumas de suas convicções mais ousadas e controversas, como, por exemplo, a teoria da preexistência das almas[1].

A importância que a liberdade da vontade assume na perspectiva de Orígenes manifesta-se, em primeiro lugar, pelo fato de que, em torno dela, convergem múltiplos problemas e questões profundamente interligados. A partir desse tema articulam-se a reflexão antropológica e soteriológica, a concepção de Deus e de seu projeto salvífico para a humanidade, bem como as questões relacionadas à teodiceia e à cosmologia. Para Henri Crouzel (1985), a liberdade das criaturas racionais é a condição mesma da justiça divina. Sem a liberdade, a diversidade das condições do mundo não poderia ser conciliada com a bondade do Criador. Todos esses aspectos se desenvolvem no contexto dos intensos debates e controvérsias que Orígenes travou com determinadas correntes gnósticas.

Se, por um lado, Orígenes se vê levado a propor uma interpretação distinta de algumas passagens bíblicas que parecem colocar dificuldades para a afirmação dessa doutrina, como ocorre, por exemplo, nos textos do Êxodo que tratam do endurecimento do coração do faraó (cf. Ex 8,32; 9,34-35), por outro lado, o alexandrino também herda uma longa tradição de debates filosóficos provenientes das escolas antigas. O principal ponto de referência para a exposição de sua doutrina encontra-se no tratado sobre o livre-arbítrio presente no *De principiis* III,1, que constitui o testemunho mais sistemático da reflexão origeniana sobre o tema e que será fundamental para este estudo. No entanto, sua concepção pode ser esclarecida também a partir de outros escritos nos quais o autor aborda a questão de modo

[1] A doutrina da preexistência das almas ocupa um lugar importante na especulação teológica de Orígenes. Segundo essa hipótese, as criaturas racionais teriam sido criadas originalmente por Deus em estado de igualdade e proximidade com o Bem. A diversidade das condições observadas no mundo, incluindo a incorporação das almas em corpos distintos, seria consequência do uso diferente da liberdade por parte dessas criaturas no estado anterior à vida corporal. Tal teoria é apresentada sobretudo como uma hipótese destinada a salvaguardar simultaneamente a justiça divina e a liberdade das criaturas racionais, explicando assim as desigualdades presentes na ordem do mundo (Cf. Orígenes, *De Principiis*, II,9,6; I,6,2–3).

indireto, entre os quais se destacam os capítulos 21–27 da *Filocalia*, o *Comentário aos Romanos* (1,1–4), o *Comentário ao Gênesis* (3,1–11; 14–21) e o *De oratione* (6,1–5), além de diversas passagens dispersas ao longo de sua obra.

A atividade racional e o julgamento das representações

A questão da tripartição das inteligências representa, para Orígenes, um verdadeiro problema de teodiceia. Grande parte de sua reflexão desenvolve-se no contexto das polêmicas e disputas teológicas travadas com determinados grupos cristãos conhecidos como gnósticos, especialmente os valentinianos e os marcionitas. As referências críticas a essas doutrinas atravessam, portanto, várias de suas obras principais. Segundo algumas concepções gnósticas, o chamado homem gnóstico estaria destinado à salvação em virtude de sua própria constituição ontológica, uma vez que em sua natureza residiria a possibilidade — ou mesmo a necessidade — de alcançar a redenção por meio da posse da verdadeira gnose. O homem material, por sua vez, estaria naturalmente destinado à morte.

Para Orígenes, entretanto, a ideia de que Deus poderia ter criado seres humanos destinados, por natureza, ao mal e, consequentemente, à morte e à destruição completa é absolutamente inaceitável. Nada pode ser considerado estranho ao propósito da criação divina. Mesmo os homens maus permanecem inseridos nesse desígnio, não apenas enquanto criaturas, mas também enquanto seres criados à imagem do Criador. Para Henri Crouzel, a diversidade das condições das criaturas racionais não provém de diferenças de natureza, mas do uso diferente que cada uma faz de sua liberdade (1985). Por essa razão, não podem ser considerados intrinsecamente maus.

Na concepção dos basilidianos, o destino das naturezas humanas corresponderia de forma diferenciada. Os homens espirituais, dotados de uma substância mais divina, teriam decaído no mundo; após serem purificados, abandonariam o corpo material destinado à corrupção e voltariam a entrar no mundo divino de onde eram originários, independentemente de seus méritos ou deméritos.

O homem material, por sua vez, seria desprovido de qualquer elemento de caráter divino e estaria destinado à destruição completa, juntamente com o corpo, independentemente de seus méritos ou deméritos. Os homens psíquicos, por outro

lado, seriam dotados de um elemento divino de segunda ordem, isto é, da mesma natureza do deus inferior associado ao Deus do Antigo Testamento, e também possuiriam livre-arbítrio. Dessa forma, alcançariam a salvação ou a perdição final como resultado de seus méritos ou deméritos.

Além disso, sustentavam a ideia de que o mundo não teria sido criado pelo Deus supremo, mas por um deus inferior, identificado com o Deus do Antigo Testamento. Essa doutrina gnóstica representava, portanto, uma forma de predestinacionismo pessimista, que foi duramente combatida por Orígenes em *Commentarii in Romanos* V, 1. Como destaca Alain Le Boulluec, a polêmica antignóstica de Orígenes visa preservar a responsabilidade moral contra toda forma de determinismo natural (1985, p. 311).

Orígenes encontra-se condicionado pelas exigências dessa polêmica, uma vez que os argumentos gnósticos implicavam a ausência de justiça em Deus. Por essa razão, o teólogo alexandrino orienta sua reflexão para propor uma doutrina acerca da origem do homem e do mundo que pudesse contrastar satisfatoriamente com a doutrina gnóstica, salvaguardando, assim, o postulado fundamental da justiça divina.

Em outras palavras, para Orígenes, as diferenças profundas que se reconhecem entre os homens não podem derivar da vontade cega de um Deus injusto; ao contrário, devem ser explicadas precisamente como consequência de um ato de justiça de Deus.

Cumpre ressaltar que Orígenes se situava em um momento particularmente delicado, no qual ainda não havia, no interior do cristianismo, uma doutrina plenamente definida acerca da origem da alma e da soteriologia. O mestre alexandrino, a fim de esclarecer essa questão no contexto da polêmica em curso, recorre à tradição da doutrina platônica, amplamente difundida nos ambientes acadêmicos da época. Segundo essa tradição, cada alma preexistiria antes de sua união com o corpo, ao qual seria vinculada em determinado momento e do qual estaria destinada a separar-se posteriormente.

A potência racional do homem, manifestação de sua participação constitutiva no Deus-Logos, desempenha, para Orígenes, um duplo papel: por um lado, julga as representações; por outro, constitui a fonte dos impulsos humanos para a ação. Nos termos do autor:

> O animal racional, além da natureza imaginativa, possui a razão que julga as representações, recusa umas e aceita outras, para que o ser vivo se conduza de acordo com elas. É por isso, porque a razão possui na sua natureza os meios de ver o bem e o mal, que nós utilizamos para ver o bem e o mal e assim escolher o bem e recusar o mal, que somos dignos de louvor se praticamos o bem, e dignos de reprovação, no caso contrário. [...] Quanto a julgar se se deve servir desta ou daquela maneira daquilo que foi produzido, isso é obra somente da razão que está em nós e que, a partir dessas ocasiões, fortifica em nós os impulsos que nos arrastam para o bem e o conveniente, ou, ao contrário, nos afastam dele (*Princ.* III,1,3-4).

Assim, enquanto nos animais, como vimos anteriormente, os impulsos são movidos pela imaginação, nos homens eles são orientados pelo poder racional. No entanto, parece que Orígenes identifica, nesses dois papéis do poder racional, duas atividades racionais distintas, expressas pelos termos νοῦς e ἡγεμονικόν, ambos mencionados em *De principiis* III, 1, 3. O interesse do autor orienta-se sobretudo para a atividade "crítica" do ἡγεμονικόν, entendido como a faculdade racional que julga as representações. No parágrafo seguinte, contudo, sua atenção volta-se mais diretamente para a atividade "volitiva" desse princípio hegemônico.

> Se alguém pretender que o estímulo exterior é tal que é impossível enfrentá-lo, quando ele se produz desse modo, ele que reflita nas suas próprias paixões e nos seus movimentos para ver se não se produz aí um consentimento, um assentimento, uma inclinação da inteligência para tal atitude por causa da força dos argumentos [..]. Aquele que está mais preparado e exercitado procede de modo diferente: quando sobrevêm essas excitações e provocações, a razão, fortificada e formada no exercício e na meditação, tendo chegado pela instrução à firmeza na sua caminhada pelo bem, ou pelo menos próxima de lá chegar, afasta as excitações e enfraquece os desejos (*Princ.* III,1,4).

Dada a distinção entre o julgamento das representações e a atividade volitiva, pode-se argumentar que Orígenes identifica no livre-arbítrio do homem a capacidade racional de querer agir livremente, seja de modo virtuoso, seja de modo vicioso.

A capacidade intelectual do homem de distinguir as representações boas das más baseia-se na faculdade natural de seu *logos*, que atua em seu *hegemonikon* como um guia espiritual, orientando-o a realizar boas ações e impedindo-o de praticar as más. Desse modo, quando evita as más ações e realiza as boas, o homem torna-se digno de elogio não apenas por ter reconhecido a bondade de uma representação, mas sobretudo pela realização efetiva de uma ação virtuosa.

O livre-arbítrio é, em suma, mais uma questão da resposta volitiva que se dá aos estímulos representativos do que da simples faculdade de distinguir o mérito

específico de cada um deles. O conhecimento do bem não obriga, segundo o autor, à sua realização, e o homem não seria digno de elogio se a prática do bem lhe fosse imposta por pura necessidade. Como observa Mark Edwards, o conhecimento do bem não implica sua realização, permanecendo distintas a apreensão racional e a decisão moral (Edwards, 2002, p. 88).

Ao contrário dos estoicos, para os quais o elogio ou a censura dizem respeito principalmente à boa ou má qualidade da ação moral, para Orígenes, o elogio ou a censura visam honrar ou condenar, sobretudo, a liberdade do agente que realiza a ação, mais do que a qualidade da própria ação. De modo que:

> É por isso, diz, que "aquele que ouve as minhas palavras e as observa será comparado a um homem sensato que construiu a sua casa sobre a pedra [...]. Aquele que escuta, mas não cumpre, é semelhante a um louco que construiu a sua casa na areia" (Mt 7,24- 26). Quando diz aos que estão sentados à sua direita: "vinde a mim, benditos de meu Pai [...] porque eu tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber" (Mt 25,34-35), ele lhes dá claramente estas promessas como se eles fossem a causa desses louvores, e, ao contrário, os outros são reprovados pela sua falta, quando diz: "Ide, malditos, para o fogo eterno" (Mt 25,41) (*Princ.* III,1,6).

Assim, o louvor explica-se pelo próprio fato de o homem preferir a realização do bem, ainda que a prática do mal lhe fosse perfeitamente possível; de modo inverso, a culpa decorre da escolha pelo mal quando a realização do bem também estava ao seu alcance.

A causa decisiva do pecado, portanto, não reside nem no estímulo externo nem no poder irracional de um desejo psíquico, mas na aprovação do *hegemonikon* humano, isto é, em sua disposição — como afirmavam os estoicos — de ceder livremente ao estímulo e, assim, consumar o pecado. Essa compreensão permite reconhecer, no desejo de pecar, não uma fonte autônoma de impulsos irracionais, como sustentava Platão, mas antes o exercício do livre-arbítrio do *hegemonikon* orientado para a realização do mal, isto é, a manifestação de uma vontade pervertida (Princ. pref. § 5).

A relação estreita entre livre-arbítrio e "vontade", termo aqui utilizado como equivalente ao impulso estoico, aparece já no prefácio do *De principiis*. Nesse contexto, Orígenes recorda a pregação eclesiástica segundo a qual "toda alma racional é dotada de livre-arbítrio e vontade", enfatizando que esse livre-arbítrio diz respeito sobretudo à capacidade da alma racional de agir bem ou mal, mais do que

simplesmente à faculdade de distinguir entre o bem e o mal (Princ. III,1,5). É verdade, contudo, que a liberdade humana para o bem ou para o mal frequentemente supõe, como já vimos, a distinção intelectual entre ambos. Ainda assim, tal distinção não obriga necessariamente à realização de um ou de outro, pois a atividade volitiva do princípio hegemônico continua a exercer sua função — como veremos adiante — mesmo quando o homem se encontra em estado de pecado.

Nessa perspectiva, para Orígenes, a prova do livre-arbítrio manifesta-se tanto na possibilidade de conversão dos homens intemperantes quanto na possibilidade de corrupção moral daqueles que anteriormente viviam de modo equilibrado. A conversão dos ímpios, assim como a perversão dos homens moderados, não se deve, segundo o autor, nem a estímulos externos (HGn. XVI,2,2–5) nem a impulsos internos independentes da vontade, mas ao próprio impulso volitivo que está na origem da mudança de comportamento.

A razão humana, enquanto guia espiritual, permite ao homem distinguir o bem do mal e, assim, evitar o pecado (Princ. III,1,5). Todavia, mesmo possuindo conhecimento do bem, o homem pode praticar o mal. Tal fato não decorre de ignorância — como sustentava a tradição socrática — nem de uma enfermidade do princípio hegemônico, como sugeria a tradição estoica. Para Orígenes, a vontade orientada para o bem ou para o mal constitui uma instância distinta do conhecimento desses dois polos, ainda que se suponha que tal conhecimento já tenha sido adquirido. O fato de a vontade dirigir-se ao mal apesar do conhecimento do bem revela o esforço de Orígenes em afirmar a autonomia da atividade volitiva do *hegemonikon*, claramente distinta de sua função cognitiva. Em outras palavras, o livre-arbítrio consiste precisamente na capacidade de o homem praticar o mal mesmo sabendo, em maior ou menor grau, que suas ações não correspondem à prática do bem (Princ. III,1,2).

Orígenes relaciona ainda o livre-arbítrio dos seres racionais ao fato de terem sido criados *ex nihilo*. No Tratado II,9,2 afirma-se que os seres racionais estão sujeitos à mudança precisamente porque não existiam antes da criação. A passagem da inexistência para a existência parece marcar profundamente sua constituição. Essa disposição para a mutabilidade não é eliminada pelo fato de que Deus os concebeu previamente em seu Filho, entendido como Sabedoria (Princ. I,4,3–5). Ainda assim,

Orígenes considera que o simples fato de terem sido criados *ex nihilo* não basta para explicar plenamente essa propensão à mudança.

Ele acrescenta que tal instabilidade poderia ter sido mitigada caso Deus tivesse decidido criar os seres racionais totalmente perfeitos ou destinados a desaparecer completamente. Entretanto, Deus quis que permanecessem expostos à mudança, a fim de que pudessem conservar-se livremente no estado de santidade primitiva com que foram dotados no momento da criação.

A προαίρεσις dos seres que não são absolutamente perfeitos encontra-se, portanto, sujeita à mudança. Contudo, Orígenes não interpreta a temporalidade inerente ao estado ainda incompleto dos seres racionais como uma condenação a uma nostalgia permanente e incurável da eternidade perdida. Ao contrário, vê nessa condição uma possibilidade oferecida aos seres racionais de ultrapassar seu estado inicial por meio do movimento e da transformação. Deus teria querido introduzir os seres humanos na eternidade por meio do tempo; em outras palavras, a eternidade não corresponde ao estado originário, mas sobretudo ao fim prometido.

Nesse sentido, a criação primitiva dos seres racionais deve ser compreendida como uma das primeiras etapas da providência divina, cuja obra somente alcançará sua plenitude no estado futuro de assimilação a Deus. A afirmação de Orígenes acerca da imperfeição original dos seres racionais revela, portanto, a convicção profunda de que a obra da criação ainda não se encontra plenamente concluída.

Com base nesses pressupostos, Orígenes desenvolve uma doutrina complexa que ele próprio apresenta mais como uma hipótese teológica do que como uma solução definitiva. O autor demonstra plena consciência dos problemas envolvidos em tal proposta, bem como do fato de que ela não pode apoiar-se diretamente em passagens bíblicas explícitas, devendo recorrer, em grande medida, à força da argumentação racional.

O exercício do livre arbítrio antes e depois da queda

Tanto para Plotino quanto para Orígenes, a confrontação com o mito gnóstico coloca o problema da responsabilidade pelo mal — seja atribuída a Deus, seja ao princípio divino — ainda que em contextos conceituais distintos. Plotino compreende que a condenação gnóstica do mundo sensível implica, em última instância, uma

condenação ainda mais radical: a do próprio princípio divino, o Uno, de quem procede o universo sensível. Sua resposta consiste, portanto, em afirmar a bondade e a beleza do cosmos sensível, sustentando que sua produção decorre de um processo necessário de emanação e não de uma queda ou degradação. O mundo sensível permanece, assim, ligado ao mundo inteligível como uma imagem bela que reflete o seu modelo (En. VI 9 [8], 29–33).

Para Orígenes, por sua vez, o ponto decisivo da controvérsia encontra-se na doutrina gnóstica da tripartição das naturezas humanas. Segundo sua concepção de liberdade, admitir a existência de uma natureza intrinsecamente má implicaria atribuir a Deus a responsabilidade por essa condição, já que Ele seria o criador de tais naturezas. A divisão dos homens em pneumáticos, psíquicos e hílicos, proposta por diversos sistemas gnósticos, constituiria, portanto, um ataque direto à doutrina do livre-arbítrio das criaturas racionais. Para o teólogo alexandrino, a afirmação da liberdade humana representa, por assim dizer, o principal argumento antignóstico, capaz de explicar a existência do mal sem comprometer a justiça do Criador.

Como vimos anteriormente, a negligência na contemplação constitui, para Orígenes, a causa da queda das criaturas racionais preexistentes e de sua subsequente incorporação. Para compreender plenamente o alcance dessa afirmação — e, sobretudo, a motivação teórica que a sustenta — é necessário situá-la no interior da controvérsia antignóstica. O entrelaçamento entre a noção de negligência e a definição do mal como não-ser constitui, de fato, a chave para responder à proposta gnóstica e para enfrentar o problema da origem do mal.

No primeiro livro do *De principiis*, ao tratar da natureza das criaturas racionais, Orígenes pergunta se tais criaturas — tanto angélicas quanto humanas — podem ser consideradas boas ou más “por essência” (Princ. I,2,4). O problema é evidente: se se admite que as ordens angélicas são boas em essência, isto é, que possuem por natureza a dignidade e a glória derivadas de sua permanência no bem, então seria igualmente necessário admitir que os demônios — criaturas racionais decaídas — possuem sua maldade por natureza e teriam sido criados para o mal.

O alexandrino percebe claramente o risco dessa posição. Ao remover a responsabilidade moral das criaturas racionais, tal concepção acabaria por atribuir a Deus a própria origem do mal. Com efeito, se uma criatura estivesse inevitavelmente

destinada ao mal em virtude de sua natureza, essa necessidade natural faria recair sobre o ato criador a responsabilidade pelos atos maus praticados pela criatura.

A afirmação da liberdade da vontade como origem última do mal moral coloca, ao contrário, a criatura diante de sua própria responsabilidade, ao mesmo tempo em que exclui qualquer relação causal entre o divino e o mal. Se nenhuma criatura racional pode ser considerada, por natureza, absolutamente imune ao mal, já que a possibilidade de queda decorre da própria mutabilidade inerente aos seres criados, também nenhuma pode ser considerada naturalmente má. Uma vez que a fonte do mal não se encontra na essência das criaturas, mas no exercício da vontade, o mal deve ser compreendido como resultado de um ato livre (Princ. I,3,7).

Encontramos um raciocínio semelhante no terceiro livro do *De principiis*, particularmente na interpretação do versículo bíblico “Endurecerei o coração do faraó” (Ex 4,21; 7,3), passagem que se tornará posteriormente um *topos* central nas controvérsias latinas sobre a predestinação (Princ. III,1,8). Nesse contexto, Orígenes enfrenta diretamente um problema de interpretação das Escrituras. Diz o alexandrino:

> Muitos se impressionam pelo que respeita ao faraó, sobre quem Deus anuncia várias vezes: “Eu vou endurecer o coração do faraó” (Ex 4,21). Se ele foi endurecido por Deus e se peca por causa desse endurecimento, a causa do pecado não está nele, e se for assim o faraó não tem livre-arbítrio. Dirá alguém que, da mesma maneira, aqueles que se perderam não têm livre-arbítrio, e que não é por sua causa que eles se condenam (*Princ.* III,1,17).

Com efeito, se se admitisse que Deus realmente endureceu o coração do faraó, seria necessário concluir que não é o próprio faraó o responsável por seu pecado, mas que Deus seria o agente desse mal. Para Orígenes, entretanto, o endurecimento do coração não deve ser entendido como uma ação divina destinada a conduzir o homem ao mal. Antes, trata-se de uma condição presente no próprio ser humano, pela qual uma mesma ação divina — que é em si mesma única e benigna — pode produzir efeitos distintos conforme a disposição daquele que a recebe: para aqueles que escolhem o mal, essa ação torna-se ocasião de endurecimento; para aqueles que desejam o bem, ela se converte em estímulo à virtude.

O argumento relativo ao endurecimento do coração do faraó aparece, ao menos, dezesseis vezes na literatura origeniana (Allenbach, 1991), o que demonstra a centralidade desse tema em sua reflexão. Teremos ocasião de retornar a essa questão no próximo tópico.

Argumentos semelhantes são apresentados também no *Tratado sobre os Princípios* (Princ. I,8), onde Orígenes se opõe explicitamente à tripartição antropológica das naturezas proposta pelos valentinianos. Do ponto de vista gnóstico, a distinção entre três naturezas — pneumática, psíquica e hílica — bem como a atribuição de diferentes criadores a cada uma delas, procurava explicar a desigualdade de condições e destinos observada entre os homens no mundo sensível. Ao atribuir exclusivamente ao Pai a criação dos pneumáticos, essa doutrina parecia resolver o problema da origem das criaturas que praticam o mal.

Orígenes responde a essa concepção afirmando que a diversidade de condições e posições entre as criaturas racionais não decorre de uma vontade divina que teria criado originalmente tal desigualdade, mas constitui antes a consequência dos diferentes movimentos de aproximação ou afastamento do bem realizados pelas próprias criaturas.

Desse modo, a intervenção divina consiste apenas em ordenar as criaturas em diferentes funções e posições dentro de uma hierarquia, estabelecida segundo os méritos ou faltas de cada uma. Se não existem naturezas constitutivamente incapazes de praticar o bem ou o mal, segue-se que mesmo os poderes malignos e o próprio inimigo não eram originalmente incapazes de fazer o bem; ao contrário, poderiam tê-lo escolhido se assim o quisessem. A atividade maligna de Lúcifer (Clo II, 13,97) não resulta de sua constituição natural, mas de sua livre decisão de mergulhar nas profundezas do mal e de abraçá-lo plenamente, apesar da possibilidade de permanecer no bem (Princ. I,5,3).

Em resposta à hipótese gnóstica, Orígenes afirma de maneira radical a liberdade das criaturas racionais, fazendo da livre escolha de cada uma delas a origem última de seu destino. Somente nesse exercício da liberdade pode situar-se uma explicação plausível para a existência do mal em um mundo criado essencialmente bom por Deus — uma explicação que absolve o Criador de qualquer responsabilidade e coloca a criatura diante da profundidade de sua própria capacidade de autodeterminação.

Nessa liberdade vertiginosa, os poderes do mal são compreendidos como criaturas racionais que se precipitaram de tal modo no mal que experimentam uma espécie de frenesi ou deleite perverso que as prende à condição que elas próprias escolheram. Assim, permanecem fixadas nos graus mais elevados da hierarquia do

mal, até o ponto extremo representado pelo engajamento ativo contra o bem (Princ. III,4,3). Nos poderes malignos ocorre, portanto, uma espécie de transformação quantitativa em qualitativa: um processo pelo qual o aprofundamento progressivo na prática do mal conduz, em última instância, à passagem do simples afastamento do bem para uma ação ativa e consciente contra ele (Princ. I,3,2).

Contudo, não se deve imaginar que as sugestões — boas ou más — que esses poderes dirigem ao coração humano produzam algo além de um movimento inicial ou de um estímulo. Quando um poder maligno nos incita ao mal, permanece sempre a possibilidade de rejeitar tais sugestões, resistir às suas persuasões perversas e evitar qualquer ação verdadeiramente culpável. Do mesmo modo, o homem também pode recusar seguir o convite do poder divino que o chama a agir melhor. Em ambos os casos, portanto, permanece intacto o poder do livre-arbítrio.

O mal como um *não-ser*

Plotino, considerado o grande expoente do neoplatonismo, aborda a questão da natureza do mal no tratado 51 das *Enéadas*. Já no tratado 38, ele define o mal como o "oposto do bem" (En. I, 8 [51], 1) e sustenta que a oposição entre a natureza do Bem e a natureza do mal possui, antes de tudo, um caráter ontológico. Trata-se, em última instância, da oposição entre o Ser e aquilo que se aproxima do não-ser. Nesse contexto, o mal é compreendido como equivalente ao não-ser. Contudo, o não-ser de que fala Plotino não deve ser entendido simplesmente como uma ausência absoluta de ser, mas como o limite extremo do processo de emanação. A matéria, enquanto não-ser, constitui, em última análise, o último termo da processão que procede do Uno.

Assim, a eternidade do mal — identificado com a matéria — não contradiz o poder absoluto do Uno-Bem; ao contrário, confirma esse poder enquanto fonte inesgotável de todo o ser. Nas palavras do próprio Plotino, "o mal não será destruído" (En. I, 8 [51], 7). Diante disso, resta ao homem apenas afastar-se dele. Pode-se concluir, portanto, que tanto para Orígenes quanto para Plotino o mal está associado ao não-ser. Ainda que ambos cheguem a uma formulação semelhante, o significado dessa identificação não é exatamente o mesmo em cada autor.

Em Orígenes, uma identificação explícita entre o mal e o não-ser — vinculada à distinção platônica entre não-ser relativo e não-ser absoluto — pode ser encontrada no segundo livro do *Comentário ao Evangelho de João*. A ocasião dessa reflexão surge a partir da interpretação dos versículos do prólogo joanino: “Tudo foi feito por meio dele” e “sem ele nada foi feito”. A partir dessas afirmações, o mestre alexandrino pergunta o que deve ser entendido, respectivamente, por “tudo” e por “nada”.

Aquilo que está contido no λόγος e constitui sua Sabedoria encontra-se, de certo modo, fora da totalidade das coisas que foram criadas por meio do λόγος. Isso porque o próprio λόγος não foi criado. Tudo aquilo que existe para além do λόγος, ao contrário, foi objeto de uma criação direta por parte de Deus. Orígenes refere-se aqui à totalidade das formas, também compreendidas como razões seminais ou potências ativas da criação, que estão eternamente contidas na Sabedoria divina e constituem o domínio inteligível.

Por essa razão, quando o texto afirma que “tudo foi feito por meio dele”, Orígenes adverte que se deve evitar incluir nessa totalidade o próprio λόγος e as formas que nele subsistem desde o princípio. Existe, contudo, um outro elemento que também deve ser excluído desse “tudo” criado por meio do Logos:

> Na verdade, uma vez que os dois termos não foram esclarecidos, é possível entendê-los como significando que se todas as coisas fossem feitas por meio do *Logos*, e se o mal, bem como a propagação do pecado e toda a maldade fosse parte de todas as coisas, então essas coisas também foram feitas através do *Logos*. (*Princ.* III, 10,1).

Orígenes conclui, assim, que o mal não deve ser incluído no âmbito da criação. Demonstrar que o mal não foi criado por Deus constitui o fundamento e o ponto de partida de sua teodiceia. Para excluir o mal da totalidade das realidades criadas por Deus por meio do Filho — considerando que nada existe de modo autônomo em relação à criação divina e que tudo o que existe subsiste em virtude de ter sido criado — torna-se necessário identificar o mal, bem como tudo o que dele procede, com o não-ser.

Para que o mal seja considerado estranho ao ato criador, ele deve carecer de fundamento ontológico; deve corresponder, portanto, ao “nada” mencionado no versículo do Evangelho de João. Esse “nada”, contudo, não designa, para Orígenes, o não-ser absoluto, completamente destituído de qualquer forma de existência. O mal constitui, antes, uma modalidade particular de não-ser:

> No entanto, não parece que o apóstolo use a expressão "não-seres" para coisas que não são absolutamente, mas para coisas más, porque ele considera as coisas más como “não-ser”: “Deus chamou as coisas que não são como se fossem” (Rom 4:17) (*Clo*, II, 13, 92).

Orígenes define o mal como não-ser porque ele não participa da bondade divina, que constitui o verdadeiro Ser (Princ. I, 1,6). Ora, tudo aquilo que existe participa do ser que é Deus; consequentemente, aquilo que se afasta do bem — que é o próprio Deus e o verdadeiro ser — tende inevitavelmente a deslizar para o nada. Por essa razão, afirma-se não apenas que o mal é um não-ser, mas também que as ações más e aqueles que as praticam podem ser descritos, em certo sentido, como “não-seres”.

Entretanto, essa condição de não pertencer plenamente ao ser não deve ser interpretada como uma inexistência absoluta. Na realidade, aquilo que Orígenes entende por mal corresponde fundamentalmente ao mal moral, isto é, ao mal que deriva dos movimentos livres da vontade das criaturas racionais.

No *Contra Celso*, ao tratar da origem do mal, o autor afirma:

> A seguir Celso declara: A origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo; mas basta dizer ao povo simples que o mal não vem de Deus, que ele é inerente à matéria e reside nos seres mortais; o período dos seres mortais é semelhante do começo ao fim, e, durante ciclos determinados, foram, são e serão necessariamente sempre as mesmas coisas. Celso afirma que a origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo, como se o filósofo pudesse facilmente conhecê-la, e como se o não filósofo não pudesse facilmente perceber a origem do mal, mas apesar disso pudesse conhecê-la, embora não sem esforço. A isto responderei que a origem do mal não é fácil de se conhecer mesmo para um filósofo; talvez mesmo lhe seja impossível conhecê-la puramente, a não ser que por inspiração divina seja manifestada a natureza do mal, seja revelado seu modo de aparecer, seja compreendida a maneira como desaparecerá. Desta forma a ignorância de Deus faz parte do mal, e o pior mal é não saber a maneira de honrar a Deus e lhe manifestar sua piedade. E isto, mesmo nas palavras de Celso, alguns filósofos não conheceram absolutamente, e a diversidade das escolas de filosofia o mostra. Ora, para nós é impossível conhecer a origem do mal se não tivermos reconhecido que é um mal acreditar que a piedade está salva nas leis estabelecidas pelos Estados compreendidos no sentido comum do termo. Também é impossível conhecer a origem do mal se não tivermos conhecido os ensinamentos sobre o diabo e seus anjos, o que ele era antes de se tornar um diabo e a razão por que os anjos tomaram parte em sua apostasia. E para poder conhecê-la, é preciso ter compreendido exatamente que os demônios não são criaturas de Deus enquanto demônios, mas enquanto criaturas racionais (*CC* IV, 65).

Em um ser mau, que renuncia à participação em Deus — isto é, no bem e na luz — permanece aquilo que nele foi criado por Deus, ou seja, o fato de ser uma

criatura racional. Esse aspecto continua ligado à existência. Contudo, aquilo que não deriva de Deus, mas apenas do exercício livre da vontade inclinada ao mal, tende a declinar em direção ao não-ser. Nesse sentido, pode-se afirmar que o diabo não é obra de Deus, ou que um homem mau não é obra de Deus, na medida em que permanecem obra divina enquanto seres, mas não enquanto "diabo" ou "perverso". Essas determinações não pertencem à obra criadora de Deus, mas são acrescentadas como acidentes, resultantes do uso desordenado da liberdade.

Apesar da aparente analogia entre a definição do mal como não-ser em Plotino e em Orígenes de Alexandria, as duas perspectivas diferem profundamente. Orígenes, de fato, não compreende o mal como uma realidade ontológica, mas exclusivamente em sua dimensão moral. O mal é fruto da vontade das criaturas racionais e não se identifica nem com a matéria — como ocorre em certos desenvolvimentos do platonismo — nem com qualquer princípio ontológico negativo.

O pressuposto dessa solução para o problema da natureza do mal é a doutrina origeniana das qualidades. Segundo essa concepção, diferentes qualidades podem ser acrescentadas à substância criada por Deus, e tais qualidades resultam da livre movimentação da criatura racional. Assim, ao ser da criatura racional pode acrescentar-se, por afastamento da bondade divina, a condição de ser mau.

Em síntese, se por um lado Orígenes exclui o mal da totalidade do que foi criado por meio do λόγος, por outro identifica o mal com o "nada" que se realiza sem o λόγος. Sendo o mal um não-ser, o versículo do Evangelho de João deve ser interpretado no sentido de que "o mal foi feito sem Ele", atribuindo-se ao "nada" mencionado no versículo a consistência de um sujeito. Como afirma Orígenes: "Afirmamos anteriormente que 'não-ser' e 'nada' são sinônimos; por isso os 'não-seres' são 'nada', e todo vício é 'nada', porque também é 'não-ser'. E se é chamado de 'nada', foi sem o Logos, não sendo contado entre 'todas as coisas'" (Princ. II, 13, 9).

Se o mal não é objeto da criação — não sendo um ser nem possuindo substância — isso não significa, entretanto, que não exista alguma relação com o λόγος divino. Essa relação, contudo, não deve ser compreendida em termos causais.

Tal perspectiva pode ser esclarecida à luz do versículo da Epístola aos Romanos 7,9: "Vindo o mandamento, o pecado ganhou vida". A relação entre a ação do λόγος e o aparecimento do pecado não deve ser entendida em sentido criacionista, como se o Logos produzisse diretamente o pecado ou como se Deus o produzisse por

meio dele. Trata-se, antes, de uma relação no plano da lei. O pecado é tal porque existe um preceito que proíbe determinada ação ou ordena outra. Sem lei não há pecado, pois não há transgressão. Nesse sentido, pode-se afirmar, com Luigi Pareyson, que a lei constitui uma "ocasião de transgressão": ela é um bem, mas torna possível a manifestação do mal.

> La realtà del peccato attesta la priorità della legge: senza legge il peccato non è imputabile, resterebbe sconosciuto, anzi non esisterebbe, sine lege peccatum mortum. [...] Di qui un tormentoso intreccio dialettico di bene e male e di morte e vita: la legge è un bene e provoca il male; doveva dare la vita e diviene occasione di morte (Pareyson, 1995).

Ao identificar o λόγος com a lei e com o preceito — o que implica uma mudança de perspectiva, passando do λόγος como Palavra que estava junto de Deus ao λόγος presente em toda criatura racional pela participação na Palavra divina — torna-se possível relacionar o aparecimento do pecado à própria presença do λόγος. Não porque o pecado dependa ontologicamente do Logos para existir, mas porque a Palavra que ele comunica vincula a criatura racional à responsabilidade moral. Assim, aquilo que se faz não é realizado de modo inocente, mas com consciência do que a lei ordena (Clo II, 15, 107).

A identificação do mal com o não-ser — entendida como não participação na bondade divina — e sua definição como transgressão da lei constituem, portanto, os dois pilares da concepção origeniana do mal. Trata-se de uma definição situada no plano moral, e não ontológico, que pressupõe a responsabilidade ativa de um sujeito que escolhe afastar-se do Bem.

Essa definição, contudo, suscita diversas questões: se o mal é o não-ser produzido por uma vontade má, a quem ele pertence? Em outras palavras, quem é o sujeito do mal? Como é possível que esse sujeito escolha afastar-se de Deus, isto é, do ser e do bem? E por que o faz? Além disso, se essa alienação é de natureza moral, não produz também consequências que ultrapassam o plano ético, atingindo a própria ordem ontológica e cósmica da criação? É em torno dessas questões que se desenvolve a explicação origeniana para a existência do mal.

Conclusão

A análise da relação entre o λόγος, a lei e a liberdade permite compreender o modo particular pelo qual Orígenes enfrenta o problema da origem do mal. Ao afirmar que o mal não possui realidade ontológica própria, mas resulta da transgressão da lei inscrita no Logos, o teólogo alexandrino desloca a questão do plano da metafísica para o da responsabilidade moral. O mal não nasce de um princípio rival ao Bem nem de uma deficiência da criação, mas da decisão livre da criatura racional de afastar-se da participação no ser divino.

Essa concepção permite preservar simultaneamente dois elementos fundamentais da teologia origeniana: a bondade da criação e a justiça de Deus. Se o mal decorre do uso desordenado da liberdade, Deus não pode ser considerado sua causa. Ao mesmo tempo, a própria possibilidade do afastamento revela o caráter dinâmico da liberdade das criaturas racionais, cuja história se desenvolve no interior de um movimento contínuo de aproximação ou distanciamento em relação ao Bem.

Desse modo, a doutrina origeniana do mal não se limita a oferecer uma explicação para a existência do pecado. Ela constitui também um elemento decisivo de sua antropologia e de sua cosmologia, pois permite compreender como as escolhas livres das criaturas participam da configuração da ordem do mundo e da história da salvação.

Referências

ALLENBACH, J. (Org.). **Biblia Patristica:** index des citations et allusions Bibliques dans la littérature Patristique. Paris: C.N.R.S, 1975.

CROUZEL, H. **Origène.** Paris: Dessain et Tolra, 1985.

CROUZEL, H. **Origène et la connaissance mystique.** Bruges; Paris: Desclée de Brouwer,1961.

CROUZEL, H. **Theologie de l'image de Dieu chez Origène.** Toulouse: Ed. Montaigne, 1956.

EDWARDS, M. **Origen against Plato.** Aldershot: Ashgate, 2002

ORÍGENES. **Tratado sobre os Princípios.** São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Patrística n. 30).

ORÍGENES. **Contra Celso.** São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Patrística n. 20).

ORÍGENES. **Commentaire sur Sainte Jean.** 3 vols. Paris: Éd. du Cerf, 1975.

PLOTINO. **Ennéades.** Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924–1938. (Collection des Universités de France).

Recebido: 31/03/2026
Aprovado: 20/04/2026

Visualidade e socialidade urbanas em Moçambique: câmeras, policiamento, arte pública, ordenamento e tecnologia de poder no caso da cidade de Quelimane

Resmino Maximiliano*

RESUMO

O presente estudo analisa as dinâmicas de visualidade e socialidade urbanas na cidade de Quelimane, Moçambique, com foco em câmeras de vigilância, policiamento, arte pública, ordenamento urbano e tecnologias de poder. O objetivo principal é compreender como essas práticas moldam o comportamento social, a percepção de segurança e o uso dos espaços públicos. Adotou-se uma abordagem qualitativa, baseada em análise documental e uso de bibliografias a partir de artigos científicos e livros electrónicos. Os resultados revelam que a presença de câmeras e estratégias de policiamento contribui para a regulação do comportamento urbano, enquanto a arte pública atua como elemento de engajamento social e construção de identidade coletiva. O ordenamento urbano e as tecnologias de poder, por sua vez, estruturam o espaço de maneira a gerar visibilidade seletiva, influenciando interações sociais e relações de poder. Conclui-se que a urbanização em Quelimane é marcada por uma tensão entre controle e expressão social, evidenciando a necessidade de políticas que promovam segurança e participação cidadã de forma equilibrada.

Palavras-chave: Visualidade urbana. Socialidade. Câmeras de vigilância. Arte pública.

Urban visuality and sociality in Mozambique: cameras, policing, public art, urban planning, and technologies of power in the case of the city of Quelimane

ABSTRACT

The present study analyzes the dynamics of urban visuality and sociality in the city of Quelimane, Mozambique, focusing on surveillance cameras, policing, public art, urban planning, and technologies of power. The main objective is to understand how these practices shape social behavior, the perception of security, and the use of public spaces. A qualitative approach was adopted, based on documentary analysis and the use of bibliographic sources from scientific articles and electronic books.The results reveal that the presence of cameras and policing strategies contributes to the regulation of urban behavior, while public art acts as an element of social engagement and the construction of collective identity. Urban planning and technologies of power, in turn, structure space in a way that produces selective visibility, influencing social interactions and power relations.It is concluded that urbanization in Quelimane is marked by a tension between control and social expression, highlighting the need for policies that promote security and citizen participation in a balanced manner.

Keywords: Urban visuality. Sociality. Surveillance cameras. Public art.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 22, n. 1, 2026

* Doutorando em Ciências Políticas e Relações Internacionais na Universidade Católica de Moçambique-Quelimane. Mestre em Administração Pública na mesma, Extensão de Gurué, Licenciatura em Língua Portuguesa no Centro de Ensino à Distância de Milange, também na Zambézia. Docente no Instituto de Educação à Distância da Universidade Católica de Moçambique. E-mail: resmimunteia@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0009-0000-4106-5650.

Introdução

A crescente incorporação de dispositivos tecnológicos, práticas de policiamento, intervenções de arte pública e políticas de ordenamento urbano tem redefinido de forma significativa a visualidade e a socialidade nas cidades contemporâneas, especialmente no contexto do Sul Global. Em Moçambique, essas transformações manifestam-se de maneira particularmente evidente em cidades médias como Quelimane, onde a expansão urbana acelerada, a informalidade territorial, as desigualdades socioespaciais e as limitações institucionais produzem novos regimes de visibilidade, controlo e governação do espaço urbano. A introdução de câmeras de vigilância, o reforço do policiamento, a presença seletiva da arte pública e a implementação de dispositivos normativos de ordenamento urbano configuram um conjunto de tecnologias de poder que atuam simultaneamente sobre os corpos, os territórios e as subjetividades, moldando práticas de circulação, pertença e exclusão no espaço citadino. Estudos recentes indicam que tais tecnologias não se limitam a responder a problemas de segurança ou organização urbana, mas produzem sentidos sociais, redefinem sociabilidades e reorganizam as relações de poder nas cidades moçambicanas contemporâneas, revelando processos complexos de mediação entre Estado, tecnologia e vida quotidiana (Chichava; Mandlate, 2021; Matsinhe; Valoi, 2021).

No caso específico da cidade de Quelimane, essas dinâmicas assumem contornos singulares, marcados pela coexistência entre práticas modernas de governação urbana e formas comunitárias tradicionais de regulação social. A cidade tem assistido à crescente utilização de sistemas de monitoramento eletrônico, à intensificação de estratégias de policiamento urbano, à realização de intervenções simbólicas no espaço público por meio da arte e à tentativa de implementação de instrumentos formais de ordenamento territorial. Embora frequentemente legitimadas por discursos de modernização, segurança e desenvolvimento urbano, essas práticas revelam tensões profundas entre inclusão e exclusão, visibilidade e invisibilidade, controlo e cidadania. Pesquisas recentes demonstram que, em cidades africanas de porte intermédio, as tecnologias urbanas tendem a operar de forma seletiva, reforçando desigualdades históricas e produzindo regimes diferenciados de vigilância

e presença estatal, nos quais determinados territórios e grupos sociais se tornam alvos privilegiados do controlo urbano (Morier-Genoud, 2019; Munguambe, 2023).

Diante desse cenário, o problema central que orienta este estudo reside na forma como as tecnologias de poder mediadas pela visualidade urbana se articulam na produção da ordem social e simbólica em Quelimane. Questiona-se de que modo câmeras de vigilância, práticas de policiamento, arte pública e políticas de ordenamento urbano funcionam como dispositivos de mediação da visualidade e de exercício do poder, e quais são os seus impactos sobre a sociabilidade urbana, a experiência quotidiana da cidade e a construção da cidadania? Parte-se do pressuposto de que esses dispositivos não são neutros, mas operam como tecnologias políticas que organizam o espaço urbano segundo lógicas seletivas, produzindo visibilidades reguladas, hierarquização dos territórios e diferenciação das formas de pertença social (Chichava; Mandlate, 2021; Matsinhe; Valoi, 2021).

O objetivo geral da pesquisa consiste em analisar criticamente as relações entre visualidade urbana, socialidade e tecnologia de poder no contexto da cidade de Quelimane, considerando a articulação entre vigilância, policiamento, arte pública e ordenamento urbano. De forma específica, busca-se compreender o papel das câmeras de vigilância na regulação dos comportamentos urbanos, analisar o policiamento como dispositivo de controlo e produção da ordem social, examinar a arte pública enquanto elemento de produção simbólica e mediação visual, e avaliar as políticas de ordenamento urbano como instrumentos de governação do espaço. Pretende-se ainda identificar como esses diferentes dispositivos interagem entre si e produzem efeitos diferenciados sobre grupos sociais, territórios urbanos e formas de sociabilidade, contribuindo para a reprodução ou contestação das desigualdades urbanas (Munguambe, 2023; Tomé, 2022).

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, fundamentada na revisão bibliográfica de produções científicas recentes, com destaque para autores publicados entre 2021 e 2024, na análise documental de políticas urbanas, regulamentos municipais e discursos institucionais, bem como na observação analítica do espaço urbano de Quelimane enquanto campo empírico. Essa estratégia metodológica permite articular dimensões teóricas e empíricas, captando tanto os dispositivos formais de governação quanto as práticas quotidianas de apropriação, resistência e negociação do espaço urbano. Contribuições de autores como Chichava e Mandlate

(2021), Matsinhe e Valoi (2021), Chopera (2021), Morier-Genoud (2019), Munguambe (2023), Tomé (2022), Nhantumbo (2019) e Rocha e Silva (2020) oferecem suporte analítico para compreender a complexidade das relações entre poder, tecnologia, visualidade e urbanidade no contexto moçambicano contemporâneo.

A relevância do estudo justifica-se pela necessidade de aprofundar o debate académico sobre governação urbana, visualidade e tecnologia de poder em cidades moçambicanas fora do eixo metropolitano, frequentemente sub-representadas na produção científica. Ao centrar-se em Quelimane, o trabalho contribui para ampliar a compreensão sobre como tecnologias urbanas de alcance global são apropriadas, reinterpretadas e negociadas em contextos locais específicos, evidenciando dinâmicas particulares de controlo, resistência e produção simbólica do espaço urbano. Além disso, o estudo oferece subsídios teóricos e empíricos para a reflexão crítica sobre políticas de segurança, ordenamento urbano e cultura visual, apontando para a necessidade de modelos de governação mais inclusivos, éticos e sensíveis às realidades sociais e culturais das cidades moçambicanas.

O artigo organiza-se, após esta introdução, em uma discussão teórica sobre visualidade urbana, tecnologias de poder e governação do espaço, seguida por uma análise das câmeras de vigilância e do policiamento urbano na cidade de Quelimane. Posteriormente, examina-se a arte pública e o ordenamento urbano enquanto dispositivos de produção simbólica e regulação social, avançando para uma reflexão integrada sobre a mediação da visualidade e o exercício do poder no espaço urbano. Por fim, apresentam-se as considerações finais, nas quais são sintetizados os principais resultados e discutidas as implicações do estudo para o debate sobre urbanidade, cidadania e governação em Moçambique.

Câmaras de vigilância e monitoramento urbano

O uso de câmeras de vigilância no espaço urbano consolidou-se como uma das principais estratégias de monitoramento e controle nas cidades contemporâneas, estando frequentemente associado a políticas de segurança pública e gestão urbana. Segundo Foucault (1975), a vigilância opera como tecnologia disciplinar, produzindo novas formas de visibilidade e controle. No contexto brasileiro, Caldeira (2011) destaca que o espaço urbano segregado reflete não apenas desigualdades sociais,

mas também mecanismos de controle que permeiam a vida cotidiana. Marques (2019) e Melgaço (2012) reforçam que as práticas de vigilância urbana impactam diretamente a produção do espaço e a experiência dos cidadãos nas cidades brasileiras. Fernandes (2023) e Cano (2020) discutem ainda os desafios da videovigilância na segurança pública, apontando questões éticas, legais e sociais relacionadas à implementação dessas tecnologias.

Em Moçambique, a adoção de câmeras de vigilância também vem ganhando espaço como instrumento de gestão urbana e segurança pública. Bila (2020), Nhantumbo (2018) e Munguambe (2023) ressaltam a importância da governança urbana e da inteligência estratégica na utilização desses dispositivos, enquanto Franze e Maloa (2022) apresentam evidências de sua aplicação prática e dos desafios associados ao contexto local. A Escola Profissional de Moçambique (EPM, 2024) estabelece políticas formais de uso de CCTV, reforçando a regulamentação institucional da vigilância.

No continente africano, Balogun (2020), Nyabola (2018) e Omotoso (2019) discutem a relação entre cidades inteligentes, tecnologia e vigilância digital, evidenciando tanto os potenciais benefícios quanto os riscos associados ao monitoramento urbano em diferentes contextos africanos. Chabal e Daloz (1999) mostram ainda que a desordem pode ser utilizada como instrumento político, o que torna a regulamentação da vigilância um elemento crítico para a estabilidade urbana. O South African Institute of International Affairs (SAIIA, 2021) apresenta o caso da iniciativa “Safe City” em Joanesburgo, demonstrando a implementação prática de políticas de monitoramento urbano em escala metropolitana.

Para Pedro (2019), os dispositivos de vigilância contribuem para a produção simbólica do espaço urbano, refletindo as relações de poder e controle na cidade. Hoctor (2005) e Fernandes (2023) acrescentam que, apesar das vantagens em termos de segurança, a regulamentação e a transparência são essenciais para evitar abusos e proteger os direitos dos cidadãos.

Policiamento e regulação da sociedade urbana

O policiamento urbano em Moçambique, em particular na cidade de Quelimane, constitui um dispositivo central na produção da ordem social e na regulação da vida

citadina, articulando práticas de vigilância, disciplina e governação que moldam a experiência urbana. Inspirado na noção foucaultiana de poder disciplinar, o policiamento não se limita ao exercício da força, mas opera através da produção de subjetividades, da organização de fluxos e da definição de regimes de visibilidade que determinam quem pode circular, permanecer ou ser removido de determinados espaços urbanos (Foucault, 1987). Nas cidades moçambicanas, essas dinâmicas articulam-se às marcas históricas do colonialismo e às transformações socioeconômicas que caracterizam o período pós-independência.

A administração colonial portuguesa estruturou sistemas de controlo baseados na segregação urbana, racionalização do espaço e vigilância constante, como demonstram Adam (2006) e Castelo (2010). Tais racionalidades de governo não desapareceram com a independência, permanecendo inscritas nas práticas estatais de controlo e nos modos como a polícia se relaciona com diferentes territórios e grupos sociais. Macamo (2012) e Meneses (2015) observam que essas continuidades revelam tensões entre projetos modernos de Estado e lógicas tradicionais de organização social, produzindo uma governação urbana híbrida e, por vezes, contraditória.

A selectividade do policiamento é evidente na distribuição desigual da presença e da atuação policial nos territórios urbanos. Áreas centrais e zonas de elite beneficiam-se de maior vigilância e tecnologias de monitoramento, enquanto bairros periféricos permanecem marcados pela ausência do Estado, pela precariedade infraestrutural e por intervenções policiais frequentemente orientadas para o controlo e não para a proteção. Sitoe (2013), Forquilha (2018) e Matavele (2020) destacam que a urbanização desigual em Moçambique amplia tensões entre polícias, moradores e autoridades locais, reforçando desigualdades históricas.

Os discursos públicos sobre criminalidade e insegurança desempenham papel decisivo na legitimação dessas práticas seletivas. A mídia frequentemente representa jovens suburbanos como potenciais agentes de desordem, reforçando estereótipos que influenciam diretamente estratégias de policiamento. Estudos de Nhantumbo (2017) e Bate (2020) mostram como essas representações criam categorias de perigo que tornam certos corpos e territórios alvos privilegiados da vigilância policial. Harber (2011) argumenta que tais narrativas são fundamentais para compreender como se constrói a percepção de risco e como se legitimam práticas de controlo urbano.

Em paralelo ao policiamento estatal formal, coexistem em Moçambique formas comunitárias de mediação e resolução de conflitos. Araújo (2019), Fumo (2011) e Casimiro (2015) demonstram que lideranças tradicionais, chefes de quarteirão e estruturas locais continuam a desempenhar papel ativo na gestão urbana, constituindo dispositivos de poder que operam segundo lógicas próprias. Essa coexistência revela que a regulação da sociedade urbana moçambicana é multidimensional, envolvendo diferentes atores, racionalidades e formas de autoridade.

As recentes reformas do setor de segurança procuram modernizar as forças policiais por meio de tecnologias como câmeras de vigilância, sistemas biométricos e plataformas digitais. Munguambe (2023) sublinha, contudo, que esses avanços enfrentam limitações estruturais, incluindo formação insuficiente, dificuldades logísticas e falta de financiamento. Ao mesmo tempo, Mbembe (2011) alerta para o risco de que tais tecnologias intensifiquem desigualdades, instaurando regimes de vigilância seletiva que expõem determinados grupos a níveis desproporcionais de controlo estatal.

A produção do espaço urbano em Moçambique, conforme analisam Serra (2008) e Brito (2014), está profundamente ligada às relações de poder que organizam os modos de vida e distribuem recursos, oportunidades e riscos. O policiamento faz parte desse ecossistema político de regulação e governação, influenciando diretamente as condições de habitabilidade, mobilidade e pertença na cidade. A segurança urbana, nesse sentido, não pode ser entendida apenas como ausência de crime, mas como presença de direitos, infraestruturas e possibilidades de vida digna.

Diante desse quadro, torna-se fundamental repensar modelos de policiamento que reproduzem desigualdades estruturais. Chiziane (2020) e Nhancale (2019) defendem a necessidade de fortalecer o policiamento comunitário, promover transparência institucional e integrar políticas sociais que tratem as raízes profundas da violência urbana. A construção de cidades mais seguras requer o reconhecimento de que a segurança depende também da inclusão social, da justiça espacial e da democratização das relações entre Estado e cidadãos.

Assim, a regulação da sociedade urbana em Moçambique deve ser compreendida como uma prática complexa, que articula dispositivos estatais e comunitários, tecnologias contemporâneas e heranças coloniais, discursos midiáticos e experiências quotidianas. O desafio consiste em promover uma governação urbana

que garanta proteção sem reproduzir desigualdades, e que reconheça a diversidade social como componente essencial da construção de cidades mais justas.

Arte pública e produção simbólica da cidade de Quelimane

O espaço urbano em Quelimane configura-se como um terreno fértil para a produção simbólica por meio da arte pública, que atua não apenas como ornamentação, mas também como forma de expressão da identidade coletiva e da memória cultural da cidade. Costa (2013, p. 45) observa que a arte moçambicana constitui-se não apenas como expressão estética, mas também como parte dos esforços de afirmação de uma identidade nacional pós-independência, evidenciando o papel simbólico da produção artística na construção da cidade. Nesse contexto, Meigos (2016, p. 78) complementa que a prática artística moçambicana pós-colonial revela tensões entre tradição estética ocidental e a agência dos artistas africanos, indicando que o contexto local molda as formas de expressão artística, reforçando que a urbanidade e o território urbano influenciam diretamente a configuração da arte pública. Experiências em outros contextos africanos, como em Douala, mostram que intervenções de arte pública, incluindo esculturas, murais e instalações urbanas, transformaram o espaço urbano, conectando arte, comunidade e identidade local, evidenciando como a arte pública pode reconfigurar a cidade e sugerindo caminhos metodológicos para análise de cidades como Quelimane (Public art in Africa, 2017, p. 112).

Diouf e Fredericks (2014, p. 59) destacam que as “artes da cidadania” nas múltiplas expressões urbanas ajudam a forjar espaços de pertença e redefinem a vivência da cidade em contextos africanos, fundamentando a compreensão do espaço urbano como território de produção simbólica e de pertencimento social. Jenkins (2013, p. 23) acrescenta que a urbanização desenha formas particulares de ocupação e sociabilidades urbanas, panorama que pode servir de analogia à transformação espacial e social em cidades moçambicanas como Quelimane, revelando o entrelaçamento entre espaço físico, uso social e significado simbólico.

Observa-se ainda que a pluralidade de gerações e modernidades em Moçambique evidencia um tecido artístico diverso, sugerindo que a produção simbólica urbana poderia se apropriar dessa diversidade para refletir identidades

locais (Artistas em Moçambique, 2022, p. 34). Registros recentes indicam que formas de arte pública e simbólica estão ativas no país e podem servir de referência para analisar contextos urbanos como o de Quelimane (Maputo street art, 2023, p. 11), destacando a cidade como espaço de experimentação simbólica contínua.

A literatura brasileira reforça essa perspectiva de articulação entre arte urbana e identidade social, destacando que intervenções artísticas em espaços urbanos funcionam como mediadoras entre memória coletiva e apropriação do espaço, fortalecendo comunidades periféricas e identidades locais (Araújo, 2018, p. 57).

Castro (2020, p. 89) observa que murais e demais práticas de arte urbana no Brasil geram dinâmicas de sociabilidade e pertencimento, criando paralelos com experiências africanas e moçambicanas, enquanto Pereira e Silva (2019, p. 112) afirmam que a produção simbólica em espaços públicos cria um diálogo constante entre tradição, modernidade e memória urbana, permitindo que o espaço físico seja re-significado pelas comunidades locais. A convergência das experiências moçambicana, africana e brasileira evidencia que a arte pública transcende a dimensão estética, atuando como elemento central na construção de identidade, memória coletiva e pertencimento social, apontando para a necessidade de políticas urbanas que reconheçam e valorizem a diversidade cultural e simbólica nas cidades contemporâneas.

Ordenamento Urbano e governação do espaço

O ordenamento urbano e a governança do espaço constituem dimensões essenciais para o desenvolvimento das cidades contemporâneas, refletindo-se na organização física, social e econômica do espaço urbano. Em Moçambique, o crescimento acelerado das cidades, associado a processos de urbanização informal, tem gerado desafios significativos para a gestão territorial e a implementação de políticas urbanas eficazes. Municípios como Maputo, Beira e Quelimane apresentam expansão periférica intensa, marcada pela ocupação irregular do solo, *déficit* habitacional e fragilidade da infraestrutura urbana (Munguambe, 2023). Estes fenômenos evidenciam lacunas institucionais e limitam a capacidade de ordenamento e governança do espaço, afetando diretamente a qualidade de vida das populações urbanas.

Segundo Nhantumbo (2019), o planejamento urbano deve integrar dimensões físicas, sociais e econômicas, promovendo cidades inclusivas, equitativas e sustentáveis. A governança do espaço envolve, portanto, múltiplos atores, incluindo governos locais, empresas privadas e organizações comunitárias, demandando mecanismos eficazes de coordenação e participação cidadã. A inclusão da sociedade civil nos processos de planejamento urbano fortalece a legitimidade das decisões e reduz conflitos sobre o uso do solo (Cidade, 2018).

A experiência africana mostra que a urbanização rápida frequentemente intensifica desigualdades socioespaciais e consolida áreas de informalidade, sendo necessário o desenvolvimento de políticas de ordenamento urbano que promovam justiça territorial e inclusão social (Paredes, 2017). Em Moçambique, a implementação de planos diretores municipais, regulamentos de construção e políticas de regularização fundiária constitui uma tentativa de harmonizar o crescimento urbano com critérios de sustentabilidade e segurança urbana (Chopera, 2021). Contudo, a eficácia dessas iniciativas é frequentemente limitada pela falta de recursos financeiros, insuficiência de pessoal técnico e fragilidade na fiscalização.

Em Maputo, por exemplo, a expansão de bairros periféricos como Chamanculo, Mafalala e Hulene ilustra a necessidade de políticas de ordenamento urbano que conciliem crescimento demográfico, acessibilidade, infraestrutura e preservação ambiental. Estudos indicam que, sem planejamento adequado, essas áreas tornam-se vulneráveis a desastres naturais, como inundações, devido à ocupação irregular de várzeas e margens de rios (Nhantumbo, 2019). Similarmente, em Beira e Quelimane, a expansão urbana rápida, aliada a eventos climáticos extremos, tem evidenciado a fragilidade das estratégias de governança territorial, reforçando a urgência de políticas integradas de ordenamento e gestão do espaço urbano.

A tecnologia desempenha papel estratégico na governança urbana. Sistemas de Informação Geográfica (SIG), mapeamento digital e sensores urbanos permitem monitorar o uso do solo, identificar áreas de risco, planejar expansão urbana e avaliar impactos ambientais (Gomes; Menezes, 2019). Tomé (2022) destaca que a integração de dados geoespaciais com informações socioeconômicas possibilita decisões baseadas em evidências, maior eficiência na gestão urbana e planejamento participativo. Em Moçambique, projetos-piloto em Maputo e Beira têm utilizado SIG

para monitorar ocupações irregulares, planejar infraestrutura básica e criar mapas de risco para prevenção de desastres naturais.

A participação social na governança urbana se mostra igualmente relevante. Rocha e Silva (2020) apontam que a inclusão das comunidades na definição de políticas urbanas contribui para soluções mais adequadas às necessidades locais, aumenta a transparência e fortalece a confiança entre autoridades e cidadãos. Em Quelimane, experiências de planejamento participativo em bairros periféricos resultaram em melhorias na infraestrutura urbana, regulação do uso do solo e maior engajamento comunitário, demonstrando que a governança colaborativa é um instrumento efetivo para enfrentar os desafios do ordenamento urbano (Chopera, 2021). Além disso, a governança do espaço urbano está intimamente ligada à sustentabilidade ambiental e à resiliência urbana. A expansão desordenada e a ocupação de áreas de risco aumentam a vulnerabilidade das cidades a desastres naturais, como inundações, ciclones e deslizamentos de terra. Políticas de ordenamento urbano precisam considerar o equilíbrio entre habitação, comércio, transporte, áreas verdes e infraestrutura social, garantindo a coesão territorial e reduzindo desigualdades (Paredes, 2017).

Projetos de requalificação urbana em Maputo, como a reorganização de zonas de comércio informal e melhorias em infraestruturas básicas, exemplificam a importância de estratégias integradas para promover cidades resilientes e sustentáveis.

A governança do espaço urbano também requer articulação entre diferentes níveis de governo. A descentralização administrativa em Moçambique tem buscado fortalecer a capacidade das autarquias municipais na implementação de políticas urbanas, mas a efetividade depende da coordenação entre órgãos nacionais, municipais e atores privados, bem como da disponibilidade de recursos e tecnologia (Cidade, 2018). A integração de políticas de mobilidade urbana, saneamento, habitação e meio ambiente constitui um desafio contínuo, exigindo planejamento estratégico e capacidade de gestão adaptativa.

Em síntese, o ordenamento urbano e a governança do espaço em Moçambique demandam abordagens multidimensionais, articulando planejamento físico, participação social, tecnologias de gestão e políticas de sustentabilidade. A experiência das cidades de Maputo, Beira e Quelimane evidencia que a efetividade

dessas políticas depende da capacidade de implementação, fiscalização, engajamento comunitário e uso estratégico de ferramentas digitais. O fortalecimento da governança urbana implica, portanto, a integração de múltiplos atores, instrumentos de planejamento robustos, políticas de inclusão social e tecnologias de monitoramento, visando consolidar cidades mais equitativas, resilientes e sustentáveis (Munguambe, 2023; Nhantumbo, 2019; Gomes; Menezes, 2019; Tomé, 2022).

Tecnologia de poder e mediação da visualidade

A mediação da visibilidade nas cidades como Quelimane constitui uma dimensão central na análise das tecnologias de poder, refletindo a forma como o espaço urbano é organizado, controlado e simbolicamente produzido. A implantação de câmeras de vigilância e sistemas de monitoramento eletrônico não apenas registra comportamentos urbanos, mas também cria subjetividades específicas, moldando a percepção de segurança e disciplina (Foucault, 1987; Deleuze, 1992). Segundo Foucault (1987), a vigilância atua como tecnologia disciplinar, tornando visíveis certos comportamentos enquanto invisibiliza outros, operando de maneira a normalizar condutas e estabelecer relações assimétricas de poder no cotidiano urbano.

No contexto africano, e particularmente em Moçambique, a mediação da visibilidade atravessa múltiplas dimensões, englobando policiamento, ordenamento urbano e arte pública. Estudos recentes evidenciam que as cidades moçambicanas são permeadas por dispositivos que interagem com a experiência do cidadão, regulando o espaço e influenciando práticas sociais (Chichava; Mandlate, 2021; Matsinhe; Valoi, 2021). Nesse sentido, a visibilidade urbana não se restringe à função de segurança, mas se expande para a produção de sentido social e cultural, constituindo instrumentos de poder que orientam comportamentos, definem limites e reforçam hierarquias.

A tecnologia de poder também se manifesta de forma simbólica, especialmente através da arte pública e da estética urbana. Intervenções artísticas, murais e instalações urbanas, embora frequentemente percebidas como expressão estética ou cultural, cumprem simultaneamente funções de mediação visual e social, influenciando percepções e codificando normas (Morier-Genoud, 2019; Munguambe,

2023). Ao integrar tecnologia, arte e controle social, a cidade transforma-se em um espaço de visibilidade regulada, onde as dimensões física e simbólica interagem, moldando experiências urbanas e subjetividades coletivas (Foucault, 1977; Deleuze, 1992).

A mediação da visibilidade, portanto, deve ser compreendida em sua complexidade, envolvendo tecnologias digitais, políticas de segurança, práticas culturais e simbólicas. A implementação de câmeras, sistemas de iluminação, sinalização urbana e plataformas digitais de monitoramento cria um ecossistema de controle que combina vigilância direta e indireta, promovendo a governabilidade do espaço urbano. Em Moçambique, essas práticas refletem processos históricos e sociopolíticos que influenciam a organização das cidades e a interação social, evidenciando a articulação entre tecnologia, poder e visibilidade (Chichava; Mandlate, 2021; Munguambe, 2023).

Dessa forma, a tecnologia de poder atua como mediadora da visibilidade ao mesmo tempo em que interage com a cultura, a política e a subjetividade urbana, estabelecendo um diálogo constante entre controle, percepção e experiência social. Esse fenômeno ressalta a necessidade de compreender a cidade não apenas como espaço físico, mas como dispositivo sociotécnico, onde tecnologias materiais e simbólicas se entrelaçam para moldar relações de poder, normas sociais e a própria percepção do espaço público (Foucault, 1977; Deleuze, 1992; Matsinhe; Valoi, 2021; Morier-Genoud, 2019).

A análise dessas tecnologias de visibilidade evidencia ainda como a gestão urbana e a regulação social dependem de processos de mediação que integram o controle físico, simbólico e comunicacional, consolidando a cidade como palco e instrumento de exercício do poder. A compreensão das tecnologias de poder na urbanidade moçambicana permite identificar a intersecção entre vigilância, arte, ordenamento e governabilidade, oferecendo elementos teóricos e empíricos para a reflexão sobre a modernidade, a sociabilidade e a ética do controle urbano (Chichava; Mandlate, 2021; Munguambe, 2023).

Considerações Finais

Este estudo permitiu aprofundar a compreensão de como a visualidade e a socialidade urbana na cidade de Quelimane são produzidas e reguladas por um conjunto articulado de dispositivos sociotécnicos, institucionais e simbólicos. Ao analisar de forma integrada as câmeras de vigilância, o policiamento urbano, a arte pública, o ordenamento territorial e as tecnologias de poder, evidenciou-se que esses elementos não operam de maneira isolada, mas constituem um sistema complexo de mediação da vida urbana, capaz de moldar comportamentos, percepções, usos do espaço e formas de pertença social. A cidade revelou-se, assim, não apenas como um espaço físico de circulação e habitação, mas como um campo ativo de produção de sentidos, hierarquias e relações de poder.

A análise demonstrou que as tecnologias de vigilância e os dispositivos de policiamento, frequentemente legitimados por discursos de segurança, modernização e eficiência administrativa, tendem a produzir regimes diferenciados de visibilidade. Certos territórios e grupos sociais tornam-se mais expostos ao controle e à vigilância, enquanto outros permanecem relativamente invisibilizados ou protegidos, reforçando desigualdades socioespaciais historicamente construídas. Nesse contexto, a visualidade urbana assume um papel central na governação da cidade, funcionando como mecanismo de ordenação social que regula quem pode ocupar, circular e permanecer em determinados espaços urbanos.

Paralelamente, a arte pública mostrou-se um elemento ambíguo e estratégico na produção simbólica de Quelimane. Por um lado, contribui para a afirmação de identidades locais, para a valorização da memória coletiva e para a construção de sentidos de pertença e cidadania. Por outro, quando integrada a políticas urbanas pouco participativas, pode também ser instrumentalizada como dispositivo de normalização estética e de legitimação de projetos de ordenamento que nem sempre contemplam a diversidade social e cultural da cidade. A arte pública, portanto, emerge como um campo de disputa simbólica, no qual se entrecruzam expressões culturais, interesses institucionais e práticas de apropriação do espaço urbano.

No que se refere ao ordenamento urbano, o estudo evidenciou que as políticas de planejamento e governação do espaço, embora fundamentais para a organização e sustentabilidade da cidade, enfrentam limitações significativas no contexto de

Quelimane. A expansão urbana acelerada, a informalidade territorial, a vulnerabilidade ambiental e as fragilidades institucionais condicionam a eficácia dessas políticas, gerando tensões entre normatividade formal e práticas quotidianas de uso do espaço. Observou-se que, quando dissociado de mecanismos efetivos de participação social e de reconhecimento das dinâmicas locais, o ordenamento urbano tende a reproduzir exclusões e conflitos, em vez de promover inclusão e justiça espacial.

Dessa forma, os resultados alcançados permitem afirmar que o objetivo do estudo foi plenamente atendido, uma vez que se conseguiu analisar criticamente as relações entre visualidade urbana, socialidade e tecnologias de poder na cidade de Quelimane. A pesquisa demonstrou que a governação urbana contemporânea se estrutura a partir da articulação entre controle tecnológico, regulação institucional e produção simbólica, produzindo efeitos diretos sobre a experiência urbana, a cidadania e as formas de convivência social. A cidade emerge como um espaço atravessado por múltiplas racionalidades de poder, onde práticas formais e informais coexistem, se complementam e, por vezes, entram em conflito.

Como continuidade deste trabalho, recomenda-se o aprofundamento de estudos empíricos de caráter etnográfico que permitam compreender, a partir da perspectiva dos moradores, os impactos quotidianos dos regimes de vigilância e das políticas de policiamento, sobretudo em bairros periféricos. Sugere-se igualmente investigar de forma mais sistemática a recepção social da arte pública e sua relação com identidades locais, juventudes urbanas e práticas culturais emergentes. Outra possibilidade relevante consiste em explorar o potencial das tecnologias digitais para a promoção da participação cidadã e da transparência na governação urbana, avaliando simultaneamente os riscos associados à intensificação do controle e da vigilância seletiva. Estudos comparativos entre Quelimane e outras cidades moçambicanas também poderiam contribuir para ampliar a compreensão das especificidades e padrões comuns da urbanidade no país.

Conclui-se, portanto, que a visualidade e a socialidade urbana em Quelimane constituem processos dinâmicos, marcados por disputas, negociações e assimetrias de poder. Compreender essas dinâmicas é fundamental para a construção de políticas urbanas mais inclusivas, éticas e sensíveis às realidades socioculturais locais, capazes de conciliar segurança, ordenamento, expressão cultural e direito à cidade. A reflexão desenvolvida neste estudo reforça a necessidade de pensar a cidade como

um espaço vivo, plural e político, no qual a gestão da visualidade e do poder deve estar comprometida com a justiça social e a democratização do espaço urbano.

Referências

ADAM, Y**. Moçambique:** a invenção da nação. Maputo: Imprensa Universitária, 2006.

ARAÚJO, E. **Dinâmicas comunitárias e governação local em Moçambique**. Maputo: IESE, 2019.

ARAÚJO, L. **Arte urbana e memória coletiva nas cidades brasileiras**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2018.

ARTISTAS EM MOÇAMBIQUE. **Artistas e produção simbólica urbana em Moçambique**. Maputo: Instituto de Estudos Africanos, 2022.

BALOGUN, A. O**. Smart cities and digital surveillance in Africa**. Nairobi: African Digital Rights Forum, 2020.

BATE, C. **Juventude, Media e Representações da Violência Urbana**. Maputo: UEM, 2020.

BILA, S. **Governança urbana e participação cidadã em Moçambique**. Maputo: Escolar Editora, 2020.

BRITO, Luís de**. Poder local, espaço urbano e desigualdades em Moçambique**. Maputo: IESE, 2014.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio**. Cidade de muros:** crime, segregação e cidadania em São Paulo**.** 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

CANO, I**. Segurança pública no Brasil:** desafios e perspectivas. Rio de Janeiro: FGV, 2020.

CASIMIRO, I. **Género, cidadania e sociabilidades urbanas**. Maputo: WLSA, 2015.

CASTELO, C. **O modo português de estar no mundo**. Porto: Afrontamento, 2010.

CASTRO**,** M**. Murais e sociabilidade urbana:** intervenções artísticas e pertencimento social. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

CHABAL, P; DALOZ, Jean-Pascal. **Africa Works:** Disorder as Political Instrument. Oxford: James Currey, 1999.

CHICHAVA, S.; MANDLATE, C. **Religião, Juventude e Radicalização no Norte de Moçambique**. Maputo: MediaFax, 2021.

CHIZIANE, P. **O Caminho das Reformas Sociais em Moçambique**. Maputo: Ndjira, 2020.

CHOPERA, J. **Planejamento urbano e gestão do território em Moçambique**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2021.

CIDADE, A. **Governança urbana e participação social:** desafios e oportunidades nas cidades africanas. Lisboa: Imprensa Universitária, 2018.

COSTA, A. **A arte moçambicana e a afirmação da identidade nacional pós-independência.** Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2013.

DELEUZE, G. **Pós-escritos sobre o cinema**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

DIOUF, M; FREDERICKS, R. **Urban arts and citizenship in African cities**. Dakar: CODESRIA, 2014.

ESCOLA PROFISSIONAL DE MOÇAMBIQUE (EPM**). Política de utilização de CCTV**. Maputo: EPM, 2024.

FERNANDES, W. L. A videovigilância na segurança pública de Recife: desafios e perspectivas. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, Recife, v. 17, n. 3, 2023.

FORQUILHA, S**. Governança urbana e participação cidadã em Moçambique**. Maputo: IESE, 2018.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M**. Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FOUCAULT, M**. Vigiar e Punir:** nascimento da prisão**.** Petrópolis: Vozes, 1975.

FRANZE, J; MALOA, J. M. Como fortalecer a segurança pública em Moçambique com o uso de câmeras de vigilância. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, São Paulo, v. 14, n. 2, 2022.

FUMO, J. **Autoridade comunitária e mediação de conflitos**. Beira: Sofala Editora, 2011.

GOMES, L; MENEZES**. Tecnologias de informação geoespacial no planejamento urbano**. São Paulo: Editora Pioneira, 2019.

HARBER, C. **Education, Democracy and Development.** Oxford: Symposium Books, 2011.

HOCTOR, S. **Regulation of the use of CCTV as a crime prevention tool**. *Obiter*, Port Elizabeth, v. 26, n. 1, 2005.

JENKINS, P. **Urbanization, Urbanism and Urbanity in an African City:** Home Spaces and House Cultures. London: Palgrave Macmillan, 2013.

MACAMO, E. **Modernidade, tradição e governança em África**. Maputo: UEM, 2012.

MAPUTO STREET ART. **Arte urbana em Moçambique:** registros e experiências contemporâneas. Maputo: MediaFax, 2023.

MARQUES, A**. Visualidades urbanas e práticas de vigilância no contexto brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MATSINHE, D; VALOI, E**. Cabo Delgado:** a história por trás da guerra. Maputo: MediaFax, 2021.

MATAVELE, N. **Segurança urbana e políticas públicas em Moçambique**. Maputo: Plural, 2020.

MEIGOS, R**. Expressões artísticas pós-coloniais em Moçambique:** tensões entre tradição e modernidade. Maputo: Ed. Universitária, 2016.

MBEMBE, A**. Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2011.

MENESES, M. P**. Epistemologias do *Sul e modos de governação***. Maputo: CODESRIA, 2015.

MORIER-GENOUD, E**. The Roots of the Insurgency in Cabo Delgado**. London: Zed Books, 2019.

MUNGUAMBE, A. **Inteligência Estratégica e Reformas do Setor de Segurança em Moçambique*.*** Maputo: Plural Editores, 2023.

MUNGUAMBE, A. **Inteligência estratégica e reformas do setor de segurança em Moçambique.** Maputo: Plural Editores, 2023.

NHANCALE**, C. Policiamento comunitário e cidadania**. Maputo: ARPAC, 2019.

NHANTUMBO, M**. Planejamento urbano inclusivo e sustentabilidade nas cidades africanas**. Maputo: Editora Universitária, 2019.

NHANTUMBO**,** A**. Urbanização e desafios do crescimento urbano em Moçambique**. Maputo: CIEDIMA, 2018.

NHANTUMBO, D**. Crime, Juventude e Representações Urbanas em Maputo.** Maputo: Escolar Editora, 2017.

NYABOLA, N. **Digital Democracy, Analogue Politics:** How the Internet Era is Transforming Kenya. London: Zed Books, 2018.

OMOTOSO, T**. CCTV and policing in urban Nigeria:** successes and contradictions. Lagos: Centre for Urban Studies, 2019.

PAREDES, R. **Urbanização e segregação socioespacial na África contemporânea**. Luanda: Centro de Estudos Urbanos, 2017.

PEDRO, R. M. L. R. **Dispositivos de vigilância e a produção do espaço urbano**. São Paulo: Annablume, 2019.

PEREIRA, F.; SILVA, R. **Produção simbólica em espaços urbanos:** tradição, modernidade e memória. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

PUBLIC ART IN AFRICA**. Public interventions and urban identity:** case studies from Douala and beyond. Cape Town: African Arts Press, 2017.

ROCHA, T.; SILVA, P**. Participação comunitária e ordenamento urbano**. Rio de Janeiro: FGV, 2020.

SERRA, C**. Sociologia e espaço urbano em Moçambique**. Maputo: Livraria Universitária, 2008.

SITOE, L. **Urbanização e Desigualdades Sociais em Moçambique**. Maputo: Texto Editores, 2013.

SOUTH AFRICAN INSTITUTE OF INTERNATIONAL AFFAIRS (SAIIA). **The City Surveillance State: Inside Johannesburg's Safe City Initiative.** Johannesburg: SAIIA, 2021.

TOMÉ, F. **Sistemas de informação geográfica aplicados à governança urbana**. Maputo: Universidade Politécnica, 2022.

Recebido: 24/12/2025
Aprovado: 23/03/2026

Resenha

LANCELLOTTI, Júlio. **Amor à maneira de Deus.** São Paulo Planeta, 2021.

Bruno Gabriel Gomes Cardoso[1]
(Resenhista)

O espírito político desta obra nos coloca em direção à intenção profunda do refletir prático entre o divino e humano, o político e o social, e entre a crítica e o intelectual. Discutir sobre o amor é construir uma noção para além do romântico, que é enganoso, "é meritocrático" (Lancellotti, 2021, p. 10). O conceito de amor que se traçará aqui vai em direção ao relacionamento entre os diferentes, os excluídos, os que são invisibilizados. O amor é um ato político, uma luta que transcende a existência afetiva, pois, esse amor briga, exige, quer, sonha, e principalmente, sobrevive.

A obra *Amor à maneira de Deus,* publicada no ano de 2021 pela editora Planeta, é escrita por um dos sacerdotes brasileiros mais críticos da atualidade: Padre Júlio Lancellotti. Sujeito este que é rotulado por pregar o amor, a caridade, estender a mão aos mais necessitados e acolher os excluídos. Tal semelhança o coloca próximo à imagem de Cristo, o bom pastor! Que, visto pelo prisma do evangelho não deixa de olhar as suas ovelhas e muito menos de acolhê-las em seus ombros. Ele que busca o seguimento do crucificado, não espanta por ter a atitude que tem e, ao se assemelhar, é perseguido, humilhado, rejeitado, tal qual foi aquele que pagou o preço do madeiro, no calvário.

Nas primeiras páginas o autor desvela de imediato a quem se destina esse livro. Dedicar a Santa Irmã Dulce é dedicar a todos os pobres, principalmente aos que vivem as margens do flagelo e do descaso político. Amar é um ato de coragem, um

[1] Mestrando em Educação pela Universidade de Passo Fundo (UPF-RS). Bolsista PROSUC/CAPES-Modalidade II. Especialista em Gestão Escolar Integrada com ênfase em Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção escolar, pela Faculdade de Administração, Ciência e Educação (FAMART-MG). Graduado na Licenciatura em Pedagogia pela Centro Universitário Leonardo Da Vinci (UNIASSELVI-SC). Normalista (Magistério) pela Escola Estadual de Ensino normal 1 de Maio, Porto Alegre/RS. Professor concursado da rede pública de Alvorada/RS, atualmente trabalha na Coordenação Pedagógica da EMEF Paulo Freire. E-mail: 206665@upf.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4890122205876761. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1595-3651.

ato político, por isso escolher amar é olhar socialmente para os que não são amados. Por isso, quando nos diz que “o amor de Deus vai além do discurso” (Lancellotti, 2021, p. 12), convida a entendermos que palavras são muito pouco para suprimir necessidades, para acolher, para ajudar; a palavra tem a sua importância, mas não é suficiente. O amor precisa se destacar em gestos, que partem de uma pura oferta: nem esmola, sem ganância, sem propósito de retorno, apenas uma oblação sincera.

Ainda na introdução, há dois pontos a se destacar: o primeiro é que “amor não é uma palavra” (Lancellotti, 2021, p. 9), mas uma pessoa. Talvez o mais complexo do entendimento sobre o amor seja como uma pessoa se entrega de forma total. Para entender, é preciso olhar para duas atitudes dessa pessoa: aquele que ama o mundo, Deus em sua primeira pessoa como Pai, e entrega o seu filho (segunda pessoa da trindade, ou seja, ele mesmo) como holocausto de amor. E ele sendo a própria oferta.

O segundo ponto é amar sem medo da consequência, pois se soubéssemos os fins a que amor nos leva, seria possível que não amássemos mais ninguém, ou melhor, recorrêssemos apenas ao amor meritocrático e capitalista. Ama quem merece. Ama quem pode algo devolver, como se fosse um fundo bancário. O amor conceitualmente deve ser visto ainda como aquele que não busca nada em troca, não tem interesse, nem se limita, não se amedronta. O amor busca, é paciente, compreensivo e esperançoso. A carta de são Paulo a Coríntios, capítulo treze, traduz muito bem o conceito macro do amor.

Amar alguém sem uma métrica é o ocioso do coração discipular, traduzindo ainda que o calvário equivale a amar aquele que menos preço tem, e por isso é espantoso. O primeiro capítulo, com o título “O escandaloso amor de Deus” (Lancellotti, 2021, p. 17), descreve que este não se resume em um ato eufórico, passageiro, sem raízes ou sem sentido. É escandaloso porque supera todas e quaisquer formas limitadas de expressar amor. Vai ao encontro, busca mesmo sendo rejeitado. Por isso, sua face misericórdia olha para quem o rejeita, porque entende que essa escolha não é totalmente sua, pois há causas que levaram o sujeito a essa escolha. Mesmo que aqueles que os rejeitem sofram a perseguição do mundo, humilhados e abatidos por uma sociedade que seleciona, ele continua a escolher.

O ato político desse bom pastor é o amor. Em outras palavras, traduzimos a equiparação digna, enquanto a uma divisão injusta, ele reparte o pão. Quando resta apenas a morte, ele ressuscita, vida nova ele dá. Se o horizonte é aceitar a doença, a

esperança da fé resgata o nazareno. A diferença está na significação do caminho, na possibilidade de dizer que nada está consumado, sem que a luta seja a utopia viável. Não é possível aceitar os limites impostos por uma distinção sem fundamento, e que a história humana replica séculos a frente. O autor motiva a termos Jesus como espelho público, que "ignora as críticas porque ele é o pastor que dá a vida pelas ovelhas" (Lancellotti, 2021, p. 22), e, ao modelo disso, luta junto de forma palpável, quando ocupa o seu entendimento na legislação e dá aos pequenos na "Casa Vida" (Lancellotti, 2021, p. 23) uma obra social que proporciona dignidade humana, ação que interliga a dimensão da política, do amor e da fé.

"Isso requer mudar a chave do pensamento" (Lancellotti, 2021, p. 41), para que as condições, os condicionamentos não sejam determinantes na vida de alguém. A sede de mudança, o enfrentamento contra essas limitações impostas pelos que dominam ou obtêm algum tipo de poder social, deve passar por uma transformação de sentido, que corrobora para bem comum. Só então conseguiremos fazer a manifestação do amor.

Os capítulos dois e três carregam uma marca antagônica: como falar de amar os pequeninos e amar os poderosos, amar o oprimido e amar o opressor a partir de um mesmo lugar, que é o amor? Essa bela dicotomia mostra a face de um homem divino e humano, que enxerga os problemas do oprimido e deles se aproxima. Olha para as verdades feias do opressor e os educa. O "bom pastor é atento" (Lancellotti, 2021, p. 48), por isso, é capaz de enxergar e ter compaixão entre os distintos, mesmo que um pareça perverso. A frase "Deus amou o mundo" não exclui ninguém; a cada tentativa ela busca equiparar e educar ao mesmo tempo.

Essa educação dos opressores está em Paulo que se converte, está em Agostinho, em Francisco, está em todos aqueles que perdem o sentido do humano e são restaurados com o despertar. O autor desvela que não é possível pôr em ordem as injustiças e medir o amor numa escala. Por isso, o amor de Deus não é igual para cada sujeito, ele é um amor único. Se assim fosse, ao medir o amor, estaríamos entendendo uma meritocracia divina no lugar da misericórdia. A exigência do despertar do opressor é não "ser indiferente aos sofrimentos dos meus irmãos" (Lancellotti, 2021, p. 63). Esse é o *insight* da conversão, o estalo que é necessário para que o humano sinta a dor do outro humano.

Ao pensar no pequeno, no flagelado, no oprimido, deve se pensar em quem comete o ato truculento de inferiorizar, excluir e limitar alguém. Por isso, quando mencionado que ambos os capítulos (dois e três) são antagônicos, mas muito próximos, convida-se a buscar o entendimento de como resgatar o sentido humano de cada um, de modo particular. Um ponto crucial é que para ajudar os pobres, os pequenos, não é suficiente apenas estender bens materiais, valores financeiros e até mesmo alimentá-los. Ajudar os pequenos exige uma vigilância política, social, crítica e sensível. Em outras palavras, não é fazer um cuidado paliativo, mas é promover a ascensão desses sujeitos, é mostrar um horizonte, possibilitar um caminho e lutar junto com eles pelo bem comum, que é viver em dignidade, principalmente por lhes ter sido roubada essa oportunidade. Situando-nos, “Amá-los é mudar nossa maneira de pensar, pensando a partir deles. É renunciar às nossas convicções arraigadas, nossas posições preconceituosas” (Lancellotti, 2021, p. 69).

O poder não tem outra serventia senão a opressão. O estalo mencionado acima é a viabilidade necessária para que a compaixão floresça. Para amar os poderosos, é necessário ter resistência, é dizer não, é se opor, até que despertem desse coma imposto pelo capital, que julga alguns corpos como viáveis e outros não. Amar “não é ser omisso diante das injustiças” (Lancellotti, 2021, p. 91). “Amar é se manifestar e defender”, e essa é a preocupação formativa: apontar os erros, corrigir, sensibilizar para se aproximar dos pequenos e nos pequenos, grande se fazer. É no ato de direção fraterna que Padre Júlio sugere que os poderosos percorram o processo ontológico de ressignificação do ser que todos merecem.

O “amor no seguimento de Jesus” (Lancellotti, 2021, p. 99) é o título do quarto capítulo. Por mais subjetiva que seja a interpretação posta, o destaque central é que amor não é uma esmola, o resto de algo: isso não é caridade. A crença restritiva de que o amor deve ser distribuído só em momentos especiais, sejam eles catastróficos ou comemorativos, é mero *status*, nada de amor, mas apenas vantagem de tempo que faz alusão a algo, ou alguém.

O amor do seguimento é solidário o tempo todo, pois busca compreender o que anseia a ovelha abandonada. Novamente o autor discute que essa política que o amor defende não é imparcial. Significa que assume um partido, uma face, distribui em medidas necessárias para uma possível dignidade comum. O sentido de igualdade não cabe julgar, pois cada sujeito parte de um lugar, de uma realidade, de uma

condição, e tentar alinhar, ou dar as mesmas condições, desconsidera as variáveis da sociedade.

Ser solidário é mostrar para os pequenos que alguém se preocupa, quer bem, pensa nele ou nela. Chegamos aqui ao mais próximo do sentido macro do amor divino, de modo que “não adianta apenas se indignar. É preciso se envolver” (Lancellotti, 2021, p. 125), e para isso é preciso se aproximar, ir ao encontro, compreender que a compaixão exige uma postura atenta, ação sobre a situação. A timidez não pode ser um obstáculo. O que queremos fazer precisa ser feito diante qualquer dificuldade, é preciso estar disponível para sentir a dor do outro.

No quinto e último capítulo, o autor não deixa de afirmar que a experiência forma o sujeito. Seja nas experiências de alegria, de encontro com a dor do outro, mas é sempre com o outro, e com muito trabalho, que Padre Júlio Lancellotti vai se formando e vivenciando o coração de carne que espera Cristo que lhe assemelha. É nas alusões às experiências de trabalho que vai afirmando o esforço do cuidado digno a seu irmão, e não seria diferente.

Uma breve ilustração que é clássica ao cristianismo e que se desvela na obra é que todo o calvário gera um jardim, uma flor que nasce em meio ao deserto. “Porém, não dá para chegar ao domingo da Ressureição sem passar pela Sexta-feira da Paixão, isto é, pelas consequências das escolhas que você faz” (Lancellotti, 2021, p. 129). Essa metáfora anuncia que é impossível ao humano que deseja gerar o bem, ser semente do amor, não passar pelo sofrimento do geminar, acolher a tribulação daqueles e daquelas que sofrem. É sofrer junto, até mesmo sem entender o que realmente machuca no coração de uma mulher, uma travesti, uma pessoa negra, uma criança, uma pessoa que vive com algum estigma patológico (IST, câncer, deficiência etc.), daqueles que vivem na margem da prostituição, da pobreza e do cárcere. Olhar para cada um exige compaixão, não a falsa moralidade da pena. Amar exige doação e “Jesus foi pregado na cruz pelas consequências da vida que levou”, desafiando a forma de amar (Lancellotti, 2021, p. 129).

O preço do amor talvez custe muito para o capitalista, visto que exige o despojar de si, principalmente o tempo. Há possibilidades de receber em troca o amor pelo amor, àqueles que findam sua história como mártires dos pobres, que se consomem lutando e não veem a desigualdade material, social e política findar, assim como foi com Francisco, Clara, Teresa, Dulce e que, infelizmente, Júlio não verá.

A esperança que está nas mãos dos que trabalham mostra que a fé se mantém firme naqueles que ainda fazem muito, que trabalham incansavelmente para promover o reino do Amor, sem que eles mesmos acreditem. Os que desacreditam, porém, continuam a se doar, acreditam muito mais do que aqueles que fazem pensando no que um ato pode gerar no futuro. As marcas do amor são, sem sombra de dúvidas, visíveis: da gratidão de quem cuida e é cuidado, quem é reeducado a amar, quem aprende a se doar pela doação, quem chora, quem sofre, quem sente, quem experimenta e quem anuncia e faz muitos outros serem anunciantes desse amor.

O Amor à maneira de Deus, nas suas conclusões, não deixa de explicitar que o significado de amor, ao modo como Deus nos ama, é o de encontrar, no meio da peste, da desilusão, do sofrimento, da raiva, do nojo e do preconceito, motivos para amar. Há uma sentença desta obra que mostra que amar pode ser educado, que amar não é uma consequência, mas uma circunstância da experiência daqueles que se põem a caminho, visto que: “Conviver com os que sofrem e carregar suas dores faz parte da minha identidade. Eu não sei ser padre de outro jeito” (Lancellotti, 2021, p. 154). O sacerdote deixa nítido: uma vez posto a mão no arado, escolhido os que sofrem, não há como abandonar, pois ele carrega em seu código vocacional a causa dos que não experimentaram ainda o amor de Deus.

A obra nos deixa inquietações diante do mundo: é possível ver tamanho sofrimento sem que tenhamos compaixão? Essa compaixão, que é a justa indignação, pode se tornar ação? A quem iremos amar e dedicar o amor, se não pelos nossos e pelos marginalizados? Para o cristianismo, não cabe medir o amor ralo, supérfluo, como elucidado inúmeras vezes em seu jeito de ser. Todavia, o amor humano exige desvelar a face da misericórdia daquele que muito nos amou — e que é o próprio amor.

O que ainda cabe dizer, antes de motivar a leitura integral da obra, é que “quem ama muito é capaz de amar” (Lancellotti, 2021, p. 157). À medida que ampliamos nossa capacidade de amar, mais desafios sobre o amor nos colocamos a entender. A pedagogia do sacerdote busca não somente se autoeducar, mas fazer com que outros entendam que, gerando o bem sincero, estamos educando uma sociedade que ultraja sem ter noção do divino em cada um. A epifania do Ágape, nesta pedagogia, é que o amor à maneira de Deus é particular a cada criação. Deturpá-la é profanar o sagrado. Por isso, quem ama, ama em gesto, em obra, para que a obra seja tão viva (Ti 2,17)

e próxima daquele que amou o mundo até o fim (Jo 13,3). Aos futuros leitores, espero que questionem: onde está o amor? De que forma estou amando? E permitam-se reconstruir o sentido do amor, esse que é divino, humano, político, social e formativo.

Recebido: 31/08/2025
Aprovado: 03/03/2023

Resenha

HAN, Byung-Chul. **Falando sobre Deus.** Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2025.

Felipe Augusto Ferreira Feijão[1]
(Resenhista)

A mais recente obra do filósofo sul-coreano publicada no Brasil, *Falando sobre Deus*, está divida em *Atenção, Descriação, Vazio, Silêncio, Beleza, Dor* e *Inatividade.* Nessas sete partes, o autor dialoga com Simone Weil, citando-a por várias vezes ao longo do ensaio, referindo-se a ela do começo ao fim. No capítulo intitulado *Atenção*, Byung-Chul Han trata da atual crise da religião. A religião passa por uma crise não porque seus conteúdos perderam a validade, não porque o ateísmo está em alta ou porque a igreja não tem mais credibilidade. “Não é Deus quem está morto. Está morto o ser humano ao qual Deus se revelava” (Han, 2025, p. 11). Aqui, é possível lembrar de Nietzsche na *Gaia Ciência* e da afirmação de que “Deus está morto”.

Han inverte a situação e proclama a morte do homem que crê em Deus, que permanece vivo. Mas o que significa dizer que o homem está morto? Está morto um tipo de homem ou de humanidade, que ficou no passado, que não se encontra mais na contemporaneidade, porque a atenção do homem de hoje está em crise: “Estamos virando gado consumidor” (Han, 2025, p. 12). O homem de outrora tinha capacidade de parar, de olhar, de escutar, de contemplar. No mundo atual, marcado pela *sociedade do cansaço* e pelo *espírito do medo*, ideias de Han, a “crise da atenção está ligada ao fato de que queremos apenas consumir tudo, devorar tudo, em vez de olhar” (Han, 2025, p. 12). Ao tratar dos vícios, problema dentro da falta de atenção, ele afirma: “As redes sociais também lançam mão de algoritmos viciantes para tornar as pessoas dependentes, para controlar e manipulá-las” (Han, 2025, p. 17). No mundo

[1] Mestre em Filosofia, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia da rede pública do Estado do Ceará (SEDUC-CE). E-mail: faffeijao@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5535754507094999. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0170-075X.

contemporâneo em que o antigo homem morreu, o novo homem, carente de *atenção*, está sempre com celular, sempre conectado. O homem digital nunca desliga, nunca se desconecta, daí porque o "celular é uma máquina de vício digital. Até mesmo o mecanismo de busca é, em última análise, uma máquina de vício. Ele atiça a excitação da caça" (Han, 2025, p. 18).

Numa época em que qualquer coisa viraliza e se torna meme, Han não deixa os fenômenos digitais passarem despercebidos em sua minuciosa análise: "Memes são vírus que se propagam nas redes sociais. A alma humana lhes serve, por assim dizer, como hospedeira para sua reprodução. Somente a atenção elevada é capaz de fornecer uma defesa imunológica contra esse contágio viral" (Han, 2025, p. 21).

Há aqui a defesa de que a atenção que se encontra fragmentada, precisa ser recuperada e praticada. O autor chama a atenção para o fato de que a etimologia da palavra religião remete a atenção. O homem sem atenção, o homem atual desatento "não pode estabelecer uma relação com os deuses. A atenção está hoje completamente estilhaçada. Por isso, também não conseguimos ler com atenção. Pela simples falta de capacidade de leitura, nós nos afastamos de Deus" (Han, 2025, p. 28).

Ou seja, sem atenção necessária, a ligação (religião) do homem para com o divino entra em crise. Para além do aspecto religioso, Han defende uma dimensão social da atenção:

> O declínio da atenção tem consequências graves nas relações interpessoais. Tanto a empatia quanto o respeito se fundamentam na atenção ao outro. A sociedade se brutaliza quando perde a atenção ao outro. A falta de atenção ao outro também resulta no aumento da violência (Han, 2025, p. 30).

O homem atual é desatento, vive a crise da religião e está propenso a vícios digitais. Agora, o florescimento da inteligência artificial traz desafios ao mundo do trabalho: "A inteligência artificial é desprovida de espírito. Ela carece da atenção criativa. Por causa de sua falta de espírito, só pode trabalhar ou calcular. É útil, contanto que o espírito não se submeta a ela" (Han, 2025, p. 34). Na atualidade, marcada por avanços tecnológicos e facilidades para a vida humana, ele afirmar haver uma "escassez de genialidade" (Han, 2025, p. 35), sendo esta resultado da morte do homem atento. Existem muitas facilidades tecnológicas, o que deveria fazer com que os gênios se desenvolvessem. No entanto, o que acontece é o contrário.

É preciso estar alerta para o seguinte: “O capital tenta incluir tudo em seu ciclo para se multiplicar” (Han, 2025, p. 46). O capital pode ser sutil ao ponto de elaborar um discurso de convencimento da necessidade de uma volta à atenção e à espiritualidade, mas isso não passa de uma farsa porque

> [...] o capitalismo submete tudo ao consumo e à produção. Até mesmo a espiritualidade é apropriada por ele. Mais uma vez, religião e capitalismo formam uma aliança estreita, como outrora o protestantismo, que se colocou a serviço do capital ao economicizar a salvação (Han, 2025, p. 46).

Na parte da *Descriação*, Han elenca outro elemento fundamental que estrutura a crise da religião. Trata-se do “fortalecimento maciço do eu (Han, 2025, p. 55)”. O sujeito e o indivíduo estão em alta: “O sacerdote de si mesmo chama-se, no vocabulário do regime neoliberal, o empreendedor de si mesmo. Cada um se produz e se performa a si mesmo. O eu ruidoso mantém Deus afastado de nós” (Han, 2025, p. 56). O autor sustenta a ideia de que é necessário um apagamento do homem, isto é, sua *descriação*, para que haja maior atenção e o retorno para o divino. Nesse sentido, é possível recordar o trecho do livro de João em que ele responde que “é preciso que ele cresça e eu diminua”.

Na parte *Vazio*, Han propõe uma “ética do vazio”. Essa ética diz respeito a “um despegar-se do querer-a-si-mesmo” (Han, 2025, p. 71), seguindo a mesma linha da crise da religião, da crise da atenção e da descriação. É preciso colocar em prática a ação de desapegar de si.

Na parte *Silêncio*, aparece outro aspecto importante para a compreensão da crise da religião, que é a “perda do silêncio. A modernidade é uma era do barulho” (Han, 2025, p. 87). A época atual é marcada pelo homem sem atenção. Isso se deve à falta de silêncio, pois impera o barulho: “O mundo inteiro se transforma num mercado ruidoso. Tudo agora é mercadoria. Tudo faz barulho e grita por atenção. A própria vida está ganhando a forma de mercado e de mercadoria” (Han, 2025, p. 88). Mais uma vez, o capitalismo surge com sua força e intromissão: “O capitalismo não ama o silêncio. Quanto maior a produtividade, mais barulho é produzido. O barulho aumenta o capital. Ou o capital gera barulho para se multiplicar. O silêncio não produz” (Han, 2025, p. 89). Para voltar a ter atenção, o homem precisa de silêncio.

O mundo digital também faz barulho porque a “hipercomunicação digital destrói o silêncio. A informação, como tal, é um ruído [...] A informação, enquanto ruído,

estilhaça a atenção" (Han, 2025, p. 89). Ora, o momento presente é marcado pelo excesso de informações. Todos os que utilizam as redes sociais podem ser vítimas dos algoritmos, dos memes e dessa forma de comunicação efêmera, que gera desatenção e barulho. "O espírito necessita do silêncio para produzir ou receber algo totalmente diferente. O silêncio reina no âmbito da criação" (Han, 2025, p. 90). Nessa era digital, de informação e de inteligência artificial, há uma "digitalização da realidade. As informações se põem na frente da realidade [...] A comunicação digital se esgota na troca de informações. Por isso faltam-lhe todo contato e presença imediatos" (Han, 2025, p. 91).

Em *Beleza,* Han observa que falta à beleza espiritualidade. "O like é sua palavra de ordem" (Han, 2025, p. 101). O *like* é dado para qualquer coisa, indicando que aquilo é legal, é bom, é belo. Mas isso banaliza a beleza. O artista precisa de atenção, precisa contemplar, precisa do silêncio para criar. "No digital, o ser humano encontra apenas a si mesmo [...] Ao contrário da arte, a tecnologia destrói a beleza da matéria ao submetê-la ao poder de disposição humano e ao degradá-la a mero meio para um fim" (Han, 2025, p. 116).

Em *Dor*, Han resgata a necessidade que o ser humano tem de sentir dor para estabelecer relações com o outro. "Sem dor, desenvolve-se uma indiferença [...] A incapacidade de sentir dor leva, em última análise, à falta de empatia" (Han, 2025, p. 124). No atual momento, nada pode doer, e o bem-estar se tornou lema. Sem dor, o ser humano não será empático. "O curtir permanente leva, por fim, a um entorpecimento da alma e do espírito. Digitalização é anestesiação. Mas o essencial nasce na dor. A dor também é a parteira do novo. Sem ela, estamos presos no inferno do igual" (Han, 2025, p. 127).

E em *Inatividade,* o autor conclui o ensaio ao afirmar: "Na sociedade do desempenho neoliberal, senhor e escravo se tornam um só. O escravo é apenas aparentemente libertado para se tornar senhor, ou seja, empresário de si mesmo" (Han, 2025, p. 133). Ele critica a ideia que muitos trabalhadores têm de se tornarem autônomos, sem a necessidade de cumprimento de horário e sem chefe para mandar e desmandar no serviço. Essa ideia é uma enganação do capitalismo. "A digitalização do mundo da vida mostra também que o ser humano se torna escravo de suas próprias criações" (Han, 2025, p. 134). A atual manifestação do capitalismo em neoliberalismo "não opera com ordens e proibições. Ele é caracterizado pela

permissividade [...]. Não é repressivo, mas sedutor” (Han, 2025, p. 135). Assim, pode-se entender por que tantos se deixam viciar por essa digitalização. “Habitamos um curral digital que nos transforma em gado de informação, comunicação e consumo” (Han, 2025, p. 136). Han faz a crítica da sociedade atual, elencando os elementos que compõem a crise da religião: morte do homem, falta de atenção, falta de silêncio, império do eu. Para que o ser humano volte a estabelecer contato com Deus, para que retorne à sua dimensão espiritual e a desenvolva, é necessário que volte a cultivar a atenção, o silêncio e o desapego de si, estando alerta para as armadilhas do mundo digital.

Recebido: 11/06/2026
Aprovado: 01/09/2026

Resenha

GAETA, Saverio. **Papa Leão XIV:** a história do novo papa e os desafios que ainda virão. Tradução de Dandara Morena. São Paulo: Planeta do Brasil, 2025.

Paulo Afonso Tavares[1]
(Resenhista)

Escrita pelo renomado jornalista e vaticanista italiano Saverio Gaeta, a obra *Papa Leão XIV: a história do novo papa e os desafios que ainda virão* apresenta uma instigante, detalhada e profunda viagem aos bastidores da sucessão papal ocorrida no ano de 2025. O leitor é conduzido a uma intensa jornada documental e analítica que se inicia com o fim de uma era, o falecimento do Papa Francisco, e culmina na surpreendente e rápida eleição do homem escolhido para guiar a Igreja Católica: o estadunidense Robert Francis Prevost. Ao longo das páginas, o autor busca não apenas traçar o rigoroso perfil biográfico de um líder que "pode se definir com legitimidade como o primeiro papa da globalização na história da Igreja" (Gaeta, 2025, p. 46), mas também mapear o intrincado campo de batalhas institucionais, políticas e sociais que ele herda no alvorecer de um período turbulento para o catolicismo.

A estrutura narrativa do livro, seguindo uma ordem cronológica que favorece o entendimento histórico, inicia-se abordando o tenso período de transição provocado pela morte de Jorge Mario Bergoglio. Gaeta constrói uma crônica minuciosa das últimas semanas de Francisco, evidenciando sua resiliência física em contraste com um declínio de saúde inexorável, marcado por internações em que "a internação tenha chegado como um relâmpago em céu sereno" (Gaeta, 2025, p. 21). O autor relata que, para o pontífice argentino, "o hospital romano Gemelli tinha se tornado o 'Vaticano número 3'" (Gaeta, 2025, p. 20). Contudo, a morte viria a ocorrer no Vaticano, no dia

[1] Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Desenvolvimento e Planejamento Territorial e em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestrando em Direito Constitucional Econômico no Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA). Graduado em Jornalismo pela PUC Goiás e em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7254003435294622. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6950-6451.

21 de abril de 2025, momento em que o cardeal Kevin Joseph Farrell anunciou com “uma voz encoberta de emoção” que o “bispo de Roma, Francisco, retornou à casa do Pai” (Gaeta, 2025, p. 19).

O autor descreve com maestria os arranjos para o Conclave, que, contrariando as expectativas de uma longa, fragmentada e dolorosa disputa entre alas autodenominadas “progressistas” e “conservadoras”, resolveu-se em tempo recorde. A fumaça branca despontou na Capela Sistina numa velocidade que chocou especialistas: “A rapidez da eleição, depois de dois dias e somente quatro votações, acabou com as hipóteses da véspera, que imaginavam uma duração parecida apenas se o eleito fosse um dos ‘papáveis’ mais apreciados” (Gaeta, 2025, p. 13). O que o mundo assistiu, no entanto, foi um consenso quase imediato em torno do nome do cardeal Prevost.

Em qualquer estudo biográfico e historiográfico, compreender as origens de uma pessoa é um passo fundamental para decifrar suas ações no palco do poder. Nesse sentido, Gaeta retrocede no tempo para nos apresentar as raízes de Robert Francis Prevost. Nascido em 4 de setembro de 1955, em Chicago, Illinois, durante o chamado *boom* econômico e cultural do pós-Segunda Guerra Mundial, sua visão de mundo reflete uma profunda herança multicultural. O autor destaca essa pluralidade identitária ao registrar que, “filho de pais estadunidenses, as origens da mãe, Mildred Agnes Martínez, são do Caribe espanhol, ao passo que as do pai, Louis Marius, são ítalo-francesas” (Gaeta, 2025, p. 46-47).

A obra traz detalhes humanos e singelos de sua formação. Segundo relatos familiares colhidos pelo autor, a inclinação religiosa do jovem Robert manifestou-se ainda na infância, de forma quase lúdica. Seu irmão relata que ele “brincava de ser padre fazendo a tábua de passar roupa de altar e distribuía doces ou bolachas no lugar da comunhão” (Gaeta, 2025, p. 49). Ao amadurecer, contrariando as expectativas de uma vida secular numa América capitalista em ascensão, Prevost optou por ingressar na Ordem Agostiniana.

Essa escolha é determinante para entender o seu pontificado. Gaeta enfatiza que a espiritualidade da ordem exige uma entrega total, baseada no pensamento de Santo Agostinho, onde se busca incessantemente “um equilíbrio inteligente entre as exigências do apostolado e as exigências da vida interior, que são o estudo, a oração, a contemplação” (Gaeta, 2025, p. 51). Essa densa base teológica e filosófica, aliada

à necessidade de uma ação pastoral prática e comunitária, moldou de forma irrevogável sua visão eclesiástica e sua futura forma de governar.

Se a formação acadêmica de Robert Francis Prevost ocorreu em centros de excelência no Hemisfério Norte, foi no Hemisfério Sul que o seu verdadeiro caráter pastoral foi forjado. Uma das seções mais ricas e essenciais da obra de Gaeta é o resgate do longo período em que Prevost atuou como missionário e, posteriormente, bispo de Chiclayo, no Peru. Para o leitor familiarizado com a Teologia da Libertação e com a história da Igreja na América Latina, é impossível não notar o alinhamento de Prevost com a "opção preferencial pelos pobres", traço que também marcou profundamente o pontificado de seu antecessor, o argentino Papa Francisco.

Sobre seus anos em solo sul-americano, o próprio Prevost confidenciou: "ali amadureci minha experiência como religioso. Descobri o valor da proximidade, da vida entre a gente e da missão como testemunha silenciosa e concreta" (Gaeta, 2025, p. 52). Gaeta relata como esse aprendizado se traduziu em ação direta, especialmente durante crises severas. Nos trágicos eventos provocados pelo fenômeno climático *El Niño* em 2017 e, posteriormente, durante o colapso sanitário da década seguinte, o bispo colocou galochas e "gastou toda energia para ajudar aqueles em dificuldade, e, posteriormente, na pandemia de covid-19, que assolou a economia local, o bispo se empenhou em obter, de qualquer lugar, tanques de oxigênio para os pacientes mais graves" (Gaeta, 2025, p. 59).

O autor também nos brinda com episódios que revelam a humanidade e o bom humor presentes na relação entre Francisco e o futuro Leão XIV. Ao introduzir o primeiro encontro reservado com os cardeais após sua eleição, em maio de 2025, o novo Papa brincou com uma piada que já havia escutado do predecessor: "No Peru, dizem que existem duas mil espécies de papas, que significa batatas em espanhol. Bem, agora são duas mil e uma!" (Gaeta, 2025, p. 59).

A História demonstra que lideranças eclesiásticas que adotam uma postura ativa em defesa dos marginalizados tendem a atrair opositores. O autor não se furta a documentar o lado sombrio da ascensão de Prevost. Próximo à sua eleição, campanhas midiáticas tentaram manchar sua reputação, "alegando que o bispo Prevost encobriu religiosos acusados de terem cometido abusos sexuais" (Gaeta, 2025, p. 63) no Peru, em casos que datavam de 2006 e 2010.

Com rigor investigativo, Gaeta expõe a fragilidade dessas acusações e reconstrói os fatos para restabelecer a verdade histórica. A documentação comprova que, ao contrário do que as *fake news* pregavam, foi o próprio Prevost quem agiu com firmeza: ele "iniciou uma investigação canônica e aconselhou as três mulheres a denunciar tudo para as autoridades civis, a fim de que também se iniciasse um inquérito judiciário" (Gaeta, 2025, p. 63). Inquéritos aprofundados no Vaticano e na justiça peruana isentaram Prevost de qualquer responsabilidade ou omissão, levando jornais internacionais a concluírem que, nestes tristes episódios, "a conduta do papa recém-eleito foi impecável" (Gaeta, 2025, p. 64).

Na historiografia e na análise do discurso, sabemos que as palavras e os símbolos nunca são neutros. Ao eleger o nome de Leão XIV, Prevost enviou uma forte mensagem programática ao mundo. Questionado sobre a motivação da escolha, confidenciou que o fez "principalmente, porque o Papa Leão XIII, com a histórica encíclica *Rerum Novarum*, lidou com a questão social no contexto da primeira grande revolução industrial" (Gaeta, 2025, p. 74). A reverência a Leão XIII, pontífice que fundou a Doutrina Social da Igreja em 1891 para defender os trabalhadores contra a exploração, indica que Leão XIV pretende ser uma voz contundente frente aos abismos sociais gerados pelo atual estágio do capitalismo e da globalização tecnológica.

Essa voz não tardou a se manifestar no palco geopolítico. O pontificado de Prevost inicia-se sob a sombra trágica daquilo que já vinha sendo classificado como uma "Terceira Guerra Mundial em parcelas" (Gaeta, 2025, p. 79). Assumindo não apenas a liderança religiosa de mais de um bilhão de católicos, mas também o papel de chefe de Estado, o novo Papa usou suas primeiras aparições para cobrar ações efetivas dos líderes globais. A obra destaca sua postura firme diante dos conflitos no Leste Europeu e no Oriente Médio, clamando: "Dói-me profundamente o que acontece na Faixa de Gaza. Cessem imediatamente o fogo! Prestem socorro humanitário à população civil esgotada e liberem todos os reféns" (Gaeta, 2025, p. 79).

O grande triunfo metodológico da obra de Saverio Gaeta é não se limitar ao perfil psicológico e teológico do Papa Leão XIV, mas dissecar com coragem a estrutura eclesiástica na qual ele agora se encontra no topo. O quarto capítulo do livro, adequadamente intitulado "Os Desafios", lança luz sobre uma máxima inegável da política vaticana: "os desafios que se apresentam a um novo papa, desde o momento

em que é eleito, são basicamente as problemáticas ainda abertas, deixadas como herança pelo pontífice anterior" (Gaeta, 2025, p. 83).

O leitor é conduzido por uma análise densa de diversas frentes de crise sistêmica. A primeira delas é de ordem estrutural e econômica. O Vaticano enfrenta um colapso orçamentário crônico que exigirá de Prevost pulso firme. Gaeta pontua que "o último balanço consolidado, de 2023, mostra [...] um déficit que basicamente é coberto por contribuições do Governatorato" (Gaeta, 2025, p. 91). Fica evidente que as despesas do Estado Papal crescem em ritmo descompassado das receitas, exigindo do novo pontífice habilidades que vão muito além do pastoreio espiritual.

No campo moral e jurídico, o Papa herda a imperiosa necessidade de dar continuidade às medidas drásticas contra os crimes sexuais no clero. A biografia acerta ao demonstrar que não há mais espaço para encobrimentos e que o novo Papa precisará agir com "clareza profunda", garantindo que investigações e punições ocorram "sem falsos pudores" (Gaeta, 2025, p. 98). O objetivo é consolidar de forma inegociável a "tolerância zero" (Gaeta, 2025, p. 99) iniciada por seus antecessores.

Outra ferida aberta diz respeito ao papel da mulher na Igreja. Gaeta ressalta as pressões contemporâneas que clamam por maior participação feminina nas instâncias decisórias. Embora a porta para a ordenação de sacerdotisas tenha sido firmemente fechada por papas anteriores, a obra sinaliza que os debates não se encerraram, visto que "a questão do acesso das mulheres ao ministério diaconal, sobre a qual é necessário prosseguir o discernimento, permanece aberta a estudos" (Gaeta, 2025, p. 108).

A análise avança ainda sobre as amargas disputas doutrinárias que dividem o clero e os fiéis em pleno século XXI. O novo Papa terá de mediar o explosivo confronto gerado pelo tradicionalismo, especialmente no que tange aos atritos envolvendo a "missa em rito antigo" (Gaeta, 2025, p. 115). Setores conservadores sentiram-se marginalizados após as restrições impostas por Francisco a essa liturgia através do motu proprio *Traditionis custodes* (Gaeta, 2025, p. 116), e agora aguardam para ver como Leão XIV lidará com a insatisfação litúrgica.

Simultaneamente, o pontífice terá de pacificar a Igreja frente à consolidação da "sinodalidade". O avanço de um governo sinodal atrai críticas ferozes de parte dos teólogos e canonistas devido ao "pedido por uma maior colegialidade" (Gaeta, 2025,

p. 118) nas tomadas de decisão da Igreja, o que os opositores acusam de ser um flerte com a democratização que poderia ferir o poder supremo e hierárquico do papado.

O livro *Papa Leão XIV: a história do novo papa e os desafios que ainda virão* é, portanto, uma obra fundamental não apenas para católicos, mas para qualquer pesquisador, historiador ou leitor atento que deseje compreender as estruturas de poder, a teologia e a diplomacia do Vaticano. Saverio Gaeta consegue articular uma narrativa que é, ao mesmo tempo, um tributo respeitoso ao novo pontífice e uma radiografia crua e realista das fissuras de uma instituição bimilenar.

É imprescindível destacar o imenso trunfo historiográfico do livro, que o eleva à categoria de obra de consulta permanente, o seu anexo, magnificamente intitulado “Dois mil anos de papas” (Gaeta, 2025, p. 125). Como o próprio autor faz questão de ressaltar, documentando o peso esmagador do cargo, “O novo pontífice é o 266º sucessor do apóstolo Pedro” (Gaeta, 2025, p. 125).

O último capítulo nos presenteia com uma lista exaustiva, ordenada de forma cronológica, contendo uma pequena e muito bem fundamentada biografia de cada um dos líderes da Igreja Católica Romana. A jornada enciclopédica inicia-se por “Pedro (Galileia, 30-67)” (Gaeta, 2025, p. 129), que é considerado pela Igreja Católica Romana como o primeiro papa, perpassa as crises medievais, os cismas pontuados pela existência de antipapas, as reformas e contrarreformas, até chegar ao predecessor imediato de Leão XIV, o papa “Francisco (Argentina, 2013-2025)” (Gaeta, 2025, p. 188). Em suma, a obra não apenas lança luz sobre o futuro da fé globalizada, mas consagra-se como um compêndio indispensável para entendermos a gigantesca marcha da História ao longo de dois milênios.

Recebido: 02/04/2026
Aprovado: 20/04/2026


Cooperatores Veritatis
COOPERATORES VERITATIS