

LOSOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA – ANO V, VOL. 5, N.º 1, JANEIRO/JUNHO 2025



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 5	n.º 1	2025
---	-----------	------	-------	------



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom Gergório 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: Me. Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 5, n. 1, 2025.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

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

Coordenação Editorial: Profa. Dra. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFC)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)
Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
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. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Prof. Me. Michel Platinir Silva Damasceno (UnB)
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Dra. Lara Rocha
Projeto gráfico da capa: Adriana Nobre
Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.
Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

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

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 4, n. 1, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

1. Generalidades 2. Filosofia 3. Teologia 4. Ciências Humanas I. Faculdade Católica
de Fortaleza

CDD 000
100
200
300

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 5	n. 1	2025
---	-----------	------	------	------

Sumário

Editorial.....	7
A arte da comunicação: expressividade estética e sociabilidade no pensamento de Thomas Reid	9
Gabriel Manfredi	
A experiência dos grupos de reflexão na Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pajuçara	26
Francisco José Silva	
A função metafísica da forma em Tomás de Aquino	37
José Ricardo Menezes de Freitas	
Alexandria como espaço filosófico: a Escola Catequética e a construção do pensamento cristão antigo a partir da Paidéia grega	59
Isac Antonio Pereira Parente	
A relação entre filosofia e literatura em Sartre	76
Marlysson Costa	
Hábito e liberdade na Fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty	91
Sâmara Araújo Costa	
O esclarecimento como itinerário kantiano para a autonomia da razão	112
Leonardo Henrique Silva Corrêa	
O realismo na filosofia da matemática: da metafísica platônica à teoria dos três mundos de Roger Penrose	121
Vinicius Carvalho da Silva, Onofre Crossi Filho, Gabriel Luiz Campos Dalpiaz	

Por uma nova consideração do lógico: a defesa por um pensar especulativo na Introdução da <i>Ciência da Lógica</i> de Hegel	150
Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba	
 <i>Recapitulatio et Incarnatio</i>: um aceno à Cristologia de Irineu de Lyon	164
Rodrigo Moura	
 Robert Brandom intérprete de Hegel: algumas considerações sobre normatividade e verdade	178
Ana Karoliny da Costa	
 Uma análise sobre a ética pós-moralista de Gilles Lipovetsky	188
Warley Silva Jardim, Joel Francisco Decothé Junior	
 Resenhas	
 Ano Jubilar: peregrinos da esperança	203
David Rodolfo Campos Silva	
 Reflexões sobre a religião	208
Ana Maria Correa Moreira da Silva	

Editorial

Com alegria renovada, apresentamos à comunidade acadêmica o primeiro número do quinto volume da *Logos & Culturas*, revista científica vinculada à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Trata-se de um ano especial: o quinquênio do periódico, que cresce exponencialmente em acessos, citações e circulação entre os leitores interessados nas discussões filoteológicas.

O número conta com catorze excelentes textos científicos, sendo doze artigos e duas resenhas. A pluralidade de temas, abordagens e marcos teóricos, acrescida da variedade de instituições de ensino superior envolvidas e da diversidade geográfica dos autores, caracteriza a publicação.

Em “A arte de comunicar: expressividade estética e sociabilidade no pensamento de Thomas Reid”, Gabriel Manfredi (UFC) examina a importância das faculdades estéticas para a epistemologia, enquanto em “A função metafísica da forma em Tomás de Aquino”, José Ricardo Menezes de Freitas (UECE) discute a atuação e a finalidade do conceito de *forma* no empreendimento teórico tomista. Ademais, em “Alexandria como espaço filosófico: a Escola Catequética e a construção do pensamento cristão antigo a partir da Paidéia grega”, Isac Antonio Pereira Parente (FASBAM) disserta sobre a relação entre a Paidéia grega e a formação do pensamento cristão dos séculos I-III, ao passo em que “A relação entre filosofia e literatura em Sartre”, de Marlysson Costa (UFBA), analisa a relação entre campos distintos, porém vinculados, de acordo com as obras sartrianas.

Em seguida, “Hábito e liberdade na Fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty”, de Sâmara Araújo Costa (UP – Portugal), apresenta discussões profícuas sobre a filosofia da mente de Merleau-Ponty, enquanto em “O esclarecimento como itinerário kantiano para a autonomia da razão”, de Leonardo Henrique Silva Corrêa (FCPA), o conceito de *aufklärung* para Immanuel Kant é examinado. Concomitantemente, “O realismo na filosofia da matemática: da metafísica platônica à teoria dos três mundos de Roger Penrose”, de autoria de Vinicius Carvalho da Silva, Onofre Crossi Filho e Gabriel Luiz Campos Dalpiaz (UFMS), disserta sobre a relevância do realismo platônico na filosofia da matemática de Roger Penrose, ao

passo em que “Por uma nova consideração do lógico: a defesa por um pensar especulativo na Introdução da Ciência da Lógica de Hegel”, de Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba (UECE), apresenta o esforço hegeliano em prol de uma reformulação na Ciência da Lógica.

Ademais, em “Robert Brandom intérprete de Hegel: algumas considerações sobre normatividade e verdade”, Ana Karoliny da Costa (UECE) defende que a teoria hegeliana serviu como inspiração para a filosofia analítica de Brandom, enquanto “Uma análise sobre a ética pós-moralista de Gilles Lipovetsky”, de Warley Silva Jardim (PUC Minas) e Joel Francisco Decothé Junior (IFEV), perscruta a virada da moral para a pós-moral.

Além desses artigos, discussões teológicas relevantes podem ser lidas em “A experiência dos grupos de reflexão na Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pajuçara”, quando Francisco José Silva (UFCA) apresenta a instituição, a atuação comunitária e os fundamentos bíblicos dos Grupos de Reflexão da referida paróquia, enquanto “*Recapitulatio et Incarnatio*: um aceno à Cristologia de Irineu de Lyon”, de autoria de Rodrigo Moura (Pontificia Università Lateranense – Roma), examina a cristologia desenvolvida pelo Bispo de Lyon.

O número conta ainda com duas resenhas. A primeira é “Ano Jubilar: peregrinos da esperança”, cujo resenhista é David Rodolfo Campos Silva (PUCSP), que proporciona o panorama do compêndio de mesmo nome, com base no Jubileu de 2025, enquanto a segunda, “Reflexões sobre a religião”, de Ana Maria Correa Moreira da Silva (UNB), apresenta, a partir do exame sobre a recém-publicada obra homônima, a pluralidade que o conceito de religião enseja.

Agradecendo a confiança de autores e leitores que fazem da *Logos & Culturas* uma companhia frequente em suas pesquisas, este novo número reitera o nosso compromisso com a educação e com a pesquisa no Brasil, plural e democrática.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Gabriel Manfredi*

A arte da comunicação: expressividade estética e sociabilidade no pensamento de Thomas Reid

RESUMO

Este artigo está dividido em três partes, a fim de investigar a perspectiva de Thomas Reid sobre a importância das faculdades estéticas para a epistemologia. Defendemos que todas as formas de discurso, incluindo o filosófico, são fundamentadas pela expressividade estética. A primeira parte foca na análise reidiana do gosto segundo seus *Essays on Intellectual Powers of Men*, na qual nos debruçamos sobre a estrutura triádica do gosto, a saber, novidade, sublimidade e beleza. Na segunda parte, voltamos nossa atenção para a teoria da percepção de Reid, que diferencia seus atributos específicos, tais como a distinção entre percepção adquirida e original ou entre sensação e percepção. A partir dessa descrição, poderemos compreender melhor como a beleza e a sublimidade são percebidas na realidade. A terceira parte propõe-se a demonstrar que a linguagem natural, fundamento de qualquer outro tipo de linguagem, pode ser considerada arte segundo a filosofia de Reid, o que é conclusivo para nossa hipótese, uma vez que, se a base de toda comunicação possível é um tipo de arte, mesmo incipiente, os demais intercursos humanos mediados pela linguagem, incluindo a filosofia, dependem de nossas faculdades estéticas.

Palavras-chave: Filosofia Moderna. Epistemologia. Thomas Reid. Estética. Filosofia da Linguagem.

The art of communication: aesthetic expressivity and sociability in Thomas Reid's thought

ABSTRACT

This paper is structured into three distinct parts, each contributing to our exploration of Thomas Reid's perspective on the importance of aesthetic faculties to epistemology. We argue that all forms of discourse, including philosophical discourse, are underpinned by aesthetic expressiveness. The first part focuses on Reid's analysis of taste in his Essay VIII of the *Essays on Intellectual Powers of Men*, where we delve into the structures of taste, branched into novelty, sublimity, and beauty. The second part turns our attention to Reid's theory of perception, which differentiates specific attributes of this capacity, such as the distinction between acquired and original perception or between sensation and perception. This section aids our understanding of how beauty and grandeur are perceived in reality. The third part aims to demonstrate that natural language, which is the fundament of any other sort of language, can be considered art in Reid's philosophy, which is conclusive to our hypothesis, since, if the basis of communication is a kind of art, even incipient, all others human intercourse mediated by language, including philosophy, are dependent of our aesthetic capacity.

Keywords: Modern Philosophy. Epistemology. Thomas Reid. Aesthetic. Philosophy of Language.

Introdução

Nosso artigo investiga a noção de linguagem de Thomas Reid a partir de uma nova perspectiva. Primeiro, explicaremos a teoria estética de Reid, abordando sua definição de gosto e sua estrutura. Segundo, buscaremos descrever a teoria reidiana da percepção, explicando as concepções de percepção, sensação e signo. Enfim, no último tópico, gostaríamos de demonstrar a importância da sensibilidade estética para o discurso filosófico, uma vez que toda linguagem artificial está assentada sobre a linguagem natural, que não é diferente da expressividade estética e, portanto, pode ser considerada arte, ainda que incipiente.

Percepção estética de Thomas Reid

Na principal obra de Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (EIP doravante), o autor dedica o último ensaio exclusivamente a questões estéticas ou, como foi denominado por ele, ao gosto (*taste*) humano. O ensaio VIII busca definir o gosto e seu objeto próprio de apreciação, a fim de descrever nossas faculdades de contemplação da beleza nas coisas.

Segundo Reid, o gosto é o “poder da mente pelo qual nós somos capazes de discernir e apreciar as belezas da natureza e tudo o que é excelente nas belas artes”¹ (EIP, VIII, i 573). Contudo, Reid presume ser necessário fazer algumas observações antes de analisar o gosto; mais precisamente, ele faz sete apontamentos, todos sustentando a mesma ideia, ou seja, que, apesar da qualidade objetiva percebida e a sensação no sujeito terem o mesmo nome, elas são coisas diferentes, existindo de maneiras diferentes. Reid dá o seguinte exemplo: “Quando eu ouço uma melodia numa música que me agrada, eu digo ‘é belo’, ‘é excelente’. Essa excelência não está em mim, mas na música. Porém, o prazer que ela proporciona não está na música, mas em mim”² (EIP, VIII, i 574). Em suma, não podemos confundir a propriedade real

¹ “power of the mind by which we are capable of discerning and relishing the beauties of Nature, and whatever is excellent in the fine arts” (EIP, VIII, i 573).

² “When I hear an air in music that pleases me, I say, it is fine, it is excellent. This excellence is not in me; it is in the music. But the pleasure it gives is not in the music; it is in me” (EIP, VIII, i 574).

do objeto e nossa sensação sobre ela; elas estão sempre unidas, mas são inteiramente distintas.

No capítulo dois, Reid começa a analisar os objetos da apreciação estética, “aquelas qualidades ou atributos das coisas, que são por Natureza adaptadas a agradar um bom gosto”³ (*EIP*, VIII, ii 579). Para ele, novidade, grandeza ou sublimidade, e beleza são as três estruturas fundamentais do gosto humano. Embora a novidade não seja um atributo objetivo, porque uma coisa pode ser nova para mim e não para outra pessoa, ainda assim é tomada como uma característica essencial. De fato, “a curiosidade é um princípio capital na constituição humana, e seu alimento deve ser o que é em algum aspecto novo”⁴ (*EIP*, VIII, ii 581). No entanto, essa novidade deve ser unida à concepção de valor e utilidade, uma vez que “coisas que não têm nada para recomendá-las, exceto a novidade, são adequadas apenas para entreter crianças, ou aqueles que estão angustiados por uma vacuidade de pensamento”⁵ (*EIP*, VIII, ii 581).

Portanto, para que uma coisa deixe uma impressão duradoura, além da novidade, é significativo que o objeto seja sublime. Como diz Reid, a “emoção suscitada por objetos nobres (grand) é impactante, solene e séria”⁶ (*EIP*, VIII, iii 582). Reid também diz o seguinte:

De todos os objetos de contemplação, o Ser Supremo é o mais grandioso. Sua eternidade, sua imensidão, seu poder irresistível, seu conhecimento infinito e sabedoria infalível, sua justiça e retidão inflexíveis, seu governo supremo, conduzindo todos os movimentos deste vasto universo para os fins mais nobres, e da maneira mais sábia, são objetos que preenchem a capacidade máxima da alma, e alcançam muito além de sua compreensão⁷ (*EIP*, VIII, iii 582).

³ “those qualities or attributes of things, which are by Nature adapted to please a good taste” (*EIP*, VIII, ii 579).

⁴ “curiosity is a capital principle in the human constitution, and its food must be what is in some respect new” (*EIP*, VIII, ii 581).

⁵ “things that have nothing to recommend them but novelty, are fit only to entertain children, or those who are distressed from a vacuity of thought” (*EIP*, VIII, ii 581).

⁶ “emotion raised by grand objects is awful, solemn, and serious” (*EIP*, VIII, iii 582).

⁷ Of all objects of contemplation, the Supreme Being is the most grand. His eternity, his immensity, his irresistible power, his infinite knowledge and unerring wisdom, his inflexible justice and rectitude, his supreme government, conducting all the movements of this vast universe to the noblest ends, and in the wisest manner, are objects which fill the utmost capacity of the soul, and reach far beyond its comprehension (*EIP*, VIII, iii 582).

Do trecho mencionado acima, podemos observar que a grandeza é a excelência do objeto; é sua capacidade de causar uma impressão surpreendente devido aos seus nobres atributos. Da mesma forma, Deus, porque Ele é eterno, todo-poderoso e absolutamente sábio, é o ser mais sublime; suas qualidades são imensas e incomparáveis; elas são a excelência em si. Na medida em que têm características excelentes semelhantes, as outras coisas causam uma em nós emoção profunda. O sentimento gerado pela sublimidade não é simplesmente produzido pela arte ou coisas externas, mas “deve ter sua origem na grandeza do sujeito e uma emoção correspondente levantada na mente do falante” (*EIP*, VIII, iii 586). Ou seja, o criador da arte é responsável pelo atributo excelente; então, a sublimidade do mundo externo é um produto da grandeza de seu criador, Deus, como o poeta em relação à sua poesia. Essa teorização estética concebe a natureza como uma obra de arte cujo artista é a medida de qualquer outra sublimidade e beleza no mundo. Como Todd Buras (2021, p. 272) observou: “O amplo fundacionalismo de Reid, sua explicação do gosto e seu teísmo formam um conjunto consistente; sem o teísmo, seu amplo fundacionalismo e sua explicação do gosto entram em conflito um com o outro”. Então, somente compreendendo esse aspecto do pensamento de Thomas Reid é possível entender sua concepção de natureza e beleza porque, como foi dito, a excelência do universo é um efeito do Criador, que deixou seus rastros na criação. Podemos resumir com o seguinte raciocínio: Somente porque Deus é belo e sublime, a natureza é dotada de sua excelência.

Junto com a novidade e a grandeza, outro aspecto essencial do gosto é a beleza. Reid reconhece a complexidade desse aspecto; de fato, a variedade da beleza se torna difícil de discernir. Como Reid diz, é “difícil dizer em que consiste, ou o que pode haver em comum a todos os objetos nos quais é ela [a beleza] encontrada”⁸ (*EIP*, VIII, iv 591). Não obstante a multiplicidade, que dificulta nossa capacidade de contemplá-la, Reid tenta uma definição preliminar:

Todos os objetos que chamamos de belos concordam em duas coisas, que parecem concorrer em nosso senso de beleza. Primeiro, quando são percebidos, ou mesmo imaginados, eles produzem uma certa emoção ou sentimento agradável na mente; segundo, essa emoção agradável é

⁸ “difficult to say wherein it consists, or what there can be common to all objects in which it is found” (*EIP*, VIII, iv 591).

acompanhada de uma opinião ou crença de que eles têm alguma perfeição ou excelência pertencente a ele⁹ (*EIP*, VIII, iv 592).

Ou seja, a beleza é um atributo capaz de causar um sentimento agradável, produzido por alguma perfeição própria daquele objeto. Essa noção implica uma perspectiva realista sobre as qualidades estéticas, uma vez que elas não são somente uma afecção de nossa mente, mas primariamente uma entidade objetiva no mundo externo. Nossas faculdades, dadas pelo Autor do universo, não são falaciosas, “nem é essa beleza, que ele tão liberalmente difundiu sobre todas as obras de suas mãos, uma mera fantasia em nós, mas uma excelência real em suas obras, que expressam a perfeição de seu Divino Autor” (*EIP*, VIII, iv 595 nossa ênfase). Para Reid, a objetividade da beleza seria percebida imediatamente, e, como observado por Rachael Zuckert (2015, p. 143), o realismo estético seria uma “posição básica ou padrão” para os seres humanos.

Além disso, Reid divide a concepção de beleza em duas categorias: uma, a beleza original, que é o fundamento de qualquer outra beleza na natureza; por outro lado, há a beleza derivada, cuja qualidade é extraída da original. Essa posição é retirada de um renascimento platônico nos anos 1700, especialmente das obras de Shaftesbury, que visa estabelecer um valor essencial a partir do qual os particulares seriam gerados¹⁰. Segundo Reid, a beleza original está, primeiramente, na mente do artista, como a beleza da *Ilíada* estava, em princípio, na mente de Homero, cujo épico possuiria uma beleza derivada daquela do espírito de seu aedo. No entanto, isso não significa que o filósofo escocês fosse um subjetivista. Como vimos acima, ele era um realista convicto em questões estéticas. Seu realismo é efeito de sua cosmovisão cristã, na qual o universo é uma obra de arte produzida pelo Deus Todo-Poderoso, que tudo cria. De fato, “o Criador invisível, a Fonte de toda a perfeição, marcou em todas as suas obras assinaturas de sua sabedoria divina, poder e benignidade, que são visíveis a todos os homens”¹¹ (*EIP*, VIII, iv 603). Nesse sentido, a beleza está,

⁹ “All objects we call beautiful agree in two things, which seem to concur in our sense of beauty. First, When they are perceived, or even imagined, they produced a certain agreeable emotion or feeling in the mind; and secondly This agreeable emotion is accompanied with an opinion or belief of their having some perfection or excellence belonging to them” (*EIP*, VIII, iv 592).

¹⁰ Para um relato do contexto intelectual de Reid, veja Jaffro (2015, p. 168-170) e Broadie (2006, p. 38-47).

¹¹ “the invisible Creator, the Fountain of all perfection, hath stamped upon all his works signatures of his divine wisdom, power, and benignity, which are visible to all men” (*EIP*, VIII, iv 603).

primeiramente, presente na mente do autor, que é a base para todas as outras coisas dotadas de beleza.

Nas páginas seguintes do ensaio, Reid discute os detalhes de uma coisa bela: quais são as propriedades necessárias para contemplar a beleza através da cor, som, etc.? Algumas questões merecem ser enfatizadas nessa discussão. Reid aceita os aspectos tradicionais da beleza, consagrados desde a antiguidade e a Idade Média: forma ou proporção das partes (*EIP*, VIII, iv 610). Adequação e harmonia são características essenciais para constituir um belo ente. Por fim, o filósofo escolheu a graça como a parte mais nobre da beleza, a principal responsável por gerar o amor (*EIP*, VIII, iv 611). A graça é “a mais perfeita propriedade de conduta e sentimento em um caráter amável”¹² (*EIP*, VIII, iv 612).

A faculdade estética pode transcender as fronteiras da simples apreciação da arte ou da beleza natural. Contemplar a beleza e a grandeza pode elevar nosso espírito na direção da beleza em si mesma e guiar nossa vida para a sublimidade e a excelência. Algo interessante a ser sublinhado a respeito da relação entre percepção estética e poder moral em Thomas Reid são suas últimas palavras do VIII *Essay*. Para ele, a faculdade moral é a parte crucial do entendimento humano, e até mesmo o gosto é submetido a ela (*EIP*, VIII, iv 614). No entanto, é necessário ressaltar que o gosto é essencial para faculdades morais: a sensibilidade estética nos ajudará a discernir a beleza e a excelência para encontrar paradigmas para moldar nosso comportamento.

Portanto, pudemos condensar brevemente algumas nuances da concepção estética de Thomas Reid. Vimos as três estruturas fundamentais do gosto, a saber, novidade, grandeza e beleza, em suas características próprias e analisamos os detalhes do gosto humano de acordo com as considerações de Reid. No entanto, é imperativo compreender outro aspecto do pensamento de Reid: sua noção da percepção humana. O gosto é uma percepção de qualidades belas e sublimes nas coisas; então, ele pressupõe outra faculdade, a percepção em geral, que será o objeto do próximo tópico. Ademais, compreender a Teoria da Percepção de Reid é fundamental para a compreensão de outro aspecto de sua filosofia, a sua concepção de signo e, conseqüentemente, de linguagem, tópicos essenciais para o cumprimento de nossos objetivos neste trabalho.

¹² “the most perfect propriety of conduct and sentiment in an amiable character (*EIP*, VIII, iv 612).

Teoria da percepção: coisas e signos

Certamente, a percepção é uma questão central no pensamento de Thomas Reid. Peter Kivy afirma que “a filosofia de Thomas Reid é, antes de tudo, uma filosofia da percepção” (1973, p. 1). Portanto, pretendemos explicar brevemente as ideias reidianas sobre a percepção humana para cumprir o propósito deste artigo, a saber, demonstrar a importância epistemológica das faculdades estéticas.

Primeiramente, qual é a definição de percepção de Reid? Em conformidade com o filósofo escocês, a percepção é uma faculdade diferente da lembrança ou imaginação porque seu objeto não é uma coisa passada, interna ou irreal; pelo contrário, é um objeto externo presente (*EIP*, I, i 20). A percepção é um ato da mente pelo qual temos a concepção de um objeto externo, acompanhado por uma crença imediata e irresistível na sua existência presente (*EIP*, II, v 96). Quando “é em qualquer grau claro e estável, não resta dúvida de sua realidade” (*EIP*, II, v 97). Em resumo, a percepção possui três características fundamentais: concepção, crença e imediatismo¹³. Essa é a noção de Reid sobre a estrutura básica da percepção: por nossos órgãos sensoriais, recebemos estímulos de coisas externas, que são apreendidos por nossas mentes como certos e existentes; em outras palavras, a percepção é uma concepção ou apreensão simples, apresentação não inferencial de uma coisa individual, ela “não implica exercício de razão” (*IHM*, VI, xx 173). Em suma, o dado primário e mais simples da percepção é o que ele chama de “concepção”, como foi corretamente observado por Jensen (1978, p. 362). No final, algumas questões permanecem sobre a relação entre nosso intelecto imaterial e corpo material; no entanto, Reid assume que essa é uma maneira misteriosa fornecida por nosso Criador, cuja limitada inteligência humana só pode descrever, sem uma compreensão completa (*EIP*, II, i 71).

Neste sentido, a percepção não é mediada por nenhuma outra atividade intelectual porque é o fundamento pelo qual nossa razão deve começar. Desse modo, junto com a memória e o ato da consciência, o coração da percepção é o processo de formação de crenças sobre o mundo externo¹⁴. Embora Reid reconheça que às vezes

¹³ Veja, por exemplo, James van Cleve (2006, p. 106).

¹⁴ Veja Wolterstoff (2006, p. 80).

é difícil diferenciar o que é propriamente dado da percepção e o que é um produto do raciocínio (*IHM*, VI, xx 173), ele é explícito ao afirmar que “A percepção, seja original ou adquirida, não implica exercício da razão; e é comum a homens, crianças, idiotas e brutos”¹⁵ (*IHM*, VI, xx 173). De fato, é possível, por meio da reflexão, distinguir essas duas faculdades¹⁶. Portanto, perceber uma árvore é uma concepção de um objeto, a árvore, cujo resultado é um processo imediato que ocorre na mente sem ter sido alcançado por meio de quaisquer inferências (Alston, 1989, p. 35). Daí, podemos concluir que, embora esses atributos humanos estejam intimamente unidos, a percepção é a primeira fonte do mundo externo a partir da qual podemos raciocinar.

Além disso, Reid distingue a percepção em dois grupos: percepções originais e adquiridas. Vejamos o que ele disse sobre a questão:

Nossas percepções são de dois tipos: algumas são naturais e originais, outras adquiridas e o fruto da experiência. Quando percebi que este é o gosto da sidra, o do conhaque; que este é o cheiro de uma maçã, o de uma laranja; que este é o barulho do trovão, que o toque dos sinos; que este é o som de uma carruagem passando, que a voz de tal amigo; essas percepções, e outras do mesmo tipo, não são originais, elas são adquiridas. Mas a percepção que tenho pelo tato, da dureza e maciez dos corpos, de sua extensão, figura e movimento, não é adquirida, é original¹⁷ (*IHM*, VI, xx 171).

O fato de que os exemplos dados por Reid de percepções adquiridas foram mais numerosos do que as originais corresponde à sua natureza: percepções originais estão em menor número do que as adquiridas (*IHM*, VI, xx 171). Isso ocorre porque as percepções originais não precisam de experiência prévia e são a base para as adquiridas. Assim, as noções fundamentais de figura, forma e cor precedem a experiência de qualidades adicionais como vermelhidão e aspereza de um objeto. Em outras palavras: “Na percepção original, o processo é 'programado', por assim dizer. Na percepção adquirida, o processo é moldado pela experiência prévia” (van Cleve,

¹⁵ “Perception, whether original or acquired, implies no exercise of reason; and is common to men, children, idiots, and brutes” (*IHM*, VI, xx 173).

¹⁶ Siscoe (2022, p. 8) discute a relação íntima entre razão e percepção. Essas faculdades não podem ser confundidas. A percepção é imediata e não inferencial.

¹⁷ Our perceptions are of two kinds: some are natural and original, others acquired, and the fruit of experience. When I perceived that this is the taste of cyder, that of brandy; that this is the smell of an apple, that of an orange; that this is the noise of thunder, that the ringing of bells; this the sound of a coach passing, that the voice of such a friend; these perceptions, and others of the same kind, are not original, they are acquired. But the perception which I have by touch, of hardness and softness of bodies, of their extension, figure, and motion, is not acquired, it is original (*IHM*, VI, xx 171).

2006, p. 147). Como outro estudioso descreve precisamente: “A percepção original é uma pré-condição produtiva para a percepção adquirida. Ela fornece tração para adquirir um repertório conceitual expandido” (Copenhaver, 2015, p. 128). Além dessas observações, devem ser acrescentadas as palavras de Nicholas Wolterstorff (2001, p. 132): “A percepção adquirida difere da percepção original porque, enquanto a última ocorre em função de uma disposição inata que o signo da sensação evoca, a apreensão e a crença, na primeira é por conta de uma disposição adquirida no curso da experiência.”

Se a percepção é um ato mental, há outra faculdade geralmente conjugada a ela que é própria do corpo, a saber, a sensação. Enquanto a percepção leva nossa consciência a um objeto externo, a sensação correspondente é um objeto interno, não diferente do sentir. Usando um exemplo de James van Cleve (2006, p. 105), “Quando vejo uma árvore, há um objeto separado do meu ato de ver, mas quando tenho uma sensação, não há objeto separado do ato de sentir”. Nas palavras de Reid:

Esta sensação não pode ser nada mais do que é sentida. Sua própria essência consiste em ser sentida; e quando não é sentida, não é. Não há diferença entre a sensação e o sentimento dela; elas são uma e a mesma coisa. É por esta razão que observamos antes que, na sensação, não há objeto distinto do ato da mente pelo qual ela é sentida; e isso é verdade com relação a todas as sensações¹⁸ (*EIP*, II, xvi 194).

Assim, há uma distinção considerável entre percepção e sensação. De fato, Reid é reconhecido como o primeiro a traçar a separação adequada entre sensação e percepção¹⁹. Essa diferenciação foi a maneira que Reid encontrou de atacar a teoria idealista de Berkley e Hume, que defende uma profunda fratura entre sujeito e realidade externa, pois as únicas coisas com as quais teríamos experiência seriam nossas sensações internas, das quais faríamos inferências sobre objetos externos; porém, como sensação e percepção são inteiramente distintas e o objeto externo não tem semelhança com nosso estado interno produzido pela sensação, conforme Reid argumenta, não há inferência possível, o que leva ao fracasso do “Way of Idea”. Como

¹⁸ This sensation can be nothing else than it is felt to be. Its very essence consists in being felt; and when it is not felt, it is not. There is no difference between the sensation and the feeling of it; they are one and the same thing. It is for this reason, that we before observed, that, in sensation, there is no object distinct from the act of the mind by which it is felt; and this holds true with regard to all sensations (*EIP*, II, xvi 194).

¹⁹ Veja Ryan Nichols (2007, p. 141).

um estudioso do filósofo escocês observou acerca da recusa do ceticismo por Reid: “A reflexão não revela nenhum objeto [ideias], pois a reflexão nos diz que o objeto imediato da percepção é o objeto externo percebido, não uma ideia do objeto externo” (Greco, 2006, p. 139). No entanto, eles estão necessariamente interligados porque a sensação, mesmo que não implique crença nem concepção, sugere ao ser senciente o objeto externo que o afeta. A sensação é o signo da percepção, que, por sua vez, é o caminho direto para a coisa significada (*EIP*, II, xvi 199). “As sensações são fugidias; elas vêm e vão muito rapidamente”, o que implica que a maioria delas nem é notada (Chappell, 1989, p. 55); no entanto, elas estão lá como signos para “sugerir” objetos externos à percepção. Dito isso, mostra-se necessário esclarecer a noção reidiana de signo, indispensável para entender sua definição de linguagem adequadamente.

Reid fornece um caminho para definir signo em seu trabalho publicado anteriormente, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (IHM)*. De acordo com o autor, nossa constituição natural nos deu fontes adequadas de acesso ao mundo material. Assim, as sensações de olfato, paladar, som etc., são signos pelos quais o mundo externo é sugerido para nossa consciência (*IHM*, IV, i 49). Portanto, podemos concluir que os signos são o modo como as coisas são apresentadas a nós; por exemplo, quando sentimos a dor causada pelo fogo, nossa atenção está na sensação, mas essa sensação, como um signo, indica uma coisa real e independente, o fogo. É pelo signo que objetos externos a nós são significados.

Tendo isso em mente, o pensador escocês diferencia os signos em dois ramos, a saber, natural e artificial. Os seres humanos produzem o último por meio de convenções sociais, enquanto os signos naturais são a maneira original encontrada pela nossa natureza para comunicar a coisa significada. Como diz Reid: “A diferença entre esses dois signos reside apenas nisso, que, no primeiro, a sugestão é o efeito do hábito e do costume; no segundo, não é o efeito do hábito, mas da constituição original de nossas mentes” (*IHM*, V, iii 59)²⁰. A linguagem é um desses signos naturais, que será explicado com mais detalhes no próximo tópico.

Resumindo nossos resultados até agora: descrevemos a teoria reidiana da percepção, que afirma que a percepção, que é dividida em original e adquirida, é uma

²⁰ “The difference between these two signs lies only in this, that, in the first, the suggestion is the effect of habit and custom; in the second, it is not the effect of habit, but of the original constitution of our minds” (*IHM*, V, iii 59).

faculdade primária de nossa mente responsável por apreender objetos externos de forma não inferencial, produzindo uma crença imediata sobre esses objetos; apesar da percepção ser naturalmente distinta da sensação, elas são unidas porque as sensações são signos que sugerem a coisa significada à percepção. Desse modo, nós podemos também compreender como ocorre a percepção estética. Nossas sensações nos dão signos de uma coisa bela e excelente, que será apreendida pela percepção como um objeto externo e existente. Então, nós contemplamos a grandeza e a graça desses objetos, gerando um prazeroso sentimento, uma espécie de catarse, para utilizar um termo aristotélico. Dito isso, seria razoável concluir que a apreciação estética é anterior ao raciocínio e ao pensamento inferencial, uma vez que é um sentimento, uma emoção produzida por um vislumbrar, pela percepção da beleza nas coisas.

Considerando tudo o que foi discutido até agora, estamos aptos para mergulhar na concepção de signos e linguagem naturais de Reid, mostrando a importância da expressividade estética no desenvolvimento da linguagem artificial e, conseqüentemente, de todo tipo ulterior de linguagem, o que é um exemplo significativo da centralidade de nossas faculdades estéticas para o desdobramento epistemológico de todo discurso possível.

A linguagem como arte

Como dissemos brevemente, Reid divide os signos em naturais e artificiais. Os signos artificiais são aqueles criados por humanos devido a convenções sociais para significar coisas. Por outro lado, os signos naturais são aqueles fornecidos pela constituição natural da realidade para indicar os objetos referidos. Reid diferencia os signos naturais em três classes, dada a característica da relação entre os signos e o significado. Primeiro, há aqueles cuja conexão com a coisa significada é estabelecida pela natureza, mas descoberta apenas pela experiência. A segunda classe é aquela em que a conexão entre um signo e uma coisa é estabelecida pela natureza e encontrada por nós em virtude de princípios naturais, sem raciocínio ou experiência. A terceira classe é composta de signos dos quais nunca tivemos qualquer noção de coisas significadas, mas eles sugerem coisas por meio de um tipo natural de magia,

criando uma crença imediata (*IHM*, V, iii 59-60). Podemos observar que os signos naturais são como a natureza se manifesta para os seres humanos e torna a comunicação possível no mundo social. Primeiro, os signos são o modo pelo qual apreendemos primariamente as coisas e, segundo, são os meios que temos para transmitir algo a alguém, uma vez que a linguagem é uma espécie de signo. Isso sugere um papel social iminente da linguagem, implicando que o discurso é uma forma de agir em sociedade. A ideia da fala como uma ação social no sentido da “Act Theory” é uma maneira de abordar a filosofia da linguagem de Reid²¹. Nesse processo de comunicação, somos afetados por objetos externos, que produzem sensações responsáveis por sugerir a concepção do objeto; essas sugestões são precisamente os signos cujo papel epistêmico é indicar um objeto externo sem raciocínio ou inferência. Diferentemente do “Way of Ideas”, Reid assume que os signos não são apenas representações de estados mentais, mas um produto genuíno de um objeto real. Em outras palavras:

Reid concorda que é inútil tentar fundamentar uma crença no mundo externo em alguma inferência de uma crença sobre a vida mental de alguém. Reid rejeita a suposição de fundo de que nosso ponto de partida é uma crença sobre nossa própria vida mental, embora ele aceite que as sensações são psicologicamente anteriores à nossa crença no mundo externo (Powell, 2017, p. 3).

Nesse sentido, a linguagem natural é um conjunto original e inato de signos que os humanos usam para comunicar seus estados mentais. De acordo com Reid, a linguagem é “todos aqueles sinais que a humanidade usa para comunicar aos outros seus pensamentos e intenções, seus propósitos e desejos”²² (*IHM*, IV, ii 51). No entanto, há uma primazia dos signos naturais porque, uma vez que um acordo social define signos artificiais, deve haver signos não artificiais para promover a comunicação entre os seres humanos. Nas palavras de Rebecca Copenhaver (2020, p. 6): “a convenção requer acordo, e o acordo requer comunicação. Se a comunicação fosse restrita à linguagem artificial, seríamos incapazes de concordar com a

²¹ Veja o trabalho de Schumann e Smith (1990), *Elements of Speech Act Theory em The work of Thomas Reid*, quando a linguagem é vista como um ato social, e os pensamentos de Reid sobre a linguagem são enquadrados na teoria dos atos concebida por JL Austin e John Searle.

²² “all those signs which mankind use in order to communicate to others their thoughts and intentions, their purposes and desires” (*IHM*, IV, ii 51).

convenção pela qual as linguagens artificiais operam”. Esses signos são a linguagem natural da humanidade, constituída por “olhares, mudanças de características, modulações de voz e gestos do corpo”²³ (*EAP*, V, vi 331). Os humanos podem expressar seus pensamentos, paixões e disposições por meio dessa linguagem natural. Em suma, a linguagem natural é nossa maneira de abrir nossa alma e tornar nossos sentimentos visíveis (*EAP*, III.II, vi 141). Essa abertura é a base da interação social, conforme observado por Coady (2006, p. 184): “Esses sinais [signos naturais] criam uma orientação comunicativa e receptiva entre as pessoas que sustenta as obrigações, deveres e expectativas morais envolvidas em operações sociais promissoras e outras”²⁴.

Signos artificiais são criados para designar objetos com precisão e descrever a realidade mais adequadamente. No entanto, eles não expressam nada (*IHM*, IV, ii 53). Como a linguagem natural pode expressar afeição e paixão, ela é muito próxima das belas-artes. Vamos considerar as palavras de Reid.

Seria fácil mostrar que as belas artes do músico, do pintor, do ator e do orador, na medida em que são expressivas, embora seu conhecimento exija de nós um gosto delicado, um bom julgamento e muito estudo e prática; ainda assim, elas nada mais são do que a linguagem da natureza, que trouxemos ao mundo conosco, mas desaprendemos pelo desuso e, portanto, encontramos grande dificuldade em recuperá-la²⁵ (*IHM*, IV, ii 53).

Assim, as artes plásticas são o desenvolvimento da linguagem natural, a primeira forma de autoexpressão. Nossa interpretação está em linha com outras perspectivas consagradas sobre o pensamento de Reid. Peter Kivy (2006, p. 270), por exemplo, defende que a teoria reidiana da arte é uma “teoria da expressão da arte”, pois é fundada pela noção de que obras de arte podem expressar emoções; ou seja, o artista é responsável por incorporar sua experiência na obra de arte. Esta tese também é apoiada por Rachael Zuckert (2015, p. 140), que afirma que “o artista visa apresentar suas emoções ou atitudes em relação ao mundo e comunicá-las ao

²³ “looks, changes of features, modulations of voice, and gestures of the body” (*EAP*, V, vi 331).

²⁴ Além disso, a investigação de John Turri (2014) é relevante para a proeminência da linguagem natural sobre a linguagem artificial.

²⁵ It were easy to show that the fine arts of musician, the painter, the actor, and the orator, so far as they are expressive, although the knowledge of them requires in us a delicate taste, a nice judgment, and much study and practice; yet they are nothing else but the language of nature, which we brought into the world with us, but have unlearned by disuse, and so find greatest difficulty in recovering it (*IHM*, IV, ii 53).

público”. Além disso, o expressivismo reidiano é fruto de sua concepção de linguagem natural: “Assim, Reid sustenta que (quase) toda a beleza reside na expressão. Daí também as afirmações de Reid (em outras obras) de que a capacidade do paladar é baseada na capacidade humana de ler o que ele chama de “linguagem natural comum à humanidade” (Zuckert, 2015, p. 150).

A partir dessas discussões, é possível observar que a linguagem natural é a primeira e fundamental forma de comunicar nossos estados interiores. As belas artes são justamente o desenvolvimento da linguagem natural. Portanto, podemos concluir que nossa capacidade inata de comunicação é propriamente uma expressividade estética que nos permite compreender nossos sentimentos e transmiti-los a outros seres inteligentes. Daí a importância da estética para questões epistemológicas ser evidente no pensamento de Thomas Reid.

Pelo que foi visto, a linguagem natural é a base de todos os outros tipos de linguagem, incluindo o discurso científico e filosófico. Somente tendo isso em mente é possível compreender o alerta de Reid sobre a artificialização do discurso. Leiamos suas palavras.

Não é uma pena que os refinamentos de uma vida civilizada, em vez de suprir os defeitos da linguagem natural, a erradicassem e plantassem em seu lugar articulações maçantes e sem vida de sons sem sentido, ou rabiscos de caracteres insignificantes? A perfeição da linguagem é comumente considerada como expressar pensamentos e sentimentos humanos distintamente por esses sinais maçantes; mas se essa é a perfeição da linguagem artificial, é certamente a corrupção natural²⁶ (*IHM*, IV, ii 52-53).

Então, podemos observar que o papel central da linguagem natural ou artificial é descrever a realidade por meio da afeição humana, ou seja, comunicar os sentimentos e pensamentos humanos produzidos pela experiência. Quando a linguagem artificial perde essa função e se torna vazia, ela cai na escuridão da falta de sentido, tornando a relação humana impossível ou pelo menos diminuindo sua eficácia. Portanto, o uso significativo de signos artificiais requer que eles sejam fundamentados em signos naturais e correspondam ao modo original em que

²⁶ Is it not pity that the refinements of a civilized life, instead of supplying the defects of natural language, should root it out, and plant in its stead dull and lifeless articulations of unmeaning sounds, or the scrawling of insignificant characters? The perfection of language is commonly thought to be, to express human thoughts and sentiments distinctly by these dull signs; but if this is the perfection of artificial language, it is surely the corruption of the natural (*IHM*, IV, ii 52-53).

expressamos nossos estados internos. No entanto, como vimos, a linguagem natural é expressividade estética; portanto, a maneira de externalizar nossos sentimentos, emoções e raciocínio é uma capacidade artística incipiente, que é o solo para o desenvolvimento da linguagem artificial. Assim, abandonar essa faculdade estética acarreta a impossibilidade de construir um vocabulário adequado para a vida humana, uma vez que o fundamento de nossas habilidades linguísticas seria perdido.

Conclusão

Este artigo poderia discutir algumas questões centrais da filosofia de Thomas Reid. Primeiro, vimos sua concepção de estética e descrevemos os principais pontos de seu pensamento sobre essa questão. Essas primeiras nomeações nos levaram à sua teoria da percepção porque, antes da sensibilidade estética, há uma faculdade mais fundamental: a percepção. Pudemos ver a distinção entre percepção e sensação, percepção original e adquirida, e sua noção de signos. Reid diferencia signos naturais e artificiais. O primeiro possui alguns subgrupos, incluindo a linguagem natural, um conjunto de símbolos inerentes que os humanos usam para comunicar estados internos. Por outro lado, criamos signos artificiais para melhorar nossa comunicação. As línguas nacionais como inglês, português e alemão são exemplos desses signos artificiais. Finalmente, investigamos a concepção de linguagem natural, que é, como demonstramos, a primeira maneira de fazer arte. Em suma, a linguagem natural é uma maneira artística de expressar sentimentos e pensamentos. Portanto, nossas faculdades estéticas são totalmente indispensáveis para as atividades intelectuais, incluindo a filosofia, uma vez que todos os tipos de discursos precisam ser fundamentados na linguagem natural para descrever e comunicar a realidade adequadamente.

Referências

ALSTON, W. Reid on perception and conception. *In*: DELGARNÓ, M.; MATTHEWS, E. (Ed.). **The Philosophy of Thomas Reid**. London: Kluwer, 1989. p. 35-47.

BROADIE, A. Reid in context. *In*: VAN WOUDEMBERG, R.; CUNEO, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 31-52.

BURAS, T. Revisiting Reid on religion. **The Journal of Scottish Philosophy**, v. 19, n. 3, p. 261-274, 2021.

CHAPPELL, V. The theory of sensations. *In*: DELGARNÓ, M.; MATTHEWS, E. (Ed.). **The Philosophy of Thomas Reid**. London: Kluwer, 1989. p. 49-64.

COADY, C. A. J. Reid and the social operations of mind. *In*: VAN WOUDEMBERG, R.; CUNEO, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 180-203.

COPENHAVER, R. Reid on language and the culture of mind. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 99, p. 211-225, 2020.

COPENHAVER, R. Thomas Reid on aesthetic perception. *In*: COPENHAVER, R.; BURAS, T. (Ed.). **Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 124-138.

GRECO, J. Reid's reply to the skeptic. *In*: VAN WOUDEMBERG, R.; CUNEO, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 134-155.

JAFFRO, L. Reid on aesthetic response and perception of beauty. *In*: COPENHAVER, R.; BURAS, T. (Ed.). **Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 161-177.

JENSEN, H. Reid and Wittgenstein on philosophy and language. **Philosophical Studies**, n. 36, p. 359-376, 1979.

KIVY, P. Introduction. *In*: REID, T. **Thomas Reid's Lectures on the Fine Arts**. Martinus Nijhoff: The Hague, 1973.

KIVY, P. Reid's philosophy of art. *In*: VAN WOUDEMBERG, R.; CUNEO, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 267-288.

NICHOLS, R. **Thomas Reid's Theory of Perception**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

POWELL, L. Thomas Reid on signs and language. **Philosophy Compass**, v. 12, n. 3, 2017.

REID, T. **An inquiry into the human mind on the principles of common sense**. Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

REID, T. **Essays on the active powers of man**. Edited by Knud Haakonssen and James A. Harris. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

REID, T. **Essays on the intellectual powers of man**. Edited by Derek R. Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

SCHUHMANN, K.; Smith, B. Elements of speech act theory in the work of Thomas Reid. **History of Philosophy Quarterly**, v. 7, n. 1, p. 47-66, 1990.

SISCOE, R. W. Thomas Reid, the internalist. **Journal of Modern Philosophy**, v. 4, n. 1, p. 1-21, 2022.

TURRI, J. Reid on the priority of natural language. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 41, p. 214-223, 2011.

VAN CLEVE, J. Reid's theory of perception. *In*: VAN WOUDEBERG, R.; CUNEO, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 101-133.

WOLTERSTORFF, N. Reid on common sense. *In*: VAN WOUDEBERG, R.; CUNEO, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 77-100.

WOLTERSTORFF, N. **Thomas Reid and the Story of Epistemology**. New York: Cambridge University Press, 2001.

ZUCKERT, R. Thomas Reid's expressivist aesthetics. *In*: COPENHAVER, R.; BURAS, T. (Ed.). **Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 139-160.

Recebido em: 07/04/2025

Aprovado em: 15/05/2025



RESUMO

Este ensaio visa apresentar em linhas gerais os Grupos de Reflexão da Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pajuçara (na região metropolitana de Fortaleza). Os Grupos de Reflexão são uma forma de leitura popular e comunitária da Bíblia instituídos a partir da década de 1990 nesta Paróquia, sob a orientação dos Padres Sacramentinos de Nossa Senhora (SDN), como instrumento de formação bíblica, sementeira das pastorais e motivador das lideranças e ações paroquiais. Este relato parte de nossa vivência paroquial, durante os anos 2002-2008 em diversos serviços nesta comunidade, bem como na leitura de textos de caráter pastoral e teológico. Falaremos da instituição dos Grupos, bem como de seus fundamentos bíblicos e eclesiais, além de sua experiência nas comunidades que compõem essa Paróquia. Em um primeiro momento, contextualizaremos a Paróquia Nossa da Conceição de Pajuçara, em seguida abordaremos a relação dos Grupos de Reflexão com as CEB's, sua leitura comunitária da Bíblia através da estrutura de seus roteiros, sua relevância social e eclesial para a vida da comunidade e suas realizações. Os principais objetivos são a apresentação desta experiência pastoral, a compreensão de seus fundamentos e a ênfase em sua relevância para a vida paroquial.

Palavras-chave: Grupos de Reflexão. Paróquia. Pajuçara.

The experience of the Reflection Groups in the Parish of Our Lady of the Conception of Pajuçara

ABSTRACT

This essay aims to present in general terms the Reflection Groups of the Parish of Our Lady of the Conception of Pajuçara (in the metropolitan region of Fortaleza). The Reflection Groups are a form of popular and communal reading of the Bible established in this Parish in the 1990s, under the guidance of the Sacramentine Fathers of Our Lady (SDN), as an instrument of biblical formation, seedbed of pastoral work and motivation for parish leadership and actions. This report is based on our experience in parish life, during the years 2002-2008 in various services in this community, as well as in the reading of texts of a pastoral and theological nature. We will talk about the institution of the Groups, as well as their biblical and ecclesial foundations, in addition to their experience in the communities that make up this Parish. First, we will contextualize the Nossa da Conceição Parish in Pajuçara, then we will address the relationship between the Reflection Groups and the CEBs, their community reading of the Bible through the structure of their scripts, their social and ecclesial relevance for the life of the community and their achievements. The main objectives are to present this pastoral experience, understand its foundations and emphasize its relevance for parish life.

Keywords: Reflection Groups. Parish. Pajuçara.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC, 2020). Vice-coordenador da Licenciatura em Filosofia, Pesquisador e Professor Adjunto do curso de Filosofia do Instituto Interdisciplinar de Sociedade, Cultura e Arte (IISCA) da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFCA), coordenador de subprojeto Pibid Filosofia (2020). Tem experiência em gestão, tendo sido Coordenador do curso de Filosofia UFCA (2013-2014), Coordenador do Núcleo de Línguas e Culturas Estrangeiras (2014-2015) e da Coordenadoria de Diversidade Cultural da Procult (2015-2016). Membro do Conselho editorial da Revista Araripe de Filosofia (UFCA). Membro da Comissão de Ética da UFCA. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Alemã, atuando principalmente nos seguintes temas: Idealismo Alemão (Hegel), Dialética e Hermenêutica (Schleiermacher), Filosofia da Religião e Filosofia Intercultural (Raul Fornet-Betancourt). Também tem interesse no pensamento filosófico brasileiro (Farias Brito). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB), da Associação Latinoamericana de Filosofia Intercultural (ALAFI), do GT de Filosofia Oriental da ANPOF e do LEPO (Laboratório de Estudos e Pesquisas Orientais) da UECE. E-mail: franz.silva@ufca.edu.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/313257354298374>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5342-2280>.

1 Introdução

A Igreja vive hoje um momento de transformação e graça, uma oportunidade para enfrentar os grandes desafios que tem se apresentado nos últimos decênios com o agravamento da crise ambiental, as frequentes crises do capitalismo, o avanço dos fundamentalismos políticos e religiosos, as polarizações políticas, a diversidade e pluralidade cultural. O pontificado do Papa Francisco tem suscitado novas perspectivas, uma nova abordagem pastoral e um olhar mais aberto sobre a missão da Igreja no terceiro milênio. Prova disso são as atitudes do Papa em relação a questões como a centralidade dos pobres para a Igreja, a missionariedade como núcleo da ação eclesial, a sinodalidade, a disposição ao diálogo e o olhar aberto, plural e afetivo para com todos, em especial com nossa casa comum.

Um dos desafios que se impõe a esse novo sopro espiritual na Igreja é a recente atenção do Papa Francisco com a sinodalidade da Igreja. A sinodalidade olhada de perto é a marca desse “caminhar juntos” (*sin+hodós*) que se revela na passagem bíblica do caminho de Emaús, que se inicia com a reflexão sobre a Palavra de Deus e se conclui com o partir do pão e o reconhecimento do Senhor (Lc 24, 24-35). Neste sentido, nosso relato sobre os Grupos de Reflexão da comunidade de Pajuçara servirá como um sinal da riqueza que se encontra na partilha da vida, da Palavra e do pão, experimentada por essa jovem Paróquia cearense. Nosso caminho parte da compreensão do sentido essencial de Paróquia e como a experiência dos GdR possibilita o fortalecimento desse sentimento renovado de pertença paroquial e, conseqüentemente, o fortalecimento de sua dinâmica evangelizadora.

Iniciemos pela definição de Paróquia que nos é dada pelo Código de Direito Canônico (CDC): “Paróquia é uma determinada comunidade de fiéis, constituída estavelmente na Igreja particular, e seu cuidado pastoral é confiado ao pároco como a seu pastor próprio, sob a autoridade do Bispo diocesano” (CDC, Cân. 515 § 1º, p. 155). A palavra Paróquia vem do grego “*para-oikia*” e significa “habitar em lugar estrangeiro”, ou “casa de peregrino”, ou seja, um lugar de hospedagem para aqueles que estão de passagem, os peregrinos e, por extensão, os missionários. Desta forma deve-se entender que a Paróquia é um lugar que, por excelência, representa o caráter peregrino, dinâmico, missionário da comunidade cristã, o que nos remete ao sonho do Papa de uma “Igreja em saída” (*Evangelii Gaudium*, 20). Neste sentido, devemos

repensar o conceito tradicional de Paróquia em vista das mudanças que têm ocorrido no Brasil nos últimos decênios, em especial no mundo plural e urbano¹.

2 A Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pajuçara

Para uma breve compreensão destas mudanças e do novo caráter que deve assumir a paróquia citaremos um exemplo que vem de nossa experiência pessoal de comunidade eclesial: a Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pajuçara, na região Metropolitana de Fortaleza, sob coordenação dos Padre Sacramentinos de Nossa Senhora, congregação fundada pelo Pe. Júlio Maria de Lombaerde.

Padre Júlio Maria de Lombaerde (1878-1944), nascido Júlio Emilio, foi um dos grandes missionários da Igreja. Sua vida foi dedicada ao apostolado e a missão, tendo sido fundador da Congregação dos Missionários de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento ou Sacramentinos de Nossa Senhora (SDN), Congregação das Irmãs Sacramentinas de Nossa Senhora e Congregação das Filhas do Imaculado Coração de Maria, as Irmãs Cordimarianas.

Como bem resume Pe. Demerval Botelho sobre o legado do Pe. Julio Maria:

Após uma experiência na África e na Europa, Pe. Julio Maria foi enviado às missões na Amazônia, onde, em Macapá, entre outras atividades, foi escritor, educador, pároco, catequista, fundador de Congregação. Chegou ao Brasil trazendo em sua bagagem uma série de livros escritos na língua francesa sobre Maria e a Eucaristia (Botelho, 2012, p. 18).

Pe. Júlio saiu da Bélgica, passando pela África, Holanda, chegando ao Brasil em 1912, onde colheu os frutos de muito trabalho e luta. No Brasil há dezenas de Paróquias coordenadas pelos Sacramentinos do Pe Júlio, dentre as quais destacamos a experiência da Paróquia de Pajuçara (Maracanaú-CE).

A Paróquia, que tem 29 anos de fundação (1992), desenvolveu-se sob os auspícios dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora, congregação fundada pelo missionário belga. A Paróquia Nossa Senhora da Conceição tem quatro setores que abrangem diversas comunidades. É importante ressaltar que neste conjunto de comunidades não há uma centralização a partir de uma matriz, mas todas as

¹ Sobre os desafios da evangelização na sociedade atual, ver *A religião na sociedade urbana e pluralista*, de Manfredo Oliveira (2013).

comunidades vivem em sintonia e trabalham em rede, daí o conceito de “rede de comunidades”. Os Sacramentinos desenvolveram este trabalho a partir dos Grupos de Reflexão (GdR), os quais reúnem os membros das comunidades em encontros semanais e depois no plenário da comunidade, onde são debatidos os temas mais importantes da vida das comunidades.

Entre os diferenciais que evidenciam a relevância da experiência pastoral desta Paróquia podemos citar em primeiro lugar o conceito de *rede de comunidades*, isto é, um trabalho pastoral e missionário que abrange o conjunto de comunidades sem priorizar determinada comunidade em detrimento de outras, um trabalho sem matriz, onde tudo é feito em conjunto e solidariamente. Em segundo lugar, ressaltamos o fundamento deste trabalho que está nos *Grupos de Reflexão*, os quais são, de certo modo, a “sementeira das pastorais”, o lugar onde pulsa a vida da Paróquia, seus anseios, suas alegrias e angústias. Em terceiro lugar, a preocupação de colocar a formação, a centralidade da Palavra e da Eucaristia, a partilha eclesial e a espiritualidade como balizas fundamentais da comunidade, seguindo de perto o exemplo das primeiras comunidades citadas nos Atos dos Apóstolos, as quais “tinham tudo em comum” e “perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, na fração do pão e nas orações” (Atos 2,42).

Diante de tantos desafios a Paróquia de hoje deve ser uma estrutura leve e consolidada, capaz de ser missionária, de sentir a necessidade de sair de si, de ir à busca do outro, de se abrir para uma experiência de entrega e doação, assim como fez Maria, que prontamente foi ajudar sua prima Isabel (Lc 1, 39-45). Uma Igreja missionária deve ser uma Igreja que não se enraíza, nem se centraliza num lugar, mas que se desprende, caminha e vai ao encontro de outras realidades eclesiais.

Esta experiência comunitária da Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pajuçara não pode passar despercebida por aqueles que anseiam por uma nova maneira de ser Igreja, pois é na dinâmica missionária cuja forma vem de suas origens que a Igreja encontra sua identidade. Essa abertura ao diferente é uma demanda constante do mundo de hoje e um dos maiores desafios para o Cristianismo e para a Igreja.

3 CEB's e Grupos de Reflexão

Diante desse desafio para a Igreja, devemos lembrar das CEBs, as quais são ainda uma fonte de inspiração e uma grande experiência da Igreja latino-americana. Mas afinal, o que são as CEB's e qual a sua importância para a Igreja hoje? Como elas podem inspirar nossas paróquias a serem verdadeiras redes de comunidades missionárias? Para responder a essa pergunta iremos refletir sobre as CEB's relacionando-as com a experiência dos Grupos de Reflexão em Pajuçara.

Entre as grandes contribuições da Igreja na América Latina estão as CEB's (Comunidades Eclesiais de Base). CEB's são: *Comunidades*, porque são uma reunião de pessoas que vivem numa mesma região e professam a mesma fé. *Eclesiais*, pois são comunidades da Igreja (*ekklesia*), não são independentes, mas formam um só corpo enquanto Igreja-comunitária. E são *de Base*, enquanto constituídas por pessoas das classes mais populares, das bases. As CEB's surgiram em torno das décadas de 60 a 80, incentivadas pelo Concílio Vaticano II (1962-65). No Brasil e na América Latina estas comunidades impulsionaram a criação de vários grupos, movimentos, associações, sindicatos, dando grande força à luta contra a ditadura militar (1964-85) e pela redemocratização do país. Caracterizam-se pelo uso do método VER (a realidade com os olhos da fé), JULGAR (à luz da Palavra de Deus) e AGIR (segundo os princípios do projeto de Jesus Cristo), bem como pela territorialidade, pelos círculos bíblicos, pela formação de ministérios leigos e pastorais, e além disso, atuam na formação de conselhos e assembleias para discussão de problemas comunitários.

Nossas paróquias hoje precisam abrir-se e resgatar a experiência das CEB's, pois a paróquia enquanto comunhão de comunidades encontrará nelas a estrutura e a dinâmica para tornar-se uma unidade apesar das diferenças. Como diz o Padre José Herval, SDN, no seu livro sobre *CEB's e paróquia*: “É muito importante essa visão positiva de paróquia como comunhão de comunidades [...]. Isso tudo supõe base. Base de comunidades, assim, são os grupos de reflexão. No fundo, a comunidade consciente é um grupo de grupos”. Os Grupos de Reflexão têm o papel primordial de animar as comunidades e catequizar seus membros a partir da leitura e reflexão da Palavra de Deus, em clima de oração e respeitando aquilo que diz o documento *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II, “a Palavra de Deus deve ser lida no mesmo espírito em que foi escrita”, vale dizer, em espírito comunitário.

Mas, e os Grupos de Reflexão? Qual seu papel na Paróquia e sua ação pastoral? Como é sua estrutura e qual sua dinâmica? Os Grupos de Reflexão são formados por membros das comunidades, geralmente em torno de 5 a 10 integrantes, que se reúnem nas casas uma vez por semana para ler, dialogar e responder as questões do roteiro elaborado por uma equipe da Paróquia. A cada mês há um encontro em plenário, onde as questões são debatidas e as respostas da pergunta do plenário são partilhadas. O roteiro segue um tema mensal com parágrafos que desenvolvem o tema, seguidos de cânticos, orações e as perguntas, sempre debatidas sob a luz da Palavra de Deus e das orientações da Igreja.

Na Paróquia Nossa Senhora da Conceição, no distrito de Pajuçara (Maracanaú), a experiência dos Grupos de Reflexão tem sido fundamental para a evangelização das comunidades desta grande paróquia. Desde sua fundação em 1992, se tem investido nessa forma de evangelização e organização popular. O papel dos Grupos de Reflexão na paróquia tem sido essencial na medida em que possibilita uma formação bíblica, espiritual e pastoral continuada dos membros das comunidades, além de contribuir para a atualização sobre as questões discutidas em nossa sociedade e permitir a organização social e política dos paroquianos, como aconteceu, por exemplo, com os projetos “dizimo sem taxas” e “reciclar para construir”, além dos fóruns de debate sobre a saúde e a violência no município de Maracanaú, bem como os debates com os candidatos a vereador em Pajuçara.

Tudo isso nos leva a crer que a realidade sonhada pela Conferência de Aparecida (2007), de comunidades de discípulos e missionários de Jesus Cristo, formada essencialmente por cristãos leigos conscientes, animados e dispostos a agir, não é um sonho tão utópico, nem muito menos longe de nosso alcance. É nas periferias do mundo e mesmo nas periferias da América Latina, que o modelo de comunidade cristã tão belamente apresentado nos Atos dos Apóstolos (2,42), poderá ser vivenciado a partir da fidelidade ao ensinamento dos apóstolos, tendo como centro a Eucaristia, a comunhão fraterna e as orações de louvor ao Deus da vida.

4 Os fundamentos: a Bíblia e os Grupos de Reflexão

A Palavra de Deus é o guia que nos orienta na caminhada, apontando sempre para Cristo como o caminho que nos conduz a Deus. Neste sentido, perguntamos: Qual o lugar e a importância da Bíblia para nossos Grupos de Reflexão?

Os Grupos de Reflexão são um lugar especial de leitura e reflexão da Bíblia. É em torno dela que eles encontram sua verdadeira vocação, e se observarmos com atenção veremos que ela ocupa o centro do encontro dos Grupos. Nos roteiros temos sempre um tema para refletirmos, este tema é escolhido de acordo com os acontecimentos mais relevantes de nossa vida de comunidade. Ao introduzirmos o tema e o aprofundarmos com os fatos da vida, estamos em condições de ter uma visão mais geral da caminhada da Igreja e da comunidade no mundo de hoje (momento do *Ver*). Uma vez cientes disso, somos conduzidos à leitura da Bíblia, que servirá de critério para julgarmos o que se apresenta como desafio para a comunidade. É apenas com a Palavra de Deus que podemos interpretar os desafios da Vida diante da proposta da Fé (momento do *Julgar*). Não podemos, pois, separar Fé e Vida: a Vida apresenta desafios, tarefas, problemas, a Fé apresenta projetos, propostas, compromisso de mudança. Essa dialética Fé-Vida é um momento essencial em nossa vida de comunidade. Mas não para por aí, pois é necessário enfrentar o desafio proposto com atitude concreta de mudança, fazer algo, agir de acordo com o projeto de Jesus (momento do *Agir*).

Como podemos perceber, todo encontro do Grupo conduz à leitura da Vida por meio da Palavra de Deus, a Bíblia, já que é desta que surgem os critérios para entender o problema e resolvê-lo. Sem a Palavra de Deus, os Grupos de Reflexão não teriam o Norte, o horizonte de interpretação (hermenêutica) de sua situação, nem os critérios para agir. A própria Bíblia é o resultado de uma experiência de fé, uma interpretação da ação de Deus na história, caminhando com seu povo, conhecendo seus problemas de perto, dando conselhos, apontando saídas, libertando com sua ação salvadora. Ela é a maior prova da existência não de um Deus distante, lá no céu, mas de um Deus conosco, um peregrino e samaritano que é solidário com nossa miséria.

Vale lembrar que nos Grupos de Reflexão temos uma das melhores e mais adequadas formações que nos pode ser transmitida, melhor formação porque trata de

vários temas importantes para a caminhada de fé, incluindo temas bíblicos, doutrinários, litúrgicos, missionários, catequéticos, etc., além de uma formação mais adequada porque ensina de forma horizontal, ou seja, aprende-se coletivamente, em grupo, em comunidade, sem necessidade de um professor ou mestre, a não ser a Palavra de Deus. Seria interessante que todos os membros dos Grupos guardassem seus roteiros como uma pequena biblioteca comunitária. Não há melhor formação bíblica, melhor comentário da Palavra de Deus do que aquele que brota da fé de seu povo.

Por fim, as tarefas que surgem nos roteiros dos Grupos são o resultado concreto da compreensão da nossa missão de cristãos comprometidos com o Reino. O Deus da Bíblia não é um Deus que resolve tudo por nós, tampouco Ele é um Deus de preguiçosos e acomodados. Ele é um Deus de ação, que se põe a trabalhar, que não se acomoda. Por essa razão que nós devemos também agir, arregaçar as mangas e pôr a mão na massa. A Bíblia como um todo nos mostra a ação de Deus através da colaboração de homens e mulheres ativas, trabalhadores como Noé, Abraão, Jacó, José, Moisés, Josué, Davi, Salomão, os Profetas, João Batista, Jesus, Pedro, Paulo e tantos outros.

5 Os Grupos de Reflexão e sua responsabilidade social

Como sabemos, os Grupos de Reflexão têm um importante papel nas comunidades por serem uma sementeira de pastorais, de modo que muitas pessoas que hoje estão nas pastorais passaram direta ou indiretamente pelos grupos de reflexão. Os grupos de reflexão nascem num clima de amizade, na escuta da Palavra de Deus e na mística do seguimento a Jesus e seu projeto libertador. Mas os grupos não podem ficar presos entre as paredes das igrejas e das salas de reunião, não podem se reduzir apenas a leitura e comentário de textos bíblicos e aos debates dos plenários, pois sua responsabilidade social não pode ser obscurecida pelo aspecto devocional. A oração deve estar vinculada a ação, a fé não pode estar separada da vida. Como diz o refrão: “Cristão parado, Reino de Deus em prejuízo”.

Como diz Jesus “*eu sou a videira e vós sois os ramos*” (Jo 15,5), ou seja, Ele é a fonte de nossa ação. Mas dizer isso é reconhecer que, uma vez tenhamos experimentado um encontro pessoal com Jesus não conseguimos ficar parados, pois

ele nos motiva a agir. Como nos esclarece o Papa João Paulo II, em sua carta *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 47), os leigos têm na política e na sociedade o seu espaço propício para a ação (CIC, 2442). Não podemos ficar nos bastidores reclamando que as coisas não mudam, somos nós que fazemos as coisas mudarem. É para isso que o cristão está no mundo, para ser sal da terra (Mt 5,13), luz do mundo (Mt 5,14), fermento na massa. Ter atitude é uma das maiores virtudes do cristão, vejamos, por exemplo, a atitude do Samaritano (Lc 10, 25-37), ele não foi apenas solidário, ele foi solícito, teve atitude, presteza. Mas não é qualquer agir que caracteriza o agir cristão. O agir cristão não é um agir por impulso, mas uma ação pensada, meditada na Palavra de Deus, que tem na doutrina social da Igreja seu horizonte (CIC, 2419).

É bom lembrar que os grupos não são clubes sociais, isto é, não são apenas lugar onde as pessoas se encontram para bater papo, para se sentir bem, para passar o tempo. Também não é *apenas* lugar de oração, mas é no grupo que as pessoas aprendem a se tornar inquietas, a questionar, pois é da leitura da Palavra e de sua reflexão que deve surgir a motivação para mudar a realidade, transformar as estruturas que negam o projeto de Jesus. A oração deve necessariamente tornar-se ação, ou como dizia São Bento “*ora et labora*” (Reze e Trabalhe). Esse processo começa na medida em que os grupos, ao cumprirem suas tarefas, descobrem as necessidades dos outros, pois na evangelização não podemos separar fé da vida, pelo contrário, elas caminham uma ao lado da outra. A fé ilumina a vida e a vida impõe desafios à fé.

A nossa fé católica não pode ser uma fé cômoda como muitos pensam, pois ser cristão é assumir a vida com todas as suas fraquezas e limitações, enfrentar seus desafios, como Jesus, que assumiu a condição humana em sua totalidade, e Maria, que sempre indica o seguimento de seu Filho. Por essas razões sempre concluímos nossos encontros, reuniões e plenários prontos para transformar o mundo à nossa volta, a construir o Reino de Deus, de forma consciente, organizada e fraterna.

6 Considerações Finais

Os Grupos de Reflexão, como vimos, são uma forma de leitura popular e comunitária da Bíblia instituídos a partir da década de 1990 na Paróquia Nossa Senhora da Conceição em Pajuçara (Maracanaú-CE), sob a orientação dos Padres

Sacramentinos de Nossa Senhora (SDN), como instrumento de formação bíblica, sementeira das pastorais e motivador das lideranças e ações paroquiais. Este relato partiu de nossa vivência na vida paroquial, durante os anos 2002-2008 em diversos serviços nesta comunidade, bem como na leitura de textos de caráter pastoral e teológico, o que nos levou a compreender a importância desta forma reflexiva de motivar a comunidade através da leitura comunitária da Bíblia, da oração e da prática social.

A vida de comunidade encontra sempre novos desafios que devem ser superados. Que Deus permita a nossos Grupos de Reflexão serem esse espaço especial de valorização e compreensão da Palavra de Deus, servindo, assim, de farol para orientar toda a comunidade no rumo certo que conduz ao Reino de Deus.

Referências

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1992.

BOFF, L. **E a Igreja se fez povo**. Ecclesilogênese – A Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1987.

BOFF, L. **O lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOTELHO, D. A Pe. (SDN). **Redescobrimos o fundador**. Belo Horizonte: O Lutador, 2012.

CATÃO, F. **O que é Teologia da Libertação**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 2001.

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos**. São Paulo: Paulus, 2001.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E CARIBENHO (CELAM). **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulus, 2009.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E CARIBENHO (CELAM). **Documentos do CELAM**. São Paulo: Paulus, 2005.

FERNANDES, D. L. **Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base**. Petrópolis: Vozes, 1985.

FERREIRA, Pe. Herval (SDN). **Ceb's e Paróquia, experiência de comunidade**. São Paulo: Paulinas, 1997.

LOMBAERDE, J. M. **Maria Santíssima, mãe e mestra**. Belo Horizonte: O Lutador, 2010.

MIRANDA, A. A. de. **Padre Júlio Maria: sua vida e sua missão: um missionário à feição do Cura D'Ars**. São Paulo: Palavra e Prece, 2010.

OLIVEIRA, M. A. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

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

RESUMO

O artigo pretende tratar da atuação e finalidade da forma, conceito importante no pensamento metafísico de Tomás de Aquino. Primeiro, mostra sua relação com a essência, enfatizando seu caráter de princípio atual para o conhecimento de algo. Em seguida, versa sobre a forma enquanto co-princípio do ente natural, que, juntamente com a matéria, compõe o sujeito natural, expressão natural da substância (*compositum*). Finalmente, em uma abordagem propriamente metafísica, faz uma análise de como a forma atua para que algo tenha o ser (*esse*), ato fundamental e intensivo, agindo não apenas sobre o composto natural, mas para a constituição do sujeito do ser (*id quod est*), cuja estrutura abarca a distinção real entre essência e *esse*.

Palavras-chave: Forma. Princípio. Tomás de Aquino. Metafísica.

The metaphysical function of form in Thomas Aquinas

ABSTRACT

The article aims to demonstrate the role and purpose of form, an important concept in the metaphysical thought of Thomas Aquinas. First, its relationship with essence will be explored, emphasizing its character as an actual principle for the knowledge of something. Next, the discussion will address form as a co-principle of the natural being, which, together with matter, constitutes the natural subject, the natural expression of substance (*compositum*). Finally, from a properly metaphysical perspective, the analysis will focus on how form acts to confer being (*esse*), the fundamental and intensive act. Thus, form operates not only on the natural composite, but also in the constitution of the subject of being (*id quod est*), whose structure encompasses the real distinction between essence and *esse*.

Keywords: Form. Principle. Thomas Aquinas. Metaphysics.

1 Introdução

Citando Aristóteles, diz Tomás de Aquino que o ente é dito de muitos modos¹. A diversidade indica que há diferentes modos de atuação do real. Por um lado, há a geração e a corrupção, processos naturais dos entes, os quais se dão sempre ou na maioria dos casos (e.g., a geração de uma árvore a partir de outra que lhe é anterior, o nascimento de um novo indivíduo de determinada espécie, humana ou não). Por outro, há uma multiplicidade de operações decorrentes da natureza dos seres: a árvore crescida dará frutos e o indivíduo formado buscará os meios comuns para sua sobrevivência — nutrição, viver em grupo, procriar, etc. Sob esse dinamismo, há certos princípios necessários sem os quais não haveria diversidade nem unidade, razão por que eles devem estar presentes na própria constituição de cada ser particular.

Há quatro perguntas, diz Tomás, que constituem a investigação sobre o ente². A resposta de uma delas delinea, de modo geral, o ser de um ente particular: trata-se do *quid est*, “o que é”. Tal resposta denominou-se ulteriormente “quididade”, o que diz o que a coisa é, sua essência. Gilson (2016, p. 57) faz um estudo comparativo da essência presente já em Aristóteles e Platão, em que ambos se referem à quididade.

Na *Suma Teológica*, I-II, q. 24, a. 6, Tomás faz uma dupla divisão do ente (*ens*), relacionando-o com o ser (*esse*). O ente *simpliciter* é aquilo que tem o ser por si (*per se*); o ente sob certo aspecto, ou *secundum quid*, é aquilo que tem o ser por outro (*ab alio*). Tal divisão é importante, pois nos mostra uma ordem hierárquica a partir da qual outras distinções se fundamentam, como a noção de substância, referente primeiro pelo qual se diz que algo é. Dentre todos os sentidos que a noção de ente possui, o de substância é o primeiro e mais importante, pois os demais se referem ao ente mediante a substância: “Ora, a substância é ente absoluto e por si, porém todos os outros gêneros à parte da substância são entes relativos e pela substância” (*In VII*

¹ (Cf. *In VII Metaph.*, lect. 1, n. 1): “*Ens dicitur multipliciter*”. Para as citações e traduções ao português do Comentário de Tomás à *Metafísica* de Aristóteles, usaremos o Comentário à *Metafísica* de Aristóteles V-VIII, publicado pela Vide Editorial em 2017.

² (Cf. *In VII Metaph.*, lect. 17, n. 4): “Com efeito, há quatro perguntas conforme se encontra no livro II dos *Analíticos Posteriores* [II, 1, 89 b 24-30], ou seja, *se é, o que é, por que é, e o porquê*”.

Metaph., lect. 1, n. 4)³. Os acidentes (aquilo que se diz de algo sem integrar sua definição) também se dizem entes, porém de modo subordinado à substância, razão por que ente se diz analogamente das substâncias e dos acidentes⁴.

De fato, a substância possui uma primazia no modo de falar ou de predicar. Uma coisa é dizer a qualidade de algo, como quando se diz “isto é bom”, “isto é mau”. Outra coisa ainda é dizer “isto é grande”, “esta coisa mede x metros”, referindo-se à quantidade. Nenhuma dessas predicções deve ser dita *simpliciter*, pois não dizem respeito à quiddidade. Porém, a predicação pela substância diz o que algo é: “E quando dizemos o que é de algo, não dizemos que ele é branco, nem quente, que significam a qualidade, nem três côvados, que significa a quantidade, mas dizemos homem ou Deus, que significam a substância”⁵.

Ora, a substância também é dita em muitos sentidos. Um deles se identifica com a essência ou quiddidade da coisa: “O primeiro desses sentidos é o de essência, isto é, a quiddidade, ou essência como a natureza da coisa, que se diz sua substância” (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1)⁶. A substância diz o que algo é (*quod est*), sendo o primeiro referencial predicativo que apresenta a realidade do ente, fundamento de toda predicação posterior. Os acidentes, por outro lado, dependem antes do conhecimento da substância, pois não podemos predicar uma qualidade de algo, por exemplo, antes da pergunta *quid est*.

No mesmo comentário de Tomás ao Livro VII da *Metafísica*, há uma outra noção de substância, a saber, enquanto sujeito, cuja compreensão se estende aos seus princípios (Cf. *In VII Metaph.*, lect. 2, n. 7). Ora, estes princípios, em número de três, também são ditos sujeitos, integrantes da substância e relacionados entre si: a forma, a matéria e o composto delas⁷. Sua relação é análoga à divisão de um artefato

³ “*Sed substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia*”.

⁴ (Cf. *Contra Gentiles*, I, c. 32). A predicação análoga, ou predicação *secundum prius et posterius*, requer que aquilo que é primeiro, e que é posto na definição do que lhe é posterior, tenha prioridade na imposição de um nome. Assim o ente é dito primeiro da substância que do acidente.

⁵ (*In VII Metaph.*, lect. 1, n. 5): “*Sed quando dicimus quid est de aliquo, non dicimus ipsum esse album, nec calidum, quae significant qualitatem; nec tricubitum, quod significat quantitatem; sed hominem aut Deum, quae significant substantiam*”.

⁶ “*Quorum quidem modorum primus est secundum quod quid erat esse, idest quidditas, vel essentia, sive natura rei dicitur eius substantia*”.

⁷ (Cf. *Ibid*). Importante notar que há uma dupla divisão em Tomás que não deve ser confundida, a saber, dos princípios da substância e da geração. A primeira trata de uma divisão análoga, conforme explicado pelo Aquinate na mesma passagem do comentário à *Metafísica*, pela qual forma, matéria e composto

(e.g., uma estátua): “[Aristóteles] exemplifica aqui esta parte da divisão com artefatos, dizendo que o bronze é como a matéria, a figura como a forma da espécie, isto é, que dá a espécie, e a estátua como o composto delas”⁸ (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 8, colchete nosso). Apesar de sua complementariedade, há uma hierarquia ao menos de significação entre elas, pois uma se diz mais substância que a outra. Assim, a forma é mais substância do que a matéria e o composto delas, pois essas últimas não se definem nem se conhecem sem referência à primeira. Também chamada de espécie⁹, a forma se compara à matéria como a potência ao ato (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 8). Como o ato é anterior à potência — pois esta não se move segundo sua potencialidade sem um ente em ato — assim também a forma é anterior à matéria.

Por sua atualidade sobre a matéria e o composto, a forma é de certo modo causa do ente e do seu conhecimento: “Por meio dela o composto se torna ente em ato, podendo assim ser separável e este algo (*hoc aliquid*)” (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 24)¹⁰. Pela forma o ente possui sua atualidade, sem a qual não existiria nem poderia ser conhecido. Segundo Gilson (2016, p. 326), a substância recebe tudo o que é positivo a partir da forma. Desse modo, na ordem do conhecimento — enquanto integrante da quiddidade ou essência do ente —, na ordem dos princípios do sujeito — pois é anterior à matéria e ao composto — e na ordem do ser — pois sua atuação é intimamente ligada ao esse —, a forma possui uma centralidade metafísica em Tomás de Aquino.

se dizem conforme o anterior e o posterior (*prius et posterius*); a segunda divisão, por outro lado, origina-se de uma análise do movimento, o qual é reduzido aos princípios de forma, matéria e privação (cf. *De principiis naturae*, c. 1).

⁸ “*Exemplificat autem hic membra in artificialibus, in quibus aes est ut materia, figura ut forma speciei, idest dans speciem, statua compositum ex his*”.

⁹ Espécie possui uma acepção mais extensa do que a forma. Considerada em si, a espécie é o composto — formado de matéria e forma — considerado de modo universal. (Cf. Dewan, 2006, p. 131-166).

¹⁰ “[...] *tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid*”.

2 A forma e suas funções

2.1 A forma enquanto “*perficiens quidditatem*”

A forma é o último termo da essência. É o complemento final pelo qual se conhece a quiddidade de algo. Referir-se à quiddidade, resposta da pergunta *quid est*, é relacionar os princípios constitutivos da coisa em uma unidade substancial, dando-lhe sua definição. Nesse sentido, matéria e forma não devem ser entendidas como separáveis na realidade, mas se relacionam como *co-princípios*. Não obstante, a forma possui uma função mais central do que a matéria na definição do ente:

A forma é, certamente, um elemento da substância mais nobre que a matéria, posto que é ela que a determina e lhe confere inteligibilidade. A forma de um indivíduo, Sócrates, por exemplo, é aquilo pelo qual a matéria é de um corpo organizado que se denomina corpo humano. A matéria não é senão uma potencialidade determinada. O papel próprio da forma é, pois, constituir a substância enquanto substância (Gilson, 1978, tradução nossa).

Ela se comporta em relação à matéria como o determinado ao determinável, ou seja, ambas se relacionam como ato e potência.¹¹ Por sua atualidade, a forma determina o composto, não apenas lhe dando a espécie, mas conferindo a razão de ente: “[...] se for composto de matéria e forma, [a substância] será ente por sua forma” (*In III Metaph.*, lect. 4, n. 16)¹². A matéria, apesar de sua potencialidade, também faz parte da essência ou espécie: “Por isso, é evidente que a matéria é uma parte da espécie”¹³ (*In VII Metaph.*, lect. 10, n. 10). No entanto, o seu conhecimento e atuação na essência dependem da forma¹⁴. Para Tomás de Aquino, o conhecimento da matéria se dá por certa similitude de proporção (*similitudinem proportionis*) com as coisas artificiais. Dessa maneira, assim como a madeira de uma cadeira se relaciona

¹¹ “Ato” e “potência” são noções mais gerais que “matéria” e “forma”, contendo maior extensividade. A análise da *compositio* expressa a função da matéria e da forma enquanto potencialidade e atualidade, respectivamente. (Cf. *Super De Trinitate*, q. 1, a. 3 ad 6): “*Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma, et ideo in illis tantum invenitur compositio materiae et formae quorum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum*”.

¹² “*Omnis autem substantia vel est ens per seipsam, si sit forma tantum; vel si sit composita ex materia et forma, est ens per suam formam*”.

¹³ “*Sic igitur patet quod materia est pars speciei*”.

¹⁴ “Que a matéria não é aquilo que faz a substância ser, se reconhece no fato de que a matéria não é suscetível de existência à parte de uma forma qualquer. É sempre a matéria de uma substância que, devido à forma, é objeto de conceito e definição” (Gilson, 1978, p. 246, tradução nossa).

com a forma final da cadeira, *mutatis mutandis*, no ente composto, a matéria se relaciona com a forma (Cf. *In VII Metaph.*, lectio 2, n. 27). Ora, porque o princípio do conhecimento é a forma, tanto no exemplo da cadeira como no composto, a forma é o princípio da essência (*principium essendi*) pelo qual esta existe e é apreendida¹⁵.

A possibilidade de definição, a qual significa a quididade da coisa, depende integralmente de seus princípios materiais e formais (i.e., matéria e forma). Comentando o Livro III do *Da alma* de Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que na definição de uma substância não se põe algo extrínseco à sua essência¹⁶. Nesse sentido, a forma é um complemento da espécie (*complementum speciei*), o que compete à substância composta. Enquanto tal, a forma não se identifica com o *quod est*, mas, juntamente com a matéria, é aquilo pelo qual (*a quo*) algo é. A forma, no entanto, é principal na definição do que a matéria é devido à sua função especificativa, enquanto a matéria tem um papel *individuativo*: “Ora, assim como o indivíduo é individuado pela matéria, assim também cada coisa é posta em sua espécie pela forma” (*In VII Metaph.*, lectio 11, n. 31)¹⁷. Tomando a definição de homem para ilustrar a tese, Tomás de Aquino diz:

Com efeito, o homem não é homem por ter carne e ossos, mas por ter alma racional nas carnes e nos ossos. É necessário, portanto, que a definição da espécie se tome da forma, e que as partes da matéria apenas sejam postas na definição da espécie, na qual a forma é a primeira e a principal, como a noção de homem é aquela que é a alma, pois o homem é homem porque ele tem tal alma (*In VII Metaph.*, lect. 11, n. 31)¹⁸.

A função determinante da forma pode ser considerada de dois modos, correspondentes e relacionados entre si: a forma enquanto ato, determinante da

¹⁵ Pelo seu caráter de princípio da coisa, a forma — assim como a matéria — não tem existência autônoma, a qual convém unicamente ao composto. “Importante destacar que matéria e forma, por serem princípios, não existem de forma autônoma na realidade. A existência deve ser atribuída própria e integralmente à substância: Na ordem do finito que consideramos, o único que existe são as substâncias. Composta de matéria e forma, cada uma delas é ‘algo que é’, um ente (*ens*) especificamente determinado” (Gilson, 1978, p. 247, tradução nossa).

¹⁶ (Cf. *In II De Anima*, lect. 1, n. 3): “[...] quod in definitione substantiae nihil ponitur quod sit extra substantiam definiti”.

¹⁷ “*Sicut autem individuum per materiam individuatur, ita unumquodque ponitur in sua specie per formam*”.

¹⁸ “*Non enim homo est homo quia habet carnes et ossa, sed ex eo quod habet animam rationalem in carnibus et ossibus. Unde oportet quod definitio speciei accipiat a forma, et quod illae partes materiae solum ponantur in definitione speciei, in quibus primo et principaliter est forma. Sicut ratio hominis est illa quae est animae. Ex hoc enim homo est homo, quod habet talem animam*”.

matéria, ou enquanto causa da quiddidade da coisa. Considerando a substância em suas três partes [ou princípios] (Cf. *In II De anima*, lect. 2) — matéria, forma e composto —, apenas esta última é subsistente, completa em seu ser e espécie (*completum in esse et specie*). A forma é o princípio que confere a atualidade da subsistência do composto, é a razão pela qual ele é este algo (*hoc aliquid*)¹⁹. Considerada enquanto aquilo que dá a atualidade ao composto absolutamente (*simpliciter*), a forma é dita substancial, pois é o ato que constitui a substância em ato²⁰. Todas as ulteriores determinações da substância dependem de sua fundamentação pela forma substancial.

Tomás de Aquino também compara a forma enquanto causa da quiddidade da coisa, fundamentando seu papel especificativo a partir de uma causalidade denominada causa formal:

[...] e esta é a causa formal, que se compara à coisa duplamente. Em um sentido, como a forma intrínseca da coisa e essa se diz espécie. Em outro sentido, como extrínseco à coisa, da qual se diz que a coisa é feita à sua semelhança e, segundo isso, o exemplar da coisa denomina-se forma (*In V Metaph.*, lect. 2, n. 2)²¹.

A forma, por um lado, é denominada diferença enquanto constitui a espécie, determinando-a em um grau específico nos entes²². Ela determinada a matéria assim como a diferença determina o gênero na definição, sendo causa de inteligibilidade²³. Por outro lado, a forma também se compara com o exemplar ou modelo da coisa, a ideia pré-concebida a partir da qual se fundamentam os seus semelhantes. Usando novamente o exemplo da cadeira, a ideia na mente do artífice, anterior à feitura, é o

¹⁹ (Cf. *In II De anima.*, lect. 1, n. 5): “*Forma autem est secundum quam iam est hoc aliquid in actu*”.

²⁰ (Cf. Gilson, 1978, p. 325 ss). Tomás de Aquino faz uma divisão da forma em substancial e accidental. Enquanto aquela é aquilo pelo qual se ordena a matéria como o imperfeito se ordena ao perfeito, a forma accidental se relaciona ao aperfeiçoamento do sujeito já constituído substancialmente. (Cf. *S. Th.*, I, q. 77, a. 6).

²¹ “*Et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma*”.

²² (Cf. *S. Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 1): “*Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus*”.

²³ (Cf. *De spirit. creat.* a. 1 ad 24): “*In rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici*”.

fundamento do processo de confecção da cadeira, sem o qual não seria possível haver nenhuma cadeira concreta.

Tomás de Aquino afirma que a forma é a noção da própria essência (Cf. *In V Metaph.*, lect. 2, n. 2), pois se pela forma cada coisa adquire sua espécie, e por meio desta há a definição, a forma não é apenas parte integrante da resposta ao *quid est*, mas sua parte principal: “Com efeito, ainda que na definição sejam colocadas algumas partes materiais” (*In V Metaph.*, lect. 2, n. 2)²⁴. E por isso a forma se diz causa, aperfeiçoando (*quia perficit*) a noção de quiddidade da coisa (*In V Metaph.*, lect. 2, n. 2).

2.2 A forma enquanto fim da natureza

A matéria é orientada à forma como a potência ao ato, conforme visto. Essa relação está presente tanto nos processos artificiais quanto nos naturais. Contudo, diz Tomás de Aquino, há uma diferença entre a matéria das coisas naturais e artificiais: “[...] porque, na matéria das coisas naturais há uma aptidão natural para a forma, e isso pode ser reduzido ao ato pelo agente natural, mas isso não ocorre na matéria artificial” (*In VII Metaph.*, lect. 8, n. 12)²⁵. Nos artefatos (i.e., tudo aquilo que é resultado de uma arte) a matéria possui uma potencialidade para formas diversas. Assim, da madeira é possível construir uma cadeira, uma mesa, camas etc. O artífice, ou o construtor do artefato, considera as possibilidades da matéria, razão por que não se pode fazer qualquer obra de qualquer modo, mas sim considerando os limites da potência da matéria. Não obstante, pela extensão dos objetos aos quais a matéria pode ser reduzida, nem o artífice é considerado agente natural, nem a passagem da potência da matéria ao ato é dita natural²⁶.

²⁴ “*Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae*”.

²⁵ “[...] *quia in materia rerum naturalium est aptitudo naturalis ad formam, et potest reduci in actum per agens naturale; non autem hoc contingit in materia artificialium*”.

²⁶ A passagem da potência ao ato, o que constitui o fenômeno da mudança, é um dado fundamental que é captado pelos sentidos, a partir do qual se constituirão os elementos que integram o sujeito da ciência natural: “O que a experiência nos permite captar imediatamente são os corpos submetidos a mudanças perpétuas. Tal é o dado que a análise deve decompor em seus elementos constitutivos” (Gilson, 1978, p. 325, tradução nossa).

Para Tomás de Aquino, o que determina uma mudança natural é a coisa ter em si (*per se*) o princípio do movimento²⁷. A partir daí entra a noção de natureza, fundamento da experiência da mudança física²⁸. Porém, não é qualquer movimento que se diz natural, mas o que é *per se*²⁹. Importante destacar que a noção de movimento ocorre entre dois extremos. Segundo J. Aertsen:

Todo movimento ocorre entre dois termos: o *terminus ex quo*, o princípio a partir do qual o movimento começa; e o *terminus in quem*, ao qual o movimento tende. Neste último, agora usado de maneira estrita como *fin*, o processo encontra sua realização (Aertsen, 1988, p. 256, tradução nossa).

É condição *sine qua non* do movimento natural os princípios *matéria* e *forma*. Aquela é necessária, pois entra na constituição da substância da coisa³⁰. De fato, a matéria é aquele aspecto da natureza da coisa que subjaz à mudança, sem a qual não seria possível dizer se houve ou não mudança³¹. No entanto, sua ação é possível na medida em que ela é orientada à forma como ao seu fim. Em oposição à noção de privação, ausência de forma, a matéria possui uma aptidão natural à forma, que junto a ela constituem o *ens naturale*, expresso pelo composto. Assim como no artefato, a matéria sobre qual é aplicada a forma artificial deve ser proporcional à obra final, razão por que o tipo de matéria é importante na espécie de arte a ser realizada. A forma, por sua vez, é eduzida (*educitur*) da potencialidade da matéria, ou seja, não se trata de uma união ocasional: “As formas propriamente não são geradas, mas são eduzidas da potência da matéria, enquanto a matéria que está em potência para a forma se torna ato sob a forma, que é gerar o composto” (*In VII Metaph.*, lect. 7, n. 7).

²⁷ (Cf. *In II Physic.*, lect. 2, n. 4): “*Et ideo dicendum est quod in rebus naturalibus eo modo est principium motus, quo eis motus convenit*”.

²⁸ O termo “natureza” primeiro significa geração ou nascimento. Depois denomina o princípio intrínseco que fundamenta a geração. (Cf. Aertsen, 1988, p. 281).

²⁹ (Cf. *In II Physic.*, lect. 2, n. 5): “[...] *ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens*”.

³⁰ (Cf. *In II Physic.*, lect. 2, n. 2): “*Quantum enim ad hoc quod materia sit substantia et natura rerum naturalium, vera est; materia enim intrat constitutionem substantiae cuiuslibet rei naturalis*”.

³¹ Enquanto princípio potencial da mudança que persiste ao longo da mesma, a matéria também pode ser chamada de sujeito. (Cf. *De principiis naturae*, c. 2). Segundo Aertsen (1988, p. 257), a matéria dever estar entre dos polos opostos da mudança, pois por ela algo poder ser ou não ser.

2.3 A forma enquanto fim da geração

A natureza tem como fim a geração, que é o movimento em direção a algo a partir de algo (*ad aliquid ex aliquo*), conforme diz Tomás de Aquino³². Enquanto matéria e privação são aquilo pelo qual (*ex quo*) se dá a geração, a forma é aquilo para o qual (*ad quem*) se orienta a geração³³. A geração, portanto, é *via ad formam*, pois apesar do resultado da geração ser o composto, o seu ser (*esse*) se dá pela forma. Pelo composto, a forma começa a ser, e, por meio dela, como princípio *quo* (pelo qual), o composto existe: “As formas começam a ser no sentido de que elas existem nas coisas geradas, que pelas formas têm o ser” (*In VII Metaph.*, lect. 7, n. 3).

A atualidade da forma sobre a matéria possui uma extensividade que se concretiza de dois modos: ela pode atualizá-la substancialmente (quanto ao *esse substantiale*) ou acidentalmente (quanto ao *esse accidentale*). A partir dessa dupla atualização, a forma pode ser denominada de substancial ou acidental³⁴. Como a geração é *via ad formam*, há também uma dupla divisão de geração: a *generatio simpliciter* e a *generatio secundum quid*. Importante destacar que a forma substancial possui um papel central desde a concepção da quiddidade de uma coisa, cuja parte principal é a forma, até no entendimento da geração dos seres. Wippel destaca que:

Para Tomás a forma substancial tem um papel primário dentro da estrutura metafísica ou da essência de cada ser, incluindo os entes corporais. O tipo ou espécie de uma coisa é determinado por sua essência. Na essência dos entes corporais, a diferença específica do ser é determinada pela forma substancial (Wippel, 2000, p. 328, tradução nossa).

O conceito de natureza se diz mais da forma do que da matéria. Usando novamente de comparação com a arte, Tomás diz que a mera potência de algo para

³² (Cf. *De principiis naturae*, c. 2). O fundamento último da noção de natureza em Tomás de Aquino é o conceito de criação, incorporada pelo Aquinate a partir da cosmovisão cristã que o acompanha em sua obra (cf. Sousa, p. 343 ss.).

³³ (Cf. *De principiis naturae*, c. 2): “[...] quorum alterum, scilicet formam, est id quod est generatio”.

³⁴ (Cf. *De principiis naturae*, c. 1). Na composição do *ens naturale*, matéria e forma substancial se complementam: enquanto a primeira é atualizada pela última, é limitada por aquela. Segundo John F. Wippel (2000, p. 238): “Frequently enough Thomas refers to substantial form as the act of matter, for instance in *De spiritualibus creaturis*, as cited above. At the same time, he holds that form is limited by matter.¹²⁶ This is another application of his conviction that unreceived act is unlimited. If we find a substantial form in limited fashion in a particular entity, this is because its corresponding principle — prime matter — receives and limits it”.

ser um artefato não o torna tal, pois lhe falta aquilo pelo qual se diz artefato (Cf. *In II Physic.*, lect. 2 n. 2). Analogamente, a mera potência para algo natural não determina ser de tal ou qual natureza senão enquanto está especificado pela forma³⁵.

Tanto na definição da quiddidade como na de natureza, a forma se sobressai à matéria por ser ato, princípio determinante e específico. Desse modo, assim como algo não é completo em sua espécie senão enquanto está determinado pela forma, o ente não se diz natural, dentro da completude expressa pelo *ens naturale*, a não ser pelo papel atual da forma: “Se, portanto, a forma é natureza, não se pode dizer que algo tenha natureza, exceto quando tiver a forma” (*In V Metaph.*, lect. 5, n. 14).

3 A causalidade da forma

Tomás diferencia a forma substancial da accidental a partir do resultado da geração de cada uma. Enquanto a primeira dá o ser absolutamente (*simpliciter*), a outra o dá particularmente — de tal ou qual modo³⁶. Conferir o ser absolutamente, o que é próprio da geração *simpliciter*, pressupõe uma atuação da forma a partir da qual o efeito — o resultado da geração — se assemelhe de certo modo ao seu princípio ou causa, o que se realiza num indivíduo a partir de sua natureza. Um efeito será tanto mais perfeito na medida em que mais se assemelhar ao seu princípio agente: “Também todos os efeitos são ao máximo perfeitos quando ao máximo se assemelham à causa agente, como, por exemplo, a casa, quando se assemelha totalmente ao projeto artístico e o fogo, quando se aproxima ao máximo do que o gera” (*Contra Gentiles*, II, c. 46)³⁷.

Semelhança e forma estão intimamente relacionadas, pois a forma é capaz de comunicar-se numa relação de agente e efeito, tornando possível a semelhança entre ambos: “É pela coincidência ou comunicação da forma, que se entende a semelhança” (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3). Como a forma pode multiplicar-se de diferentes modos, haverá,

³⁵ *Ibid.*: “Ergo in rebus naturalibus id quod est potentia caro et os, non habet naturam carnis et ossis antequam accipiat formam, secundum quam sumitur ratio definitiva rei”.

³⁶ (Cf. *De principiis naturae*, c. 1): “Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc”.

³⁷ Para as citações e traduções ao português da *Suma contra os Gentios*, usaremos a *Suma Contra os Gentios* traduzida por Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers e publicada pela Universidade de Caxias do Sul (1990).

por conseguinte, diversos modos de semelhanças. A semelhança mais perfeita, conforme diz Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (I, q. 4), é aquela na qual os semelhantes têm em comum a mesma forma segundo a mesma razão e o mesmo modo. Rudi te Velde (1995, p. 98), analisando essa questão, afirma que esse tipo de causalidade, a qual é denominada unívoca (*Cf. Contra Gentiles*, I, c. 32), é característica do processo de geração tal como se dá na natureza, como o fogo que gera o fogo ou o homem que gera o homem (*homo generat hominem*). Essa identidade específica entre o agente e seu efeito se fundamenta na e pela forma do agente: “Como todo agente produz algo semelhante a si mesmo enquanto agente, se cada um age segundo sua forma, é necessário que no efeito haja uma semelhança com a forma do agente” (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3).

Na geração do ser humano, agente e efeito coincidem segundo a espécie, pois ambos têm a mesma forma. Portanto, é parte integral da geração unívoca o compartilhamento de uma forma especificamente idêntica e segundo o mesmo modo: “Assim, por exemplo, a casa que está na mente do artista e na construção não são ditas casas univocamente, porque a forma da casa deve ser dissemelhante em ambos os casos” (*Contra Gentiles*, I, c. 32).

A causalidade da forma está relacionada à quiddidade da coisa, pois na geração unívoca há uma perpetuação da espécie (e.g., humana ou de outros animais) em diferentes indivíduos. Apesar de sua universalidade, a forma opera como princípio atual (*in actu*) a um fim particular, a saber, o composto. Nesse sentido, a forma não gera, mas é por meio dela que algo gera algo: “De fato, a forma não gera nem age, mas o que tem a forma age e gera por ela” (*In VII Metaph.*, lect. 8, n. 17).

Por ser causa, a forma possui uma anterioridade ao seu efeito. Tomás de Aquino, porém, explica que há dois tipos de anterioridade: “Algo é dito anterior a outro pela geração e pelo tempo, e, por sua vez, na substância e na complementação” (*De principiis naturae*, c. 4, tradução nossa). Ora, a geração procede do imperfeito ao perfeito, do incompleto ao completo. Portanto, pode-se dizer que o imperfeito precede o perfeito no tempo; porém, o perfeito precede o imperfeito na substância: assim como o homem precede a criança por gerá-la, apesar de esta vir antes daquele no tempo. De modo absoluto (*simpliciter loquendo*), diz o Aquinate: “É preciso que o ato e o

perfeito sejam anteriores: porque o que leva a potência ao ato está em ato, e o que aperfeiçoa o imperfeito é perfeito” (*De principiis naturae*, c. 4, tradução nossa).

Conforme diz Tomás, o composto é gerado pela matéria a partir da forma (Cf. *In V Metaph.*, lect. 7, n. 7). Matéria e forma, portanto, integram enquanto causas o *ens naturale*, porém de modos distintos, apesar de complementares. A matéria é o princípio potencial que pela ação atual da forma é reduzida ao ato; a forma, porém, é mais perfeita que a matéria, sendo-lhe anterior como o ato à potência: “Com efeito a matéria é anterior à forma pela geração e pelo tempo; pois antes existe ao que advém, depois, o que advém. Não obstante, a forma é anterior à matéria pela perfeição, porque a matéria não tem o ser completo senão pela forma” (*De principiis naturae*, c. 4, grifo nosso).

O princípio da causalidade formal se refere a um dos modos de explicação da Ciência Natural. Por isso, diz Tomás comentando (Cf. *In II Physic.*, lect. 11, n. 8) a *Física* de Aristóteles, que a demonstração científica se faz pela causa formal. Ora, analisando a geração que ocorre necessariamente (*ex necessitate*), segue-se que deve haver requisitos para tal: “Se se deve gerar um homem, é preciso que haja sêmen humano agindo na geração” (*In II Physic.*, lect. 11, n. 8, tradução nossa)³⁸. Por essa via demonstrativa, a forma se identifica com o resultado da geração, pois há uma proporção entre isto que deve ser feito (*hoc quod debet fieri*) e o sujeito para o qual se orienta a geração.

4 A relação entre forma e ser (esse)

4.1 A forma e sua ordem ao esse

Conforme visto, a forma é o princípio atual do composto. A matéria se complementa pela forma numa relação entre potência e ato³⁹. Contudo, a mesma forma se orienta a um ato ulterior e mais fundamental, o qual se realiza como

³⁸ “*Sicut si debet generari homo, necesse est quod sit semen humanum agens in generatione*”.

³⁹ (Cf. *Contra Gentiles*, II, c. 53): “[...] em tudo que há duas coisas das quais uma é complemento da outra, a proporção delas entre si é como a proporção do ato para a potência”.

complemento da substância, a saber, o ser (*esse*)⁴⁰. O ser é a atualização de qualquer forma ou natureza (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2). Mais que isso, é a atualidade de todas as coisas:

Deve-se dizer que o ser é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser é, *portanto, a atualidade todas as coisas, até das formas*. Por conseguinte, não se refere às coisas como o recipiente ao que é recebido, e sim como o que é recebido ao recipiente (*S. Th.*, I, q. 4, a.2 ad 3, grifo e tradução nossa).

A relação entre forma e matéria adquire uma nova perspectiva se considerada a partir da noção de *esse*. A perfeição de cada coisa depende do ser⁴¹. Nesse sentido, o ser não é o ato da matéria ou da forma, mas da substância completa. Segundo Wippel (2001, p. 332), o *esse* do composto não é meramente a forma ou a matéria consideradas isoladas, pois enquanto princípios não podem ser sujeitos do ser, mas princípios reais daquilo que se diz que é (*quod est*)⁴².

Não obstante, a forma, por ser um princípio atual, se relaciona intimamente com o ser. Por um lado, a matéria se comporta como algo passivo e receptivo, pois ela recebe o ser por algo que lhe advém⁴³. A matéria tem o ser incompleto, pois enquanto potência precisa ser reduzida ao ato. A forma, porém, atua como aquilo que dá o ser à matéria⁴⁴. Por ser a parte principal da definição, a forma especifica o ente, dando-lhe as determinações que o enquadram em um modo de ser específico. Ora, no comentário às *Sentenças* (d. 33, q. 1, a. 1, ad 1), Tomás diz que um dos significados de ser é a quiddidade ou natureza de algo. A atualidade da forma, portanto, se reduz a ser causa do ser particular da coisa, razão por que o *esse* possui uma atualidade mais

⁴⁰ Na *Suma Teológica* (I, q. 3, a. 5, ad 2), Tomás de Aquino dá dois sentidos do termo ser: “Deve-se dizer que ser se diz em dois sentidos: primeiro para significar o ato de existir [preferimos traduzi-lo como ato de ser]; segundo, para significar a composição de uma proposição, à qual a mente chega, unindo um predicado a um sujeito”. Para a presente pesquisa, o primeiro sentido do *esse* é o mais relevante, pois destaca a função do ser enquanto ato fundamental e intensivo, a partir do qual as demais perfeições do ente, dentre as quais, a quiddidade, ou essência, se dizem ato. Na metafísica de Tomás, se uma substância existe, isso se deriva em última instância do *actus essendi*, do ato de ser, princípio intrínseco à coisa que a faz ser em ato. (Cf. Wippel, 2001, p. 25 ss).

⁴¹ (Cf. *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 co.): “*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*”.

⁴² Apenas a substância, e não os seus princípios essenciais, pode ser “aquilo que é” (*id quod est*): “*Unde materia non potest dici quod est, sep ipsa substantia est id quod est*” (*Contra Gentiles*, II, c. 54).

⁴³ (Cf. *De principiis naturae*, c. 1): “*Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit*”.

⁴⁴ (Cf. *Ibid.*): “[...] *forma dat esse materiae*”.

extensa e universal que a forma, pois não se limita a uma natureza específica, mas fundamenta toda e qualquer perfeição.

O ser entendido como uma perfeição real, ato dos atos, difere-se não apenas da forma, como também da substância. Sua relação, porém, requer certa ordem entre ambas: “[...] porque nem a forma é o ser, mas ela e o ser estão relacionados entre si por uma certa ordenação, pois a forma está para o ser como a luz para o luzir, e a brancura para o branquear” (*Contra Gentiles*, II, c. 54). A forma comporta-se em relação ao ente como ao seu princípio, pois por sua intermediação o *esse* pode ser exercido pelo seu sujeito, o ente:

Além disso, porque o ser [*esse*] está como ato para a forma, pois, por esse motivo, nos compostos de matéria e forma, *a forma é dita princípio do ser*, porque é complemento da substância, cujo ato é o ser, como, por exemplo, a transparência é o princípio da luminosidade para o ar, porque o faz ser sujeito próprio da luz (*Contra Gentiles*, I, c. 54, grifos e colchetes nossos).

A atualidade do ser faz com que a centralidade da noção de sujeito não se encerre somente no *ens naturale*, cuja definição se dá pela união de matéria e forma, mas abrange também o sujeito do ser, “aquilo que é” (*id quod est*). Portanto, nem a matéria nem a forma devem ser entendidas como *quod est*. Não obstante, a forma (e a matéria) é aquilo pelo qual algo é (*quo est*), pois sua função de complemento da substância (*complementum substantiae*) a torna sujeito não apenas no plano da essência, mas também disposta ao ato próprio do ente⁴⁵.

Pode-se dizer que, apesar de sua relação, forma e *esse* pertencem a duas estruturas do ente distintas, porém concomitantes, ou seja, uma não se dá sem a outra. Wippel (2001, p. 333) explica que pelo fato de a forma dar o ser à matéria, ela não se identifica com o ser, pois se constitui como princípio intrínseco e constitutivo da essência. Esta, por outro lado, fundamenta toda a substância (*tota substantia*) enquanto sujeito do ser, estruturando-a no plano da existência.

Etienne Gilson, por sua vez, destaca mais claramente as distintas funções do ser e da forma:

⁴⁵ (Cf. *Contra Gentiles*, I, c. 54): “*Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens*”.

A forma é, portanto, o ato último na ordem da substancialidade. Se o *esse* (ser) deve ser a ela acrescentado, não será para fazer dela uma substância, mas para fazer com que essa substância exista. Em outras palavras, o *esse* jamais será o ato da forma, nem no sentido, nem na linha de ser nos quais a forma é ato da matéria (Gilson, 2016, p. 96).

O exercício último da forma se explica por ela ser um princípio *quo* (pelo qual). Por ela, o ente não só é determinado em um tipo de espécie, como também é o que faz algo ser uno⁴⁶. Sua ulterior relação ao *esse* como a potência ao ato não se dá no plano formal do sujeito, mas no existencial, atualização mais extensa que a causalidade da forma: “O ato que faz a substância existir pode e mesmo deve se acrescentar ao ato da forma que causa a substância. Ele o pode, pois, se toda forma é ato, nem todo ato é forma” (Gilson, *op.cit.*, *loc. cit.*).

O *esse* se distingue da forma e da matéria e, conseqüentemente, do composto. Essa distinção real termina por elucidar as últimas determinações constitutivas do ente, pois de um lado há sua essência, composta de matéria e forma, pela qual cada ser se define; e por outro há o *esse*, ato fundamental de ordem distinta, que dá ao ente o ato de ser, pelo qual ele existe na realidade.

4.2 Forma e distinção real entre essência e ser

O ato de ser (*actus essendi*) estrutura o ente numa ordem diversa da do plano da essência — matéria, forma e composto —, razão por que se encontra em Tomás de Aquino uma distinção entre ambos⁴⁷. A essência enquanto tal é a razão de todos

⁴⁶ (Cf. S. Th., I, q. 76. a. 3): “*Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse*”. Nesse artigo Tomás defende que no homem há apenas uma única alma, que é sua forma substancial, e não várias. Se houvesse outras almas, e portanto outras formas, no homem, não se poderia dizer que houvesse nele uma unidade. Tal ensinamento é importante pois destaca a função da forma enquanto intermediária do ente. Como explica Fabro (2009, p. 307 ss.), precisamente porque a forma substancial é una, ela deve ser princípio de todo e qualquer grau de atualidade do ser, tanto na ordem substancial quanto na accidental.

⁴⁷ O problema da distinção entre essência e ser ocupou um lugar central na discussão da escola filosófica tomista com outras que vieram ao longo do tempo. Francisco Suárez (1548-1617), jesuíta espanhol e autor das *Metaphysicae disputationes*, foi um dos nomes mais influentes que discordam de Tomás de Aquino nessa querela. Pois, além de negar a dita distinção, confere à noção de essência uma independência efetiva e autônoma que não requer uma atualidade mais fundamental. Conforme diz Gilson (2016, p. 138): “A noção tomista de um ato de existir que, do coração mais íntimo da essência, atualizando-a, por assim dizer, permanentemente por sua energia própria, garante a unidade da substância e dos acidentes, faz deles um ser de uma só vez e se expande para fora no dinamismo das operações imanentes desse ser: tudo isso se encontra substituído em Suárez pela noção de essência real, cuja perfeição própria basta para explicar sua existência e suas operações”.

os princípios necessários que devem estar presentes na coisa, razão por que, diz Tomás, o que existe em algo que não pertence à essência pode ter duas causas: “tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, tradução nossa).

A nota que a essência confere a algo são aquelas coisas sem as quais não haveria possibilidade de definição: não seria possível definir o que é o homem sem conhecer sua quiddidade, a saber, animal racional. Matéria e forma, portanto, são princípios essenciais pois são partes da essência definida, já que a animalidade e a racionalidade do homem são as partes materiais e formais da definição.⁴⁸ Ora, a atualidade do **ser** é mais extensiva que a essência, pois, conforme visto, se refere a todas as demais perfeições como o ato à potência. Diz Tomás de Aquino, nesse sentido, que não é possível que os mesmos princípios essenciais sejam causa do ser, pois “coisa alguma é capaz de ser causa de seu existir [ser], se esse existir for causado” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, colchete nosso). Ademais, se a mesma essência fosse causa suficiente do *esse*, este não seria *actualitas omnium actuum*, pois seria causado por algo do qual uma das partes é potencial — a matéria —, o que iria contra a máxima de que o ato precede a potência⁴⁹.

A relação entre essência e ser em Tomás de Aquino confere ao ente uma outra estrutura compositiva, análoga à união de matéria e forma, cujo alcance, porém, abarca preceitos de ordem metafísica e, portanto, mais fundamentais e primeiros. Sob esse aspecto, afirma Wippel que nas coisas compostas há uma dupla via de potencialidade:

⁴⁸ Como a definição é algo que diz respeito a uma essência, que se estende a muitos indivíduos, a matéria que faz parte da definição é a que se denomina comum, não aquela que causa as notas singulares de cada sujeito: “E porque se define o universal e não o singular, as partes da matéria individual não são postas da definição, mas apenas as partes da matéria comum, juntamente com a forma ou as partes da forma” (*In VII Metaph.*, lect. 10, n. 16)

⁴⁹ A noção de ser (*esse*) possui uma universalidade a qual não o enquadra como um princípio determinável (como a matéria para a forma ou o gênero para a diferença). Nesse sentido: “*Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum*” (*De potentia Dei*, q. 7, a. 2, ad 9). Toda e qualquer determinação que advém ao ser não se compara como a potência determinada pelo ato, mas como o ato que se determina por algo potencial que lhe é posterior.

Em um nível, a matéria-prima é considerada uma potência em relação à forma, sendo esta o ato que atualiza aquela. Contudo, em outro nível, a essência (ou natureza) composta de matéria e forma funciona como uma potência em relação ao seu ato de ser (*esse*). Isso decorre, naturalmente, da concepção de Tomás de que a essência ou natureza composta é receptora do seu ato de ser (Wippel, 2001, p. 333, tradução nossa).

A essência se comporta em relação ao ser como o recipiente ao recebido. A distinção de ambas pode ser entendida, portanto, analogamente à função da forma na matéria. Assim como neste último caso a forma especifica a matéria, cortando-a numa espécie determinada, a essência reduz o *esse* em um modo determinado, fazendo com que o ente seja de tal ou qual modo. O *esse* enquanto tal, ou seja, sem nenhum outro princípio que o acompanhe, não pode diversificar-se⁵⁰.

Comentando o *De Hebdomadibus* de Boécio, Tomás de Aquino diz que o ser é comuníssimo⁵¹. Portanto, não participa de coisa alguma, mas pode ser participado por outras noções⁵². Ora, a subsistência, a existência concreta, se diz do que é determinado e particular, o qual exerce propriamente a função de sujeito. A função do ser no sujeito é análoga ao “correr” naquilo que corre.⁵³ Não obstante, o ser (e também o correr) se relacionam ao sujeito enquanto exercício próprio dele, razão por que se deve dizer que o sujeito é tal porque participa do ato que exercita:

Mas, assim como aquilo que é, é significado como sujeito do ser, assim também aquilo que corre é significado como sujeito do correr. E, por isso, assim como podemos dizer a respeito daquele que corre, ou daquele que está correndo, que ele corre, enquanto se submete ao ato de correr e participa dele; do mesmo modo podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, existe, enquanto participa do ato de ser (*In De hebdom. I, 2*, tradução nossa).

O sujeito do ser é a própria substância, aquilo que subsiste e é por si mesma⁵⁴. Os princípios integrantes da substância, por conseguinte, relacionam-se ao ato de ser,

⁵⁰ (Cf. *Contra Gentiles*, II, c. 52): “Ora, o ser enquanto ser não pode ser diverso, mas pode diversificar-se por algo que está fora do ser, como, por exemplo, o ser da pedra, que é outro que o ser do homem”.

⁵¹ (Cf. *In De hebdom. I, 2*): “*Sed ipsum esse est communissimum*”.

⁵² Tomás de Aquino entende a noção de participação (*participare*) como tomar parte de algo (*quasi partem capere*). Participar, portanto, integra uma perfeição universal, uma realidade em ato, e outra coisa que exerce de modo particular e limitado essa perfeição: “*Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud*” (*In De hebdom. I, 2*). No último século, a noção de participação alcançou uma centralidade nos estudos metafísicos de Tomás de Aquino, principalmente pelas obras de Cornélio Fabro (cf. Fabro, 2009).

⁵³ (Cf. *In De hebdom. I, 2*): “[...] *ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut ipsum subiectum cursus*”.

⁵⁴ (Cf. *Ibid*): “*Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere*”.

o que se dá segundo certa hierarquia⁵⁵. A matéria enquanto princípio de individuação dá ao sujeito as notas particulares da essência a partir das quais as perfeições da espécie são compartilhadas por vários sujeitos (e.g., a essência humana presente em Sócrates, Platão, Aristóteles, etc.).

A forma, por sua vez, tem uma relação mais próxima e essencial com o ser, pois ela é a medida pela qual algo tem o ser⁵⁶. Cada substância encontra sua razão de participar em certa espécie pela sua forma, parte principal da definição e *complementum speciei*. Como o ser pertence à substância já constituída em espécie, a qual não se daria sem o papel da forma, deve-se dizer que pela forma a substância participa do *esse* segundo a medida da espécie ou essência⁵⁷.

Enquanto parte da essência, a forma termina de integrar a substância, pois é sua parte atual e determinativa. Concomitante a essa estrutura, há a atualidade do *esse* que fundamenta e, apesar de distinto da essência, concorre com ela para a existência concreta da coisa. Nesse sentido, de acordo com Gilson:

A substância finita, portanto, sempre se apresenta aí como uma estrutura feita ao menos de dois atos, ambos necessários para a sua existência, e que se determinam mutuamente segundo ordens diferentes: o *esse*, que confere o ato existencial à forma; a forma, que determina, na ordem essencial, o próprio ato que a faz existir (Gilson, 2016, p. 107).

Esse duplo ato, forma e *esse*, indica um ponto central na metafísica de Tomás de Aquino: a composição de potência e ato presente nas coisas. De um lado, a composição de matéria e forma dividem o *ens naturale* — a substância natural, sujeita ao movimento —, enquanto a composição de potência e ato dividem o *ens commune* (Cf. *Contra Gentiles*, I, c. 54), o ente em comum. Portanto, não é possível compreender a forma sem entender a relação de potencialidade e atualidade presente na realidade, que se fundamenta a partir da noção de ser.

⁵⁵ “Um existente não é composto de existentes, mas de elementos que, todos, dizem respeito à ordem do ser ainda que sob relações diferentes” (Gilson, 2016, p. 107).

⁵⁶ (Cf. *In De hebdom.* I, 2): “*Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliquam esse dicatur*”.

⁵⁷ (Cf. *De subst. separ.*, c. 8): “*Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse*”.

Considerações Finais

A função da forma na filosofia de Tomás de Aquino pode ser considerada sob três aspectos — complementares e hierarquizados entre si —, a saber, pela análise lógica, pela filosofia da natureza e, por fim, sob a ótica metafísica. O lógico não considera as coisas enquanto existentes na realidade, mas enquanto presentes no intelecto, pelo qual podem ser predicadas: “O lógico considera o modo de predicar e não o modo de existir da coisa” (*In VII Metaph.*, lect. 17, n. 11). A lógica, tal como entendida pelo Aquinate, é uma certa arte e ciência, pois apesar da universalidade do seu objeto, usa-o como um instrumento para chegar a um fim, qual seja, a ciência.⁵⁸ Nesse âmbito, a forma é princípio integrante da essência (ou quiddidade), tanto porque, juntamente com a matéria, resulta no composto, como também por ser causa da definição.

Na análise da filosofia da natureza, por outro lado, a forma é destacada como princípio do *ens naturale*, que está sujeito ao movimento. Considerando que a geração se dá segundo um antes e depois — algo em potência que é reduzido a ato —, a forma é o princípio atual em que a mudança termina, razão por que a forma é aquilo para o qual se dá a geração, conforme diz Tomás no *De principiis naturae* (c. 1). Ademais, a forma possui uma causalidade central no estudo do ente físico. Comentando o Livro II da *Física* de Aristóteles, Aquino diz que, dentre as causas estudadas na filosofia natural, a forma é causa em sentido absoluto.⁵⁹ Sua atualidade é exercida no ente gerado, o qual, por sua vez, é sujeito de formas secundárias — os acidentes.

Uma compreensão geral da forma, no entanto, só é possível pela análise da noção de esse (ser). Seguindo o exposto por Tomás na *Suma Teológica* (I, q. 3, a.4) e no *De potentia Dei* (q. 7, a. 2, ad 9), todo ato possui algo de potência se comparado ao ser. Como ato dos atos, ele fundamenta as demais estruturas metafísicas que compõem o ente. Desse modo, a relação de potência e ato — e, portanto, matéria e

⁵⁸ (Cf. *In I Post. Anal.*, lect. 1, n. 2): “*Et haec ars est logica, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam*”.

⁵⁹ (Cf. *In II Physic.*, lect. 2, n. 15): “*Sed quia forma est causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse*”.

forma — se orientam ao *ser* enquanto ato último e causa. Não obstante, a forma é o princípio que dá o ser (*quod dat esse*) ao ente por sua atualidade, razão pela qual Tomás, retomando Aristóteles, diz que a forma é de certo modo algo divino (*forma est quoddam divinum*), pois, devido à sua atualidade, ela é a perfeição da potência e, conseqüentemente, o seu bem (Cf. *In I Physic.*, lect. 1, n. 7).

Referências

AERSTEN, J. **Nature and Creature**. Thomas Aquina's Way of Thought. Leiden: E. J. Brill, 1988.

DEWAN, L. **Form and Being**: Studies in Thomistic metaphysics. Washington: The Catholic University of America Press, 2006.

FABRO, C. **Participación y causalidad según Tomás de Aquino**. Tradução de María Lilián Mújica Rivas. Pamplona: EUNSA, 2009.

GILSON, E. **El Tomismo**. Introduccion a la filosofia de Tomas de Aquino. Pamplona: EUNSA, 1978.

GILSON, E. **O Ser e a Essência**. Tradução coordenada e revista por Carlos Eduardo de Oliveira e Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2016.

SOUSA, L. C. de. A noção de natureza como participação em Sto. Tomás de Aquino (De Substantiis Separatis, c. 9). **Kairós Revista Acadêmica da Prainha**, Fortaleza, v. 5, n. 2, p 339-352, jul./dez. 2008.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica de Aristóteles V – VIII**. Volume 2. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide editorial, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Commentaria in octo libros Physicorum**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 19 dez. 2024

TOMÁS DE AQUINO. **De principiis naturae**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 10 jan. 2025

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio libri De ebdomadibus**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 05 jan. 2025

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri De Anima**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 22 dez. 2024

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Metaphysicae**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 04 jan. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa contra Gentiles**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 10. Jan. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 06 jan. 2025.

VELDE, Rudi T. **Participation and substantiality in Thomas Aquinas**. Leiden: E. J. BRILL, 1988

WIPPEL. John F. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being**. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

Recebido: 07/04/2025
Aprovado: 15/05/2025



Isac Antonio Pereira Parente*

RESUMO

O presente artigo intenta evidenciar a influência da civilização greco-romana sobre a estruturação do pensamento cristão nos séculos I-III, com enfoque no papel singular da filosofia grega. Através da Escola Catequética de Alexandria e dos escritos dos seus pensadores, como Clemente e Orígenes, desponta um processo de mediação entre a paideia clássica e a nascente doutrina cristã. Todavia, a construção de uma teologia racional revelou-se dificultosa e até impossível sem que houvesse a incorporação e reinterpretação dos valores culturais e filosóficos do mundo grego. Mas, em Alexandria, a interação entre cristianismo e helenismo não foi unilateral: ao mesmo tempo que o cristianismo se impunha como nova cosmovisão, também assimilava formas e categorias do pensamento greco-romano. Dessa mútua correspondência resultou a formação de uma nova visão de mundo, sustentada por uma paideia cristã que atrelava fé e razão. Assim, a construção do saber teológico nos séculos iniciais desenvolveu-se entre o pensar filosófico alexandrino e a expectativa cristã escatológica.

Palavras-chave: Filosofia. Helenismo. Cristianismo. Alexandria. Escola.

Alejandro como espacio filosófico: la Escuela Catequética y la construcción del pensamiento cristiano antiguo a partir de la Paideia griega

RESUMEN

El presente artículo intenta evidenciar la influencia de la civilización grecorromana en la estructuración del pensamiento cristiano en los siglos I-III, con enfoque en el papel singular de la filosofía griega. A través de la Escuela Catequética de Alejandría y de los escritos de sus pensadores, como Clemente y Orígenes, emerge un proceso de mediación entre la paideia clásica y la naciente doctrina cristiana. Sin embargo, la construcción de una teología racional se reveló difícil, e incluso imposible, sin la incorporación y reinterpretación de los valores culturales y filosóficos del mundo griego. Pero en Alejandría, la interacción entre cristianismo y helenismo no fue unilateral: al tiempo que el cristianismo se imponía como nueva cosmovisión, también asimilaba formas y categorías del pensamiento grecorromano. De esa correspondencia mutua resultó la formación de una nueva visión del mundo, sustentada por una paideia cristiana que unía fe y razón. Así, la construcción del saber teológico en los siglos iniciales se desarrolló entre el pensamiento filosófico alexandrino y la expectativa escatológica cristiana.

Palabras-clave: Filosofía. Helenismo. Cristianismo. Alejandría. Escuela.

Alexandria como espaço filosófico: a Escola Catequética e a construção do pensamento cristão antigo a partir da paideia grega

Logos & Culturas: Revista
Acadêmica Interdisciplinar
de Iniciação Científica
e-ISSN: 2763-986X

Fortaleza,
V. 5, n. 1, 2025

* Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Especialista em Direito Processual e Matrimonial Canônicos pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: parenteisac@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6232483166124022>.

Introdução

A cidade de Alexandria tornou-se um paradigma de centro comercial e cultural, bem como o cerne da harmonia intelectual entre povos, conhecimentos e tradições religiosas. Através do florescimento da Escola Catequética, teve início ali um decisivo processo de conciliação entre a sabedoria pagã e a fé cristã nascente, movimento que traria consequências perenes ao pensamento ocidental.

Analisar essa intersecção revelará como os pensadores cristãos essenciais, como Clemente de Alexandria e Orígenes, recorreram às categorias e métodos da filosofia grega, em especial do platonismo, para racionalmente fundamentar e justificar as verdades da fé. Tal abordagem não somente proporcionou maior densidade teórica à doutrina cristã, como também contribuiu à formação de uma nova Paideia, capaz de integrar, sem excluir, os valores espirituais e éticos do cristianismo com os recursos intelectuais do erudito mundo antigo.

Nesse cenário, Alexandria destacar-se-á como símbolo de uma transformação civilizacional. Ao reconhecer na educação helenística um meio genuíno de aperfeiçoamento humano, os cristãos adaptaram-na a uma visão teleológica orientada para o divino. A partir deste movimento, despontará uma filosofia cada vez mais cristã que, sem desprezar suas raízes bíblicas, dialogará em dialética com as estruturas do pensamento racional greco-romano.

Alexandria, uma cidade: contexto histórico de sua fundação

Próximo ao delta do Rio Nilo, em meados de 331 a. C., o Imperador Alexandre Magno (356–323 a.C) funda a cidade de Alexandria, que viria a se tornar espaço de convivência para diversos povos. Afora o grandioso comércio marítimo, transitavam ali crenças, culturas e, principalmente, correntes filosóficas. Dentre os numerosos territórios em posse de Roma, Alexandria fora digna de honra se também se considera que naquela região

[...] nasceram, ou passaram, grandes nomes do período helenístico e romano: Euclides, o geômetra; Heron, o inventor de máquinas, Apolônio de Rodes, crítico literário e chefe da grande biblioteca; Aristarco de Sarnotrácia, também chefe da biblioteca, e crítico da Iliada; os três famosos geógrafos e astrônomos: Claudio Ptolomeu, Estrabão, e Eratóstenes de Cirene; Filon, o

filósofo judeu; Galeno, o médico; Amônio Sacas, o platônico, e seu discípulo Plotino (Lupi, 1994, p. 14).

Já no final do século II d.C., Alexandria destacou-se, mais do que qualquer outro local, na estabilização do cristianismo enquanto sistema teológico, incorporando noções, modelos e conceitos de cunho helenístico. Compreender esse instante fundacional possibilita o acesso às bases conceituais que sustentarão o pensamento ocidental até o final da Idade Média (Lupi, 1994). A cidade

[...] acolheu também imigrantes; sua população de origem judaica era tão numerosa que chegou a constituir um terço do total dos habitantes; e motivou tal intercâmbio com o modo de vida grego que levou a primeira tradução da Bíblia a tradução dita dos Setenta, do hebraico para o grego; assim a teologia foi obrigada a repensar-se, mais de dois séculos antes de Cristo, em termos helenísticos, e, o que não é menos importante, no âmbito de uma cultura local altamente evoluída [...] (Lupi, 1994, p. 14).

No mesmo período, serão episódios marcantes ao progresso humano: a oficialização do cristianismo como religião do Império Romano pelo Editto de Tessalônica; a fundação da Cidade de Constantinopla, chamada de “nova Roma”, que repartiu a administração imperial em duas partes e a participação dos cristãos nas classes sociais do Império¹.

Sobretudo após a paz constantiniana, os cristãos de condição social mais elevada frequentavam as escolas helenistas em busca da cultura necessária para participar da vida pública, o que já lhes convinha, bem como para poder enfrentar com armas iguais o paganismo e as heresias no seu interno (Schiller, 2020, p. 2).

Ao alvorecer da religião cristã, o erudito mundo pagão se achava já distante dos tempos áureos, rumando ao declínio². Coisa lamentável se se toma, por exemplo, o sistema de educação grego, pois mais que uma formação básica, a paideia³ era

¹ A divisão histórico-cronológica acima encontra-se no texto do Prof. Me. Pe. Soter Schiller, OSBM. Segundo o autor, alguns fatos apresentaram-se como favorecedores ao estabelecimento do cristianismo no Ocidente e no Oriente. Além de terem contribuído à fundação da Cidade de Alexandria e seu centro de estudos acadêmicos (cf. Schiller, 2020, p. 1).

² De acordo com o historiador argentino Alfredo Sáenz, o declínio da civilização romana aconteceu em paralelo à difusão do cristianismo. A partir do século III, podia ser observado o fenômeno de desintegração do até então inabalável império pagão. (cf. Sáenz, 2020, p. 61-64).

³ Antes de um maior aprofundamento, considere-se que o termo paideia, em grego (παιδεία), é uma concepção complexa, que não deveria ser reduzida ao simples termo pedagogia. Provavelmente, o sentido mais adequado seria o de paideia enquanto sistema ético vinculado à cultura e à literatura. Isto é, a mesma noção que o homem grego atribuía à paideia deve ser visto como um grande conjunto de

compreendida pelos helenos como um contínuo processo formativo no homem, exterior e interiormente, a ser edificado sobre virtudes que lhes aprimorassem a totalidade do ser (Greggersen, 2005).

Até então, os primeiros cristãos não haviam escrito explicitamente sobre o tema da educação, uma vez que ela não era ainda reconhecida como ciência. Entretanto, o ensino lhes constituía preocupação constante, algo inseparável à proposta de construção do novo mundo; mas isso dependeria dos valores fundamentais no ensino e se daria na formação para o respeito e adesão à Fé (Greggersen, 2005).

A rápida difusão do cristianismo e o aprofundamento da sua cultura mediante o contato com a civilização greco-romana do século II do período imperial foram observados com preocupação. [...] a cultura cristã não haveria de parar com as primeiras tentativas (algumas das quais, aliás, já dignas de atenção) da apologética, mas haveria de prosseguir com ímpeto o seu caminho no aprofundamento racional das próprias doutrinas de fé (Moreschini, 2008, p. 107).

Enquanto sistema de pensamento, o helenismo se assemelhava mais a uma questão de cunho intelectual do que étnica, pois na Antiguidade era predominante aderir a determinados padrões culturais (Greggersen, 2005). Da educação e do método de ensino próprios às escolas gregas dos séculos primeiros salienta-se que

O sistema educacional e de ensino no Império Bizantino no século IV era ainda basicamente secular, digamos, pagão. Afora escolas catequéticas (que eram em grande medida teológicas), os cristãos não possuíam nem tinham compreensivelmente criado estabelecimentos próprios de formação intelectual e cultural. Por muito tempo ainda eles frequentariam as mesmas escolas junto com os pagãos e liam os mesmos escritos pagãos (Schiller, 2020, p. 2).

Então, é admissível que os cristãos tenham herdado dos helenos certa concepção de educação, embora sendo-lhes distinta em alguns pontos. Ao mesmo tempo, observando cuidadosamente as divergências entre ambas cosmovisões, os crentes mostravam-se dispostos a redescobrir àquelas inúmeras potencialidades da inteligência pagã (Freitas, 2018).

Consequência desta ressalva, tal como o gradativo afastamento do pensamento mitológico pelos estudantes cristãos, resultou na organização de uma

noções diversas. Para ulteriores consultas, indica-se a obra *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, do filósofo alemão Werner Jaeger. Obra através da qual recortou-se algumas outras informações.

cultura cristã cada vez mais particular e racionalmente estruturada. Acontecerá uma lenta e não absoluta transmigração da paideia grega para a paideia cristã (Freitas, 2018). Nesse contexto,

[...] a assimilação à Gramática, à Retórica e à Dialética não encontraram grandes dificuldades para se incorporar ao programa cristão, em vista do caráter instrumental destas disciplinas. A exemplo das Filológicas, a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música também não foram obstaculizadas, por serem consideradas apropriadas a fazer parte da educação dos cristãos, o que pode ser explicado pelo fato de poucos terem acesso a esses conhecimentos e pela pouca relação dos seus conteúdos com o cristianismo, conteúdos que, por extensão, não poderiam influir na formação e no modelo de vida dos cristãos [...] (Melo, 2018, p. 54).

Recorrendo em grande parte à Filosofia, os cristãos superaram algo do caráter rudimentar da religião. Para atingir tal propósito, serviram-se das categorias base do pensamento filosófico antigo: dos pré-socráticos até Aristóteles, com especial destaque para os textos de Platão (Freitas, 2018).

Ainda, os batizados prezavam por uma valorização da beleza e das artes e pelo estudo dos mestres gregos literários até então mais reconhecidos: Homero, Hesíodo, dentre outros. Em razão do vasto arcabouço intelectual, o cristianismo alcançou a maturidade que lhe permitirá possuir uma erudição completa (Freitas, 2018).

Em termos gerais, no início, “[...] a relação com a Filosofia foi complexa e a sua assimilação dificultada, em virtude da natureza de seus conteúdos, que com frequência se opunham à doutrina cristã” (Melo, 2018, p. 54). Agora tem-se uma formação acadêmica pautada em novos princípios, pois

A *paideia cristã* parte da ideia de que pela educação nós formamos o homem, pela educação nós constituímos em plenitude a condição humana. A educação na paideia cristã é, então, uma prática social de hominização, de formação do homem para viver na sociedade terrena e celestial. Essa nova paideia consiste, pois, em ampliar a dignidade do homem para o que é atemporal e não espacial, daí a ideia de uma cidade terrena e uma outra divina, na qual o cristão, esse novo homem, participa em coparticipação (Freitas, 2018, p. 304).

Daí que a educação cristã pode ser considerada o primeiro grande sistema universalista de aprendizagem, correspondendo em termos políticos a uma proposta democrática de ensino (Freitas, 2018), pois o cristianismo “[...] ofereceu a sua própria filosofia positiva como base para uma reconciliação entre o mundo antigo e o novo” (Jaegar, 1961 *apud* Vasconcelos, 2018).

A Escola Catequética

Empenhados em apresentar à civilização grega os fundamentos racionais de sua fé, os pensadores cristãos Clemente de Alexandria (150-215 d.C.) e Orígenes (185 - 253 d.C.), respectivamente mestre e discípulo, principiam em seus escritos um sistemático dialógico entre fé cristã e as filosofias gregas (Saranyana, 2016).

Ambos percorreram um caminho de elevadas reflexões, mas seria preciso avançar ainda mais. Orígenes concedera à religião cristã em sua teologia a base espiritual da tradição filosófica grega. Ainda que suas crenças se opunham à retomada das religiões gregas, exigidas com força máxima pelo Estado⁴, não deixou de exibir seu elevado louvor pelo legado cultural da Grécia Antiga (Jaeger, 1961).

Assim sendo, percebe-se uma distinção nítida entre a religião grega e a cultura grega. Essa relação, indubitavelmente fecunda e positiva, em nova forma e nível diferente entre cristianismo e o helenismo, será revitalizada pela Escola de Alexandria, sob uma nova forma e em um nível distinto. “Não é exagero nesse caso falar de uma espécie de neoclassicismo cristão, que é mais que fato puramente formal” (Jaeger, 1961 *apud* Reale, 2017).

Mesmo apontados como os principais fundadores da Escola Catequética de Alexandria⁵, “[...] uma comunidade cristã cuja origem é desconhecida, que deu como fruto o centro mais florescente do pensamento cristão durante o século III [...]” (Saranyana, 2016, p. 54) e “[...] na qual a elaboração da doutrina por meio dos instrumentos da filosofia grega atinge um dos seus pontos mais elevados, até com risco, às vezes, de perder de vista a especificidade cristã [...]” (Moreschini, 2008, p. 107), parece que

[...] a Escola de Alexandria foi fundada em 180 por um estóico siciliano, convertido ao cristianismo na maturidade, chamado Panteno (+ca. 200), que não deixou nada escrito, mas cujos principais ensinamentos foram recolhidos por um jovem ateniense que lhe sucedeu na direção da Escola, chamado Clemente de Alexandria. Com Orígenes, anos depois, alcançou máximo esplendor (Saranyana, 2006, p. 54).

⁴ Pense-se nas tomadas de posição do Imperador Juliano.

⁵ Mesmo com a tese do autor Josep-Ignasi Saranyana, para quem a Escola de Alexandria *parece* ter sido fundada por um tal Panteno (+ca. 200), com Clemente e Orígenes alcançou o cume da excelência. (cf. Saranyana 2006, p. 54). Mais à frente, ver-se-á a citação *ipsis litteris* de Saranyana e a referida ideia.

De fato, “não temos de Panteno senão testemunhos indiretos. Ele parece ter sido o representante mais antigo da escola de Alexandria” (Moreschini, 2008, p. 108). Além disso, agrega-se à descrição da Escola o seguinte: um centro de estudos evolucionados, em uma cidade sede cultural da civilização grega, sustentada na comunidade judaica, impregnada da cultura grega clássica, sob a influência do imenso e tradicional prestígio do Museu, já sem a Magnífica Biblioteca de Alexandria, mas ainda com a biblioteca do Sarapeion, em uma época em que a direção dos estudos se volta mais para o debate filosófico e teológico (Lupi, 1994).

[...] Essa escola catequética (ou seja, escola destinada a ensinar a fé cristã aos pagãos e naturalmente, aos filhos dos cristãos) é conhecida de modo muito claro somente partir de Orígenes; muito menos conhecida é a sua estrutura durante os anos nos quais viveram os mestres anteriores, como Panteno e Clemente; ainda mais obscuro, naturalmente, foi o período anterior, o da difusão do cristianismo na grande metrópole de Alexandria, encruzilhada de culturas e de religiões diferentes (Moreschini, 2008, p. 107).

Usufruindo de alguns costumes civilizacionais helênicos, quais sejam, a busca pela qualidade do discurso racional; o cumprimento das leis cívicas e a valorização das virtudes na formação dos cidadãos, o cristianismo terminava por ceder ao processo de helenização (Vasconcelos, 2018). Embora a civilização helênica

[...] visse o seu fim marcado pelo emergir do cristianismo, foram herdadas por este último, num processo de assunção e não de erradicação, não só a valorização da beleza e das artes, mas também as eruditas categorias do pensar grego e o compromisso quase ascético em favor da ponderação e do equilíbrio pessoais. Talvez apenas ao longo deste processo é que se passou a poder falar efetivamente numa verdadeira cultura cristã, cada vez mais desenvolvida e consolidada (Vasconcelos, 2018, p. 38).

Não obstante, os cristãos conseguiam influenciar a literatura grega da qual eram contemporâneos. Ora, se o cristianismo sofria influência da cultura helenística, o helenismo, por sua vez, passava por um movimento de cristianização (Vasconcelos, 2018). Em direção ao futuro,

[...] o cristianismo se erige [...] como o herdeiro de tudo aquilo que, na tradição grega, parecia digno de sobrevivência. Não só por isso reforça a si mesmo e a sua posição no mundo civil, mas salva e dá vida nova a um patrimônio cultural que, em grande parte, sobretudo nas Escolas retóricas daquele tempo, tornara-se forma vazia e artificial de uma tradição clássica já enrijecida (Jaeger, 1961 *apud* Reale, 2017).

Dessa forma, verificou-se em Alexandria uma aproximação pedagógica mútua⁶ entre o cristianismo primitivo e o paganismo decadente. Consequência disso, os cristãos elaboraram um corpus literário cuja finalidade primeira mostrou-se uma espécie de diálogo com a educação grega; entretanto, depois, importava aos autores cristãos destacar a magnitude da verdade cristã, evidenciando sua dignidade superior em relação ao *logos grego*⁷.

Para o êxito desse desígnio, caberia à Igreja comunicar as verdades da fé através de uma linguagem compreensiva e, a uma só vez, à altura dos cristãos eruditos. Isto posto, era necessário preparar cristãos competentes ao ensino e à pregação da doutrina, ou seja, dados ao esforço intelectual. De tal maneira, dever-se-ia formá-los em uma escola devidamente equiparada, como a de Alexandria (Vasconcelos, 2018).

Dispondo daquela noção grega de educação e enquanto lhe revestia de significação própria, a Escola de Alexandria ofereceu ao mundo seu sistema filosófico de pensamento, bem como difundiu a reconciliação entre o mundo antigo e o mundo nascente, isto é, interpretou o cristianismo em termos da filosofia grega (Jaeger, 1961). Considerando que

Os gregos distinguem educação de formação, dada as especificidades de cada uma. O termo formação geralmente é associado a aprendizagens externas e atitude interior, as quais se manifestam numa forma integral no homem, e que só termina com o término da existência humana (Freitas, 2018 *apud* Bortolini, 2018).

Certamente, sobretudo a partir das conquistas do Imperador Alexandre, o helenismo tornou-se a cultura a impregnar o Ocidente durante muitos séculos. Então, a fim de que o cristianismo nascente superasse a fragilidade dos fiéis mais rudes, na maioria das vezes oriundos da cultura grega, não podia desprezar os métodos pagãos de ensino e seus dinamismos particulares (Lupi, 1994).

[...] a necessária educação era procurada maioritariamente entre os mestres pagãos, e sobrava para os cristãos a tarefa árdua de eliminar o paganismo

⁶ De acordo com o português Miguel Cabedo, a metodologia pagã foi relida através da óptica cristã, dando-lhe nova energia; portanto, preservando a existência de uma cultura helênica (cf. Vasconcelos, 2018, p. 17).

⁷ A fim de um melhor entendimento, a expressão deve ser atrelada ao sentido de vasto conhecimento filosófico em circulação nas escolas pagãs gregas. Nelas, o platonismo e o aristotelismo obtiveram importante atenção. (cf. Vasconcelos, 2018, p. 36).

daquilo que era ensinado nas escolas, e discernir quais os materiais aptos a serem empregados ao serviço de uma paideia que pudesse ser verdadeiramente cristã [...] (Vasconcelos, 2018, p. 42).

Atrelada ao helenismo e por meio dele, a doutrina cristã fez-se capaz de dialogar com as civilizações clássicas. Em suma, os cristãos admiravam o espírito de equilíbrio próprio do pensamento racional grego (Lupi, 1994); todavia, “[...] esta educação entre os pagãos trouxe consigo perigos reais para a fé e para os costumes dos jovens cristãos, uma vez que a vida dos cristãos, mesmo os mais irrepreensíveis, acontecia impregnada de paganismo” (Vasconcelos, 2018, p. 42).

No tocante aos costumes, o perigo tornara-se ainda mais evidente. De fato, a proximidade dos estudantes cristãos com a mitologia poderia gerar prejuízos àqueles mais jovens, particularmente se se leva em conta as narrativas dos escândalos cometidos pelos deuses. Já Platão afirmava categoricamente: “quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é” (Platão, 1983 *apud* Vasconcelos, 2018).

O Filósofo defendia que a base de toda a educação grega estaria fundamentada no impulso do homem no converter-se em um cidadão virtuoso à vida pública, noutras palavras, munido de grande excelência no agir (Freitas, 2018). Daí que tanto a estima pela sabedoria quanto a noção da contemplação oriunda de uma vida filosófica são características gregas almejadas e exaltadas pelas classes cristãs⁸. Por isso, em suma,

[...] a educação permaneceu estruturalmente pagã, ainda que sobre mestres cristãos. E terá contribuído para essa situação um perigo talvez mais sutil, que era a beleza literária, estética e cultural dos clássicos, alegria e tormento dos mestres, cristãos convictos, que também se apraziam incorrigivelmente com o estudo das letras pagãs (Boulenger, 1952, p. 20).

Tamanha fora a expansão dessa nova proposta de educação que, no século IV, a tradição alexandrina alcançou a Capadócia, influenciando diretamente os chamados Padres Capadócios: Basílio de Cesareia (330-379 d.C.), Gregório de Nissa (335-395 d.C.) e Gregório de Nazianzo (329-390 d.C.). Orígenes, considerado o expoente magno da Escola de Alexandria, contribuiu para essa conexão por meio de seu

⁸ Informação extraída da obra *História eclesiástica*, do Historiador Sócrates de Constantinopla (Cf. Socr. H.E. 3, 2005, p. 16).

discípulo Gregório de Taumaturgo (213-270 d.C.), que difundiu seu testamento intelectual à região (Lupi, 1994).

A atividade filosófico-eclesial de Gregório Taumaturgo foi marcada pelo seu empenho em favor da evangelização da Capadócia, de onde era originário, veio por isso a ser o laço que uniu Orígenes aos Padres Capadócijs. Estes, por sua vez, seguiam o método exegético-alegórico de Orígenes e nisso se sentiam legitimados por reconhecerem semelhante metodologia no interior da própria Bíblia, intertextualmente, sobretudo no *corpus* paulino. Entendiam assim que toda a Sagrada Escritura poderia e deveria ser perpassada por uma tal exegese, de modo até que os livros históricos do Antigo Testamento fossem encarados, à luz do Espírito Santo, também como concretizações narrativas das grandes verdades éticas e filosóficas (Lupi, 1994, p. 46).

Isto posto, considera-se que a escola alexandrina desempenhou um encargo singular no movimento de conciliação daquelas duas culturas aparentemente contraditórias entre si. Em meio às divergências entre as paideias grega e cristã, o cristianismo nascente encontrou o ambiente propício para sua expansão, e em especial pela intervenção da reflexão filosófica lá concebida (Lupi, 1994).

Princípios filosóficos

Na Escola de Alexandria, a problemática central assentava-se no entendimento de que era admissível encontrar certas verdades nos escritos clássicos de filósofos e poetas gregos. Para além, os alunos cristãos juvenis poderiam terminar por se seduzirem com os textos eruditos, o que talvez implicaria na relativização das Escrituras Sagradas (Vázquez, 1991).

A questão se tornava ainda mais embaraçada quando se intentava negar a existência das realidades contidas nos textos pagãos, já que eram evidentes aos sentidos e à mente dos estudiosos (Vázquez, 1991). Quanto ao saber filosófico, Alexandria “[...] caracterizou-se por suas preferências filosóficas (optou pelo sistema platônico) e pelo método alegórico na interpretação das Sagradas Escrituras, herdado de Filon (30 a.C.-40 d.C.), que, por sua vez, aprendera dos gregos” (Saranyanna, 2006, p. 54).

O judeu Filon de Alexandria fora “[...] um dos criadores do neoplatonismo, e também um dos pensadores que mais contribuíram para a gênese do gnosticismo” (Ibid., p. 53); bem como inaugurou “[...] uma peculiar exegese alegórica do Antigo

Testamento, de elementos platônicos e estóicos, que viria a criar um clima característico em todas as demais escolas fundadas posteriormente em Alexandria” (Saranyanna, p. 53).

Em síntese, o sentido alegórico pretende revelar significados espirituais que ultrapassam o sentido meramente literal das palavras bíblicas, de tal forma que essa dimensão exegética visa à compreensão mais penetrante das Escrituras (Saranyanna, 2006).

O sentido alegórico, principal objetivo da exegese alexandrina, distingue-se do sentido literal, cultivado sobretudo em Antioquia. Este último é o que significa primariamente um texto da Escritura, e pode ser próprio (se segue o significado próprio das palavras); ou então impróprio ou figurado, embora querido diretamente pelo Autor sagrado (por exemplo, em Caná da Galiléia, o vinho significou propriamente o vinho para beber, embora figuradamente se referisse ao vinho como símbolo das riquezas messiânicas). O sentido alegórico, por sua vez, tem caráter espiritual ou místico, e oferece significados mais profundos do texto sagrado, que emergem quando se lê o Antigo Testamento à luz do Novo (por exemplo, a Arca de Noé como tipo da Igreja, o maná como tipo da Eucaristia, a túnica inconsútil como símbolo da unidade da Igreja, etc.) (Saranyana, 2006, p. 54).

Os cristãos letrados dos séculos II-IV, dentre os quais contavam em grande número ex-estudantes da escola alexandrina, interessavam-se pela solução do impasse oriundo do envolvimento entre a sabedoria cristã, cujas raízes remontam ao monoteísmo judaico e o conceito de povo escolhido, e a sabedoria pagã: caracterizada pelo culto aos deuses e pela valorização da palavra como máxima expressão do discurso racional. No âmago, a controvérsia intelectual traduzia-se em uma defesa radical da fé (Letenski, 2019).

De fato, se os pensadores cristãos não justificassem com uma fundamentação racional segura as razões pelas quais professavam a fé, não haveria discussão filosófica autêntica, ou debate digno da atenção dos ilustres mestres da época. Então, a seu modo, o cristianismo é também entendido enquanto um conjunto de verdades racionalmente explicáveis e demonstráveis.

Na realidade, se os Padres queriam persuadir em favor da maior bondade da fé cristã, era necessário que se exprimissem num tipo de linguagem que fosse não apenas entendido com facilidade, mas acima de tudo apreciado, mesmo que com esse fim se tivesse que romper com os modelos estéticos de um estilo ático erudito. [...] era preciso bem falar para entender a verdade (Vasconcelos, 2018, p. 50).

Parte dos intelectuais cristãos expressavam certa prudência em relação à Retórica, embora a crítica dirigida a essa disciplina não alcançasse a mesma intensidade daquela direcionada à Filosofia. Esta última, compreendida como o exercício sistemático da razão e da investigação intelectual, representava uma ameaça significativa, exigindo análise atenta e abordagem cautelosa, diante das aparentes heresias que dela se originavam e frequentemente colocavam em dúvida as verdades absolutas da fé cristã (Melo, 2008).

Levando isso em consideração, o processo de incorporação da cultura clássica ao pensamento cristão não aconteceu de modo homogêneo, conforme se pode observar no intenso debate promovido pelos principais Padres da Igreja entre os séculos I e IV da Era Cristã (Melo, 2008). No entanto, o objetivo primordial dos pensadores cristãos era perceber nas obras dos influentes autores gregos uma espécie de movimento dialético entre o pensamento helênico tradicional e o novo pensamento recente, coisa que encaminharia ao diálogo sadio entre cristianismo e as filosofias helenísticas (Schiller, 2020).

É surpreendente que o conteúdo da didaskalia teológica seja ainda um estudo massivo da filosofia; Orígenes julgava bom fazer-nos estudar a filosofia, obrigando-nos a ler com toda a nossa energia todos os textos existentes dos antigos filósofos e poetas, sem rejeitar ou afastar nenhum, porque ainda não possuíamos a capacidade de julgá-los. Unicamente os ateus, que se excluem por si mesmos da teologia, e os epicuristas, que Orígenes considerava "a vergonha da filosofia", não eram lidos. Quanto ao resto, Orígenes incentivava a leitura sem manifestar preferência ou desprezo por nenhuma escola filosófica, grega ou bárbara. É surpreendente que para tornar-nos aptos para receber a palavra da verdade, um tão longo processo tenha sido julgado necessário e que a filosofia desempenhasse nesse processo a função pedagógica de tanta importância (Vázquez, 1991, p. 543).

Outro ponto destacável é que a Escola de Alexandria atribuiu relevância acentuada ao aprendizado da Filosofia e das ciências propedêuticas. Também eram ministradas naquela academia cristã a dialética e as ciências naturais, bem como a filosofia moral e todas as disciplinas que nas antigas ou novas filosofias poderiam suscitar benefícios ao discurso teológico (Vázquez, 1991). Por exemplo,

A certeza da dignidade filosófica da doutrina cristã que paira soberana sobre todo o discurso de Gregório lhe permitirá ao mesmo tempo entregar-se à dialética que ele apresenta como a gramática do espírito e, graças a ela, dedicar-se ao entusiasmo racional (*logikón thauma*) das ciências: a física, ensinada por Deus, a geometria e a astronomia, que Gregório denomina "sagradas" porque nos tornam o céu acessível (Vázquez, 1991, p. 544).

Fazendo uso de correntes filosóficas como o platonismo, o estoicismo e o aristotelismo os alexandrinos examinavam as mais variadas indagações racionais. Para o sucesso na argumentação em favor da fé, serviam-se frequentemente de filósofos como Orígenes, que lançou problemas pertinentes e “[...] organizou a primeira consolidação do pensamento cristão, foi porque seu mestre Clemente lhe ensinou que só poderia fazê-lo se usasse, como método e paradigma, a filosofia grega” (Lupi, 1994, p. 22).

Os *Stromata*, de Clemente, contêm um programa cultural que parece querer levar ao “estudo da natureza feito segundo a verdadeira gnose”. Estavam destinados aos filósofos gregos, para lhes mostrar que somente o gnosticismo cristão é verdadeiramente pio, serve-se da cultura e da língua deles e evita o mais possível se basear nas Escrituras (Moreschini, 2008, p. 109).

Ora, o mesmo Clemente de Alexandria recomendava abertamente a leitura e o estudo dos escritos de Platão, Xenofonte, Antístenes, e algumas doutrinas pitagóricas⁹. Assim, o estudo da Filosofia nas academias de Alexandrina trouxe como consequência predominante o afastamento periódico da cosmovisão mitológica, “[...] no sentido de uma racionalização de todas as dimensões da existência e do pensamento, em que a Filosofia surge como manifestação suprema, particularmente no seu clímax platônico-aristotélico” (Vasconcelos, 2018, p. 36).

Clemente concorda com o medioplatonismo na avaliação das várias correntes da filosofia grega e, mais precisamente, exalta a contribuição do pensamento de Platão (Protr. 68,1-2; Strom. I 42,1; II 100,3) e de Pitágoras (Strom. V 29,3-4) e condena as outras filosofias: a de Epicuro, por seu ateísmo (Protr. 66,5; Strom. I 50,6 e II 16,3), a peripatética, que limita a divina providência ao mundo supralunar (Protr. 66,4; V 90,3), a estoica, por seu materialismo e o seu determinismo (Protr. 66,3; Strom I 51,1; 189,1; 83,5; II 14,3; V 89,2; 89,3). Clemente, portanto, é propenso a interpretar a filosofia de Platão e a de Pitágoras num sentido religioso, porquanto os considera como os dois teólogos que possuíram em parte o verdadeiro conhecimento da divindade mais alta. Essa interpretação de Platão e de Pitágoras retoma a de Justino (Diál. 2,4,5.44), como a condenação de Epicuro (cf. Justino, Apol. I 28,1; II 7,3), de Aristóteles (Apol. I 28) e dos estoicos (Apol. I 20,3; II 7,3-4), de que falamos antes. Esse destaque religioso da filosofia platônica é comum a todos os medioplatônicos do século II, como Plutarco, Teão de Esmirna, Máximo de Tiro (Moreschini, 2008, p. 113-114).

⁹ Dessa forma, a leitura dos escritos pagãos foi, certamente, recomendada desde os inícios da consolidação cristã nas sociedades.

Com efeito, o distanciamento dos mitos, iniciado pelos cristãos alexandrinos, obteve como fruto a posse do que de melhor havia na paideia grega, até então em voga. Mas, ansioso por um sistema de conhecimento estruturado e sistemático, o decadente mundo antigo foi cedendo espaço a uma civilização cristã. Se, por um lado,

[...] os autores cristãos denunciavam e criticavam os sofistas, o seu estilo vão e particularmente as suas tendências menos religiosas, por outro lado, acabavam por recorrer aos mesmos subterfúgios literários. Esta aparente contradição tem, porém, uma explicação que a dirime, uma vez que não podemos ajuizar sobre os textos, e os discursos dos cristãos sem ter em conta os seus destinatários (Vasconcelos, 2018, p. 50).

Filósofos alexandrinos como Clemente e Orígenes formaram uma extensa linha de raciocínio na iniciativa de solidificar a doutrina cristã. Muitas vezes, os considerados fundadores da escola catequética “[...] procuraram um tipo de reflexão filosófica que, partindo da revelação bíblica, buscasse positivamente a verdade” (Vasconcelos, 2018, p. 44).

Além do mais, o método de interpretação alexandrino da Bíblia, “[...] primordialmente com Orígenes, procurou uma leitura racional dos vários sentidos bíblicos. [...] Orígenes é, ele próprio, paradigmático da relação entre paideia grega e o cristianismo” (Vasconcelos, 2018, p. 45).

Embora fosse cristão, Orígenes dispunha de uma visão helênica da realidade, inclusa a percepção sobre Deus e o sagrado. Ainda a respeito desse importante pensador, seu discípulo Gregório Taumaturgo esclarece a atenta escolha do aprendizado da filosofia na academia alexandrina (Harl, 1983):

Ele julgou que era bom para nós que estudássemos filosofia com sabedoria, de tal modo que pudéssemos ler com a maior das diligências tudo quanto se escrevera, não rejeitando nada (pois que, de facto, não tínhamos ainda a capacidade de discernir criticamente), exceto as produções dos ateus que, no seu pensamento, se afastavam da inteligência distinta do homem, negando a existência de Deus e da Providência (Gregór, 1969 *apud* Vasconcelos, 2018).

Por essa razão, em tese, até o IV século a filosofia cristã seguiu a perspectiva alexandrina, especialmente aquela apresentada por Orígenes. Como consequência, porque expuseram os fundamentos racionais da fé mediante diversos conceitos filosóficos próprios do helenismo pagão, os cristãos conseguiram superar algo rudimentar da sua estrutura (Harl, 1983).

A mesma escola catequética de Alexandria, como se pode apreender também pela descrição do ensinamento, de Orígenes, feita por seu aluno Gregório o Taumaturgo, tinha a marca que encontramos em Clemente; Gregório, com efeito, nos faz saber que Orígenes, em seu ensinamento, levava em consideração todas as escolas filosóficas gregas, exceto as declaradamente 'ateias', ou seja, a dos epicureus, e exceto alguns tratados peripatéticos e estoicos sobre a teologia. Também nesse âmbito, portanto, pode-se ver que as tendências da escola catequética de Alexandria são semelhantes às do medioplatonismo. Clemente e Orígenes aceitaram ou rejeitaram certas doutrinas gregas do mesmo modo como alguns expoentes do medioplatonismo (Moreschini, 2008, p. 113-114).

Aquilo que os gregos sabiam como conhecimentos auxiliares tais quais aritmética, geometria, música, gramática, retórica e astronomia, os cristãos aplicaram à própria filosofia em relação ao cristianismo (Harl, 1983).

Se a religião grega é fortemente criticada por Clemente, a teologia e a espiritualidade filosófica, porém, são por ele cristianizadas: isso acontece num nível muito mais alto e mais completo do que acontecia na apologética, cujo florescimento se situa nos anos da formação de Clemente [...] adapta o seu propósito a um público embebido de cultura grega, tranquilizando, contemporaneamente, os cristãos a respeito da legitimidade de possuir um alto nível de educação (Moreschini, 2008, p. 109-110).

Com vistas à reconciliação entre a *paideia grega* e o *cristianismo primitivo*, pode-se esclarecer que a atividade filosófica em Alexandria fora erguida como uma coerente resposta institucional da Igreja diante do mundo helénico. Quanto às características gerais e à relevância da Escola de Alexandria para a subsequente Filosofia Cristã, tem-se

Um decisivo avanço [...] dado pelos grandes professores da próspera escola catequista dos séculos II e III em Alexandria, Clemente (que morreu em 217) e Orígenes (184-254) não apenas forjaram a teologia cristã como ciência, mas também elaboraram uma hierarquia das ciências, na qual a teologia se encontra no seu ápice. Orígenes disse: "Se os filhos dos sábios universais da geometria, música, gramática, retórica e astronomia afirmam que são servos da filosofia podemos, assim, dizer o mesmo da filosofia em sua relação com a teologia" (Cf. Dawson, C. Op. cit., p. 66.) De forma consequente ele exige do teólogo que estude profundamente os escritos da antiga filosofia e seja justo na interpretação de todos. Em seus próprios ensinamentos Orígenes, de fato, também se ocupa com uma ampla integração, ampla demais para a Igreja, dos pensamentos cristãos e neoplatônicos (Storig, 2009, p. 183).

Ao abordarem a questão da existência de um fundamento racional para o cristianismo por meio da paideia grega, os cristãos de Alexandria tornavam mais fácil sua aceitação lógica entre os helenos. No ambiente cultural de Alexandria, essa

herança grega conferiu ao cristianismo um caráter universal: tamanho foi o legado cultural e espiritual destinado pela Escola de Alexandria aos homens de uma nova era, o século IV, a Idade de Ouro da Patrística (Jaeger, 2014).

Considerações Finais

Em síntese, o encontro entre a tradição filosófica grega e a teologia cristã na Alexandria dos séculos II e III constituiu um marco decisivo para a história do pensamento ocidental. Através da Escola Catequética, os cristãos articularam, com inteireza e rigor, uma fé não apenas revelada, como também compreendida e justificada à luz da razão. Este esforço gestou uma filosofia cristã que assumiu a função de pensar a verdade divina utilizando as sistemáticas do mundo helênico.

Ao adaptar categorias filosóficas à interpretação das Escrituras, autores como Clemente e Orígenes mostraram que a razão e o cristianismo não eram incompatíveis. Do contrário: a fé podia seguramente beneficiar-se da herança grega intelectual sem esquecer-se da sua identidade espiritual. Assim, a Escola Catequética de Alexandria terminou por estabelecer uma ponte entre duas cosmovisões da realidade que, inicialmente divergentes, acabaram por enriquecer uma à outra. Nascida dessa síntese, a paideia cristã assumiu uma nova atividade: formar não apenas o cidadão da pólis, mas o homem integral voltado também à pátria celeste.

Portanto, a experiência alexandrina é paradigmática de um modelo de educação e de reflexão teológica que permanece atual. Ao invés de optar por uma rejeição ou fruição irracional do pensamento pagão, os primeiros cristãos escolheram a via do discernimento. Em tal processo, afirmaram a superioridade da verdade cristã sem negligenciar os elementos valiosos do pensamento antigo. É este equilíbrio entre fé e razão que constitui um dos legados mais fecundos da filosofia cristã nascente, legado que continua a inspirar o diálogo entre culturas, crenças e conhecimentos.

Referências

CONSTANTINOPLA, Sócrates de. **História Eclesiástica 1**. Trad. Francisco Antonio García Romero. Madri: Ciudad Nueva, 2017.

FREITAS, Charles Lamartine de Sousa. A influência da concepção de educação grega na constituição histórica da paideia cristã. **Revista Filosofia e Educação**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 287-309, 2018.

GREGGERSEN, Gabriele. Paideia dos Pais da Igreja. **Revista Caminhando**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 71-84, 2005.

GRIPP, Bruno Salviano. Tradução do Discurso aos jovens, sobre como tirar proveito das letras gregas de Basílio de Cesareia: Translation of Basil of Caesarea's Address to the Young on the Usefulness of Greek Literature. **Revista Rónai**. Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 69-91, 2019.

HARL, Marguerite. **Introduction a Origéne. Philocalie 1-20 sur les Écritures, Sources Chrétiennes**. Paris: Sources Chrétiennes, 1983.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Trad. Daniel da Costa. Santo André: Academia Cristã, 2014.

LETENSKI, Irineu. A Cultura Cristã e a Cultura Pagã na Perspectiva de Basílio Magno. **Revista Basiliade**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 53-67, 2019.

LUPI, João Eduardo Pinto Bastos. A escola de Alexandria como núcleo do Helenismo Cristão. **Revista de Ciências Humanas**, Santa Catarina, v. 11, n. 15, p. 11-23, 1994.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2018.

SÁENZ, Alfredo. **História da Santa Igreja: a barca e as tempestades. Do nascimento da Igreja ao islamismo**. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2020.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escola barroca**. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006.

SCHILLER, Soter. **São Basílio, o "Discurso aos Jovens" Cristianismo, cultura clássica, educação uma introdução**. Curitiba: FASBAM, 2021.

VÁZQUEZ, Ulpiano. Filosofia e Escritura na Primeira Escola Cristã. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 18 n. 55, p. 539-546, 1991.

Recebido: 09/04/2025
Aprovado: 06/06/2025

Marlysson Costa*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo compreender a relação estabelecida por Jean Paul Sartre (1905-1980) entre filosofia e literatura. Para o filósofo francês, tanto o campo filosófico quanto o literário são autônomos e não se encontram de forma simples, mas devemos assumir a relação. Esclarecendo o encontro entre os dois campos, almejamos, dessa forma, elucidar alguns dos conceitos sartreanos que permeiam essa junção. Desse modo, elucidaremos a *separação de direito* em ambos, mas também, a *junção de fato* das duas narrativas. Para Sartre, essa relação vem de dois pontos fundamentais: necessidade e complementariedade. Por fim, é necessário esclarecer o que o filósofo francês almeja realizar estabelecendo um encontro entre dois campos independentes que acabam se relacionando e possuindo um papel chave no mundo.

Palavras-chave: Filosofia Literatura. Relação. Sartre.

The relationship between Philosophy and Literature in Sartre

ABSTRACT

The present work aims to understand the relationship established by Jean Paul Sartre (1905-1980) between philosophy and literature. For the French philosopher, both the philosophical and literary fields are autonomous and do not meet in a simple way, but we must assume the relationship. Clarifying the encounter between the two fields, we aim, in this way, to elucidate some of the Sartrean concepts that permeate this junction. In this way, we will elucidate the separation of law in both, but also the de facto joining of the two narratives. For Sartre, this relationship comes from two fundamental points; necessity and complementarity. Finally, is necessary to clarify what the French philosopher aims to accomplish by establishing a meeting between two independent fields that end up relating and playing a key role in the world.

Keywords: Philosophy. Literature. Relationship. Sartre.

Introdução

Através de *As palavras* (1970), obra considerada como uma espécie de autobiografia de Sartre, percebemos que o autor constrói desde cedo uma relação de muito gosto pela literatura: “fui preparado desde cedo para tratar a literatura como uma paixão” (Sartre, 1970, p. 33). Isso se deu por influência de um outro amante literário, seu avô Charles Schwitzer que, inclusive, foi por muito tempo considerado um dos grandes intelectuais da França no século XIX.

Nessa obra é exposta quase toda a trajetória de vida do filósofo francês, desde a infância até o seu envolvimento fascinante pela escrita. O livro traz recordações das vivências do pequeno e do jovem Sartre, em especial de sua relação primária e desde então fundamental com a literatura, tal como ele próprio dizia “comecei minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida, no meio dos livros” (Sartre, 1970, p. 31).

Ainda por motivação de seu avô, Sartre, por volta dos 20 anos, começa a escrever contos aos quais chama de *Caderno de Romances*, mas acabou achando as histórias, em primeira instância, um tanto infantis, encontrando vários erros ortográficos no fim de sua escrita. Todavia, em meio a essa frustração, o filósofo francês notou uma única coisa que se tornou fundamental para toda sua vida: reconheceu que escrevendo ele existia. Entendeu que para reaparecer e ser útil no mundo seria necessário realizar uma única atividade, a da escrita. “Foi nos livros que encontrei o universo: assimilado, classificado, rotulado, pensado e ainda temível” (Sartre, 1970, p. 33). A única zona de teto, amparo e segurança achada pelo autor foi no mundo da escrita.

Há, como veremos, uma relação histórica do autor com a filosofia e com o plano literário. Mas antes, no contexto Pós Segunda Guerra Mundial, em 1947, o mundo vivia uma reconstituição após a mancha colocada pelo Nazismo e o Fascismo. Toda a Europa passava por um reparo profundo na tentativa de recuperar o que aquele conflito causou. Sartre percebe, nesse cenário, que a sociedade, a partir desse momento obscuro, começou a se questionar sobre os valores que eram seguidos e no que poderiam se amparar depois da tremenda ruína instalada no mundo. É justamente nessas circunstâncias que o existencialista se pergunta como a literatura

poderia transformar, ou melhor, desvelar o mundo. As produções literárias, nesse tempo, se limitavam a corresponder somente à classe burguesa.

No século XVIII, a burguesia começa a se favorecer da literatura para a criação e o fortalecimento dos seus valores comportamentais. Nesse cenário, o escritor trabalha unicamente para a classe burguesa, fazendo uma espécie de divulgação de seus costumes, falando da classe como uma essência da natureza. É só em meados do século XX que isso se modifica, pois com os direitos sendo conquistados pela humanidade e com os cidadãos começando a participar ativamente da vida social, as classes iniciam uma maior interação. Nesse mundo sombrio Pós-Guerra, a função da literatura é colocada em questão. O autor, a partir daqui, defende a necessidade de “a literatura tornar-se ela por ela mesma” (Sartre, 1993, p. 43). Ou seja, que ela deveria ser plena. E isso, de fato, se concretiza, pois a literatura torna-se livre e autônoma para exercer sua função no mundo.

Filosofia e Literatura em Sartre

Tomando como compreendido o contexto e a historicidade do campo literário, o autor, na obra *Que é a literatura?* (1993), baseia o problema posto no decorrer do livro em três questionamentos: O que é escrever? Por que escrever? Para quem escrever? Todas as questões são respondidas de maneira muito objetiva. No que diz respeito à primeira, o filósofo francês exorta que a atividade da escrita corresponde a uma ação que faz os indivíduos participarem do mundo e, conseqüentemente, se posicionarem, pois os seres humanos precisam ser engajados na realidade através da escrita. Isso acaba respondendo a segunda questão, visto que “escrever é, pois, ao mesmo tempo desvendar o mundo e propor como tarefa a generosidade do leitor [...] o mundo só se revela na ação” (Sartre, 1993, p. 36). Acerca da última questão, o filósofo francês diz que escreve para pessoas situadas em seu tempo, para indivíduos de sua época, isto é, escreve para os seus contemporâneos.

Em princípio, quando se fala da relação entre filosofia e campo literário, observamos que há uma diferenciação. Nesse sentido, estamos falando de duas modalidades expressivas que são autônomas, de modo que cada uma dá conta do que foi designada a cumprir. A comentadora Thana Mara de Souza manifesta a

seguinte concepção: “Não se trata em nenhum momento de identificar a literatura como filosofia. O tempo todo Sartre fala das diferenças no uso da linguagem, mas também não se trata de estabelecer uma diferenciação absoluta entre filosofia e literatura” (Souza, 2008, p. 150). O literato, quando escreve, dirige a escrita para sujeitos situados numa história, no plano refletido. Já o filósofo, quando escolhe seu tema, realiza sua escrita para sujeitos universais.

A literatura aqui descreve as ambiguidades e as complexidades do indivíduo por meio da linguagem, mostra a densidade concreta do vivido, e a filosofia torna o vivido consciente por meio de noções e conceitos. É a escrita filosófica quem fala do ser enquanto sujeito objeto. Sartre, numa entrevista dada nos últimos anos de sua vida, foi questionado se tudo que escreveu em sua jornada foi filosófico ou literário, ao que ele respondeu de uma maneira um tanto provocativa: “Eu sou um filósofo? Ou eu sou um literato? Penso que o que eu trouxe desde minhas primeiras obras é uma realidade que é os dois: tudo o que escrevi é, ao mesmo tempo, filosofia e literatura” (Sartre, 1997, p. 380).

Franklin Leopoldo e Silva classifica essa relação como *vizinhança comunicante*. “Com isso queremos dizer que a expressão filosófica e a expressão da literatura são ambas necessárias em Sartre, pois é por meio delas que ele diz e não diz as mesmas coisas” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 12). Por isso, não podemos afirmar, por exemplo, que esse encontro se dá de maneira homogênea ou que estamos falando de campos que sofrem de uma insuficiência: muito pelo contrário, como já falado anteriormente, estamos nos referindo a dois campos independentes que acabam se relacionando.

O que temos aqui é uma *sustentação recíproca* (Souza, 2008), onde ambos os campos vislumbram a ambiguidade da existência humana e se deparam com o indivíduo atravessado pelo sentimento de angústia. A *vizinhança comunicante* quer nos dizer que existe, apesar de suas diferenças, um diálogo mútuo entre os planos. Nós devemos pensar esse encontro como uma passagem que se dá internamente.

Isso talvez ajude a esclarecer o que se quer dizer com a expressão vizinhança comunicativa para descrever a relação determinante entre filosofia e literatura. A princípio, não se trata de uma relação extrínseca e suspeitamos que não seja tampouco uma relação de identidade absoluta. A relação de uma a outra se daria por uma espécie de comunicação que, à falta de outro termo, chamaríamos de passagem interna, querendo significar com isso que a vizinhança entre filosofia e literatura é tal que não se precisaria, nem se poderia, sair de uma para entrar na outra, configurando assim dois espaços

contíguos, mas apenas indiretamente comunicáveis, ou seja, em que a passagem de um a outro se daria pela mediação da exterioridade. Pelo contrário, haveria uma forma de passar de um a outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença (Leopoldo e Silva, 2004, p. 13).

Nota-se aqui que há uma *separação de direito* e uma *junção de fato* em relação ao encontro estabelecido entre filosofia e literatura. No que diz respeito à primeira, a separação vem a tratar de coisas distintas, e a segunda vem do ponto de necessidade e complementação. Antes de trabalharmos isso mais a fundo, devemos assumir a relação que Sartre estabelece entre as duas narrativas para um melhor entendimento da realidade humana. Podemos compreender a literatura como uma dimensão narrativa das investigações fenomenológicas de Sartre, o estudo da relação entre existência e mundo.

Assim, a ficção torna-se um meio para compreender o real, pois ela cumpre o papel de investigar a concretude do existir, da consciência de sua situação. À vista disso, quando se pergunta sobre o que a filosofia deveria dar conta, fala-se de uma realidade humana sem abstrações, ou seja, o campo filosófico não pode analisar o real como um aspecto isolado: “a filosofia precisa de uma forma de expressão que dê conta dessa vivência tal como ela é [...] é necessária uma outra linguagem que realmente descreva compreensivamente o modo pelo qual cada homem vive sua condição” (Souza, 2008, p. 153). Nesse sentido, o campo dos conceitos carecia trabalhar a realidade de maneira que pudesse descrevê-la. É daqui que nasce o ponto de junção de fato pela necessidade, e apesar de já sabermos que não há uma hierarquização de um campo sobre o outro, existe na filosofia um comprometimento completo com sua função, todavia, ela não tem a capacidade de falar da realidade de modo que possa descrevê-la.

Por conseguinte, entendemos que a filosofia necessita da literatura para a retratação dos conceitos e o campo literário necessita da filosofia para a conceitualização da representação do indivíduo ficcional com a realidade do indivíduo no mundo. Sartre parte da filosofia para construir e analisar a literatura, mas isso não quer dizer jamais que os romances que o autor escreve são escritos para simplificar os conceitos de sua escrita filosófica. Os dois horizontes se deparam com seres cruzados pela angústia do desejo de construir sua definição, de construir sua essência. Os dois planos aqui operam o desvelamento do mundo.

Thana Mara de Souza, em *Sartre e a literatura engajada* (2008), especificamente no capítulo primeiro da obra onde trata sobre “A especificidade da prosa”, profere a ideia de que Sartre aproxima sua filosofia da literatura com o propósito de descrever o ser humano e não mais explicá-lo. A função do plano literário apresentado pela autora é a exploração totalizadora das possibilidades humanas. É a literatura a única capaz de compreender os indivíduos, de mostrar para todos o mundo concreto, apesar de ambos os campos tratarem desse ser que possui a concretude. Em razão disso, a comentadora diz que se uma dessas formas de conhecimento é capaz de descrever as complexidades da existência através de sua linguagem, a outra torna o ser existente consciente através de suas noções, entretanto, há uma perda na maneira de descrever esse ser em sua totalidade.

Se a prosa necessita da filosofia para conceitualizar seu retrato, a filosofia necessita da prosa para retratar seus conceitos. Se a fenomenologia pode descrever a ontologia da angústia e da liberdade do homem, apenas a literatura é capaz de empreender o esforço para compreender o indivíduo, de descrever o homem como universal concreto. A fenomenologia indica a ambiguidade, a literatura é esta (Souza, 2008, p. 66).

O filósofo francês, em meio a tudo isso, sustenta a ideia de que a prosa, e unicamente ela, precisa ser engajada. O trabalho de Sartre em *Que é literatura?* (1993) é justamente o de estabelecer as principais diferenças entre as artes (prosa, poesia, pintura e música). Mas, antes de entrar nessa discussão, iremos traçar um caminho diferente. Tratemos, em primeiro momento, de elucidar em que consiste o engajamento e a literatura engajada em Sartre e, depois, a distinção entre as artes.

A primeira coisa que precisamos esclarecer é que a ideia de *engajar-se* aqui não significa e não tem vínculo com o plano político, embora Sartre mesmo confesse que ela possa ser utilizada dessa maneira. Sendo assim, o engajamento trazido aqui é o de conscientização da realidade humana. Se até o ato de escrever é engajar-se, “o escritor engajado sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar [...] o escritor deve engajar-se inteiramente nas suas obras” (Sartre, 1993, p. 62). A literatura aqui toma novas rédeas, pois além de demonstrar a densidade concreta do vivido, como tomada de consciência de sua situação existencial, possibilitando compreendê-la e até mesmo

mudá-la, ela pensa o ser engajado nesse mundo, em como ele pode refletir e, conseqüentemente, transformar o real.

Temos que levar em consideração que a concepção de consciência na filosofia sartreana é influenciada por Edmund Husserl (1859-1938). Na obra *Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (2005), Sartre diz que o filósofo alemão afirma que não há como dissolver as coisas na consciência e que “consciência e mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (Sartre, 2005, p. 56). Por isso, a ideia de intencionalidade da consciência vem de que o ser e o mundo não são autônomos, são inseparáveis.

A intencionalidade faz com que consciência e mundo formem uma totalidade, pois não há como existir um sem o outro. Não tem como a consciência ser uma consciência do nada, do vazio. Ela só existe por conta da existência das outras coisas, e sendo intencional, torna-se translúcida e transparente, sendo assim, uma consciência espontânea. “Pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros” (Sartre, 2005, p. 57).

Esta compreensão nos transporta para outros dois conceitos importantes que são trabalhados em *O Ser e o Nada* (1997): *ser-Em-si* e *ser-Para-si*. O primeiro ser refere-se aos objetos no mundo, sendo eles nada mais do aquilo que já são. Isso significa dizer que sua essência é predestinada a uma utilidade. O Em-si consiste na parte corpórea do ser humano e dos outros diversos objetos. Já o Para-si compete no ser da consciência, é o próprio indivíduo. Podemos compreender que o Para-si é intrinsecamente humano, levando em consideração sua existência temporal, mas ele, ao contrário do Em-si, não tem uma essência pré-deliberada.

O Para-si é toda a existência humana, uma vez que primeiro ele deve existir no mundo, ser ativo na sociedade através de suas decisões e, assim, construir sua essência. O “para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (Sartre, 1997, p. 127). Logo, captamos a relevância do Para-si na filosofia de Sartre, porém, sem a união dele com o Em-si, não terá consciência intencional. Só atingiremos uma consciência, apontada por Sartre como intencional, se tivermos a união com o objeto (Em-si). Como o próprio Sartre diz: “contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem

se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si” (Sartre, 1997, p. 132). Desse modo, a consciência se colocaria como autônoma e sem causalidade, e onde ela não pode ser dada por um ponto determinado, ela é livre.

O autor, por diversas vezes em *O existencialismo é um humanismo* (1973), relata que a noção de liberdade envolve uma responsabilidade radical. Há um compromisso intrínseco do ser com ele mesmo e com os outros, já que o indivíduo não se torna apenas responsável pela sua liberdade, mas também pela liberdade dos outros, tomando aqui, de certa forma, a noção de liberdade no campo das escolhas e tomadas de decisões. Isso é o próprio humanismo na filosofia sartreana. Humanismo esse que se diferencia do humanismo clássico, pois na filosofia de Sartre, como podemos perceber, todos os seres se projetam no mundo e dependem também dos outros indivíduos para se criarem, já que estarão sempre, individualmente, mas também, coletivamente, a se fazerem.

O compromisso é sempre colocado como um fator indispensável para a existência humana. Vale ressaltar, por exemplo, que o próprio filósofo existencialista evidencia que nunca podemos escolher o mal, ainda que “o homem sempre busca o caminho mais viável” (Sartre, 1997, p. 545). Percebemos, então, que não há nada que possa eximir o ser de sua liberdade, sem sua condição de responsabilidade. Contudo, a angústia sentida pelo ser, na verdade, não o faria agir de má-fé? O que precisamos entender é que angústia faz parte da responsabilidade. É essa angústia que insere o indivíduo neste compromisso e não o retira dele.

A noção de má-fé para Sartre refere-se a uma mentira que contamos a nós mesmos, mas que, no fundo, sabemos que é mentira e, além de ser uma tentativa de escapar da condição de angústia (da qual ser nenhum pode fugir), é também a tentativa de deixar que o outro decida no mundo por você. “Não pode se dar o mesmo no caso da má-fé, se esta, é mentir a si mesmo. Para quem pratica a má-fé trata-se de mascarar uma verdade desagradável” (Sartre, 1973, p. 35).

Retomando a discussão sobre engajamento, é a partir de todo esse horizonte que a ética entra em cena e tem grande relevância para a literatura, pois é ela quem faz a mediação para que o ser tome consciência de sua condição de alienado. Ou seja, é a ética que faz com que os seres tomem conhecimento de si e da humanidade. É através do engajamento que o indivíduo consegue tomar posicionamento em

relação a sua existência. É engajado no mundo que ele consegue realizar suas ações e acatar suas responsabilidades.

O ser só consegue fazer a construção de definição e realização de si quando coloca em prática as suas ações, e ele só o cumpre por conta do seu engajamento que, por sua vez, vem de sua condição de liberdade. Portanto, engajar-se é a necessidade de agir, é o desvelar para a realização no mundo. Ele está em cada ato, em cada tomada de escolha, em cada fala e escrita.

Ainda falando sobre a ética, Leopoldo e Silva (2004) considera tal questão imprescindível para a relação entre filosofia e literatura porque é na questão ética que a relação entre as duas se consolida. Se há na realidade humana uma fundamentação na alienação, tornando a sociedade prisioneira de costumes e apartando o ser humano de sua relação com a historicidade, é necessário um exercício que cesse esse problema.

A literatura, portanto, representaria, através de sua escrita, um convite para que o leitor realize uma reflexão autêntica sobre sua situação e perceba seu quadro de alienado. Um ser consciente é aquele que está situado em sua relatividade histórica, é aquele que assume, por meio da literatura, que sua vida histórica é sempre existência situada. Além da prosa, isso só se fará possível através do engajamento do ser no mundo:

Ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, para mudá-la; atinjo-a em pleno coração, traspasso-a e fixo-a sob todos os olhares; passo a dispor dela; a cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, passo a emergir dele um pouco mais, já que o ultrapasso na direção do porvir (Sartre, 1993, p. 20).

A mudança vem através da necessidade de agir, daí a conclusão de que o engajamento é a possibilidade de uma realidade transformadora, pois todo ser é engajado, apesar de não necessariamente ter consciência disso. A literatura existencialista que defende a situação do indivíduo como escolha livre, sem desculpas ou causalidade, evidencia que ele é o único responsável por agir de uma dada forma. Daqui precede o conceito de homem-em-situação¹.

¹ O conceito de subjetividade não é rigorosamente individual, pois não descubro apenas a mim mesmo, mas também todos os outros. Para que seja possível obter uma verdade sobre minha pessoa, é preciso

É nessa noção de liberdade no campo literário que se faz mais compreensível a relação que se estabelece entre o escritor e o leitor. O escritor sempre se fez e se fará em nome de um êxito maior, que é o leitor. É só com base na liberdade do leitor que o escritor cumpre sua função em fazer-se, pois “o escritor é um falador, e além de designar e demonstrar, ele ordena, recusa, interpela, suplica, persuade e insinua” (Sartre, 1973, p. 26). Para o filósofo e escritor francês, se o indivíduo tem o poder de agir livremente e não há qualquer valor genérico que sirva de guia para o caminhar da vida, compete a si mesmo construir os valores que de alguma forma possam realizar as orientações de suas escolhas.

Escrever, na filosofia sartreana, é desvendar o mundo e ao mesmo tempo propor uma tarefa ao leitor: a de exercer sua responsabilidade. A escrita e a obra literária só existem por conta dessa relação fundamental entre escritor e leitor. A partir do exercício da leitura, o leitor se torna cúmplice e ferramenta fundamental para o mundo da escrita, ele faz parte do ato constitutivo da narrativa, não é apenas uma contemplação. O exercício da leitura é um trabalho (no sentido marxista do termo). É por essa razão que se coloca o comprometimento do escritor com o mundo, comprometimento esse que trata do desvelar do ser, juntamente com suas responsabilidades. “A função do escritor é fazer com que ninguém possa ignorar o mundo e se considerar inocente diante dele” (Sartre, 1973, p. 30).

Nessas condições, Sartre e sua literatura existencialista acredita e defende que não há um determinismo vindo de fora, como, por exemplo, o filósofo Émile Zola defende em uma obra publicada em 1880, intitulada *O romance experimental*, onde argumenta que há um ponto de causalidade no indivíduo e que muitas vezes ele provém do meio em que vive. Com isso, defende a ideia de que o ser é herói ou covarde porque nasceu em uma dessas condições.

Sartre, em contraposição, partindo do próprio argumento de Zola, diz em *O existencialismo é um Humanismo* (1973) que o indivíduo que é herói ou covarde é o único responsável por sua covardia ou heroísmo, pois ele se construiu dessa maneira

considerar o Outro, pois ele torna-se indispensável nesse exercício. Sartre nomeia isso de intersubjetividade: onde outro é e sempre será a condição da minha existência. “Assim descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são” (Sartre, 1973, p. 48). Ou seja, o Outro é indispensável na captação que tenho de meu próprio ser; por isso é inescapável, ou é um “inferno”, no sentido de que, invariavelmente, preciso dele, enquanto liberdade, para exercer a minha própria liberdade.

e não de outra, ele se fez assim por meios de suas ações, isto é, por meio da sua própria liberdade. O que a filosofia sartreana defende é que nós não nascemos covardes, nós nos fazemos dessa maneira uma vez que, quando há a definição do ser como uma escolha livre, sem qualquer desculpa, determinismo, causalidade ou auxílio, todos que se refugiam por trás desses pontos falsos são seres de má-fé.

O determinismo faz uma espécie de congelamento do ser em relação a sua essência, pois utilizando a premissa primordial do existencialismo, “a existência precede a essência” (Sartre, 1973, p. 25), os indivíduos, ao contrário do que Sartre elucida, já nasceriam com suas definições. Na percepção do filósofo francês, todos esses indivíduos, em primeiro momento, são lançados no mundo, jogados numa existência intrusiva na qual eles não receberam nenhum convite para atuar, e só depois desse lançamento que constroem suas essências. “Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida” (Sartre, 1973, p. 25).

É o que acontece com o próprio Antoine Roquentin, em *A Náusea* (1986), já que em cada ação de sua vida, ele se descobre existente no mundo, escolhendo a si mesmo e aos outros, pois quando escolhemos ser um tipo de indivíduo, acabamos também querendo que os outros sigam e nos tomem como espelho. O ser é e sempre será um *vir-a-ser*, isto é, será sempre uma construção contínua, um projeto de sua própria criação, ou seja, é o único capaz de conduzir sua vida. Com isso, entendemos que o ser sartreano é responsabilizado pela sua demanda de existir.

É preciso destacar algumas premissas do existencialismo para uma melhor compreensão de alguns conceitos já trabalhados. Primeiro, há dois tipos de existencialismo: o ateu e o cristão. O ateu, preconizado por Sartre, acredita que, com a não existência de Deus, não há possibilidade de existir uma natureza humana, até porque o único que poderia concedê-la seria esse ser superior. Ao contrário, no cristão, representado pelo filósofo dinamarquês Kierkegaard (2006), os seres possuem uma natureza humana, e isso se dá graças à existência de um ser superior e transcendente. A semelhança entre as duas doutrinas é que elas acreditam que os indivíduos primeiro existem no mundo e só depois vão em busca de suas definições.

No existencialismo ateu, o seu princípio primeiro é dizer que todos os seres nada mais são do que aquilo que eles fizeram de si mesmos, pois, junto com a não

existência de Deus, some toda e qualquer chance de encontrar valores num lugar inteligível. “Dostoiévski escrevera: se Deus não existe, tudo seria permitido. É este o ponto de partida do existencialismo” (Sartre, 1973, p. 32). É por essa razão que se entende que fomos colocados em um plano onde só existem seres humanos. Todos, assim, estão desamparados porque não encontram nem em si mesmos e nem fora de si algo para se agarrar e, por conta disso, estão igualmente limitados pelas condições de ser-no-mundo. Porém, mesmo assim, é através desse desespero que podem realizar suas escolhas.

O existencialista não pensará tampouco que o homem pode encontrar auxílio em algum sinal na terra que o oriente, pois considera que o homem é quem se decifra, ele mesmo, o sinal como melhor ele aparece. Assim pensa que o homem, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o próprio homem (Sartre, 1973, p. 16).

Tomando a ideia de engajamento e os conceitos fundamentais da filosofia existencialista, enfatizaremos as diferenças entre as artes, a fim de apontar a prosa como a arte mais engajada a partir da obra *Que é a literatura?* (1993). Entretanto, é possível falarmos também sobre arte significativa e não significativa. Nesse caso, a pintura, tal como a poesia, a escultura e a música estão na segunda categoria de arte, e a literatura, por lidar com signos, seria verdadeiramente significativa.

O significado da pintura, por exemplo, não é nada mais que a própria pintura. “Não se pintam significados, não se transformam significados em músicas; sendo assim, quem ousaria exigir de um pintor ou do músico que se engajem? O escritor, ao contrário, lida com significados” (Sartre, 1993, p. 18). A única coisa que há em comum entre a literatura e todas as outras artes é simplesmente o fato de fazer uso do imaginário, mas a diferença se fixa exatamente em a literatura não se reduzir a esse imaginário, como todas as outras artes acabam fazendo. Para esclarecer melhor essa diferença, pegaremos como exemplo o caso da poesia. O poeta vê as palavras como coisas, assim como acontece com os pintores, músicos e escultores. O material no qual eles trabalham é a coisa, por isso, são chamados de não significantes: são artes que não se encaminham para um significado.

Tendo a escrita adotado como universo os significados, a postura do poeta é bem diferente da postura do prosador, apesar de ambos utilizarem a escrita: “[...] o poeta se afastou por completo da linguagem-instrumento; escolheu de uma vez por

todas a atitude poética que considera as palavras como coisas e não como signos” (Sartre, 1993, p. 19). É apenas o prosador que utiliza a linguagem como um instrumento, pois não desfruta dela como coisa ou para parecer belos as cores e os sons. “À medida que expõe sentimentos, o prosador os esclarece; o poeta, ao contrário, quando vaza suas paixões em seu poema, deixa de reconhecê-las” (Sartre, 1993, p. 23). Diferentemente do poeta que não ambiciona a comunicação, mas sim as belezas, a prosa é engajada através da sua comunicação com os leitores, como Thana Mara de Souza expressa:

O prosador, porque nomeia, age: sua prosa é ação, é uma certa atividade; nomeando um objeto, uma parte do mundo, não o refletimos simplesmente, nós o alteramos, isto é, nós agimos. Portanto, desvelar uma situação é também construí-la. Daí simplesmente porque a prosa não é neutra, nem pura contemplação: as palavras são “pistolas carregadas”; quando fala, o prosador atira. [...] Sartre observa o prosador: desde que escreves, já estás engajado (Souza, 2008, p. 14).

Cabe ressaltar que Sartre não faz uma tentativa de desprestigiar essas artes em relação à prosa, como se a literatura fosse superior as demais ou que elas não são engajadas, mas elucida que há uma diferença delas com a literatura. A prosa, ao contrário das outras artes, tem por essência a utilidade, e sua finalidade não é apenas contemplativa. É necessário ter o compromisso de assumir essa escrita engajada e, a partir dela, se possível, desvelar o mundo. Ela é engajada e significativa porque as palavras que são utilizadas são signos, ou seja, sempre são designações de ações.

Há uma responsabilidade que o próprio escritor assume quando escolhe a arte significativa. É ele quem expressa o irrefletido no plano da reflexão. O engajamento posto anteriormente vem dessa linha, pois não há nenhuma possibilidade de a prosa ser imparcial ou neutra: ela sempre dirige o ser para sua própria realidade. Engajamento, nesse sentido, consiste no desvendamento e, como já foi dito, não se limita ao plano político. É ele que advém da prosa e ela é utilizada pelo escritor para buscar no leitor uma consciência de sua situação existencial.

Recuperar este mundo, mostrando-o tal como ele é, mas como se tivesse origem na liberdade humana. O escritor decide apelar para a liberdade dos outros homens para que, através das implicações recíprocas das suas exigências, eles reapropriem a totalidade do ser para o homem e fechem a humanidade sobre o universo (Sartre, 1997, p. 47).

Com todos esses seguimentos da filosofia de Sartre, percebemos que as duas narrativas (filosófica e literária), tendo sua relação de importância com o engajamento do escritor e do leitor, da consciência de sua conjuntura, da condição de liberdade e da responsabilidade com o mundo para que seja possível ocorrer o desvelamento, são tentativas de apreender a totalidade do ser e do mundo através do encontro entre os dois campos. A relação entre a filosofia e o plano literário estabelecido por Sartre nos leva a dimensão real do existir.

É por meio dos dois campos que conseguimos interpretar nossa própria realidade, tanto histórica, quanto cotidiana, tendo sua correlação com a ética. Isso significa dizer que é fazendo uso dessa compreensão que o leitor realiza sua função no mundo prático, especialmente quando toma consciência de sua situação após efetuar o exercício da reflexão e da análise.

Considerações Finais

A pesquisa que desenvolvemos buscou tratar da relação entre filosofia e o plano literário em Sartre. A partir de todo o percurso teórico apresentado, observa-se a construção do encontro entre a narrativa filosófica e a literária. Tratamos sobre o contexto histórico da relação entre os dois campos independentes. Assim, compreendendo a motivação de Sartre de construir através da filosofia uma literatura, chegamos à conclusão que é realizando a junção entre essas duas narrativas que temos um maior e melhor entendimento sobre as atividades humanas. Apresentamos, então, antes de chegar a esse desfecho, a percepção separada do filósofo entre as duas formas de conhecimento.

Compreendemos que realizar o encontro entre filosofia e literatura nos permite despertar a consciência entre indivíduo e mundo. Sartre sente a necessidade de dar conta da existência humana em sua totalidade, e isso só se realiza quando estabelecido o encontro entre as duas formas de expressão.

Referências

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SARTRE, J.-P. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. (Coleção Grandes Romances).

SARTRE, J.-P. **As palavras**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

SARTRE, J.-P. **O Existencialismo é um Humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SARTRE, J.-P. **Que é a literatura?** Rio de Janeiro: Editora Ática. 1993.

SARTRE, J.-P. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2005.

SOUZA, T. M. **Sartre e a literatura engajada**: espelho crítico e consciência infeliz. São Paulo: Udsp. 2008.

ZOLA, E. **O romance experimental**. Tradução de Ítalo Caroni e Célia Berrettini. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

Recebido em: 18/02/2025
Aprovado em: 15/05/2025

RESUMO

Neste trabalho exploramos como a compreensão da ação habitual é desenvolvida na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Veremos que tal descrição demonstra que a ação habitual não é automática ou mecanizada, assim como seu papel importante para a percepção e incluso para a responsabilidade da ação, tal como delineado na relação entre hábito e agência. Por fim, lidaremos com a noção de liberdade na ação e na percepção.

Palavras-chave: Hábito. Merleau-Ponty. Agência. Liberdade. Responsabilidade. Percepção. Fenomenologia.

Habit and freedom in Merleau-Ponty's phenomenology of perception

ABSTRACT

In this paper we explore how the understanding of habitual action is developed in Merleau-Ponty's phenomenology of perception. We will see that such a description demonstrates that habitual action is not automatic or mechanized, as well as its important role for perception and even for the responsibility of action, as outlined in the relationship between habit and agency. Finally, we will deal with the notion of freedom in action and perception.

Keywords: Habit. Merleau-Ponty. Agency. Freedom. Responsibility. Perception. Phenomenology.

1 O sentido e a compreensão na ação habitual

O hábito revela uma significação concebida pelo sujeito, mas não se trata de uma função simbólica com bases intelectuais. Ao ser uma atividade que necessita de habilidades que foram adquiridas no fluxo da experiência, muitas vezes é realizado numa camada pré-reflexiva. Merleau-Ponty aponta que “a análise clássica da percepção distingue nela os dados sensíveis e a significação que eles recebem de um ato de entendimento” (Merleau-Ponty, 1999, p. 183). Para o autor, a ação habitual e a sua significação acontecem num âmbito que nos obriga a ampliar nossa noção de sentido e de compreensão, pois “na aquisição do hábito, é o corpo que ‘compreende’” (Merleau-Ponty, 1999, p. 200).

Pensemos na influência do hábito quando se quer tocar um instrumento: este deve tornar-se a extensão do próprio corpo. Por exemplo, para tocar piano, é importante saber onde estão as letras de um teclado, enfim, “as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio” (Merleau-Ponty, 1999, p. 134). Não se trata de um saber puramente intelectual, automático, mas sim “um saber que está nas mãos” (Merleau-Ponty, 1999, p. 199). Não obstante, rejeita-se que seja um conhecimento objetivo, já que é um conhecimento motor que apenas se mostra na relação com os objetos. A exemplo de um instrumentista, o hábito é a via para lidar com instrumentos de maneira a “instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio” (Merleau-Ponty, 1999, p. 199). De maneira similar, o organista é capaz de se adaptar rapidamente a um outro instrumento que não seja o seu, avaliando-o com seu corpo, bastando um pouco de treino para se adaptar novamente, como afirma Merleau-Ponty:

Basta-lhe uma hora de trabalho para estar em condição de executar seu programa. Um tempo de aprendizado tão curto não permite supor que reflexos condicionados novos substituam aqui disposições já estabelecidas, salvo se uns e outros formem um sistema e se a mudança é global, o que nos faz sair da teoria mecanicista, já que agora as reações são mediadas por uma apreensão global do instrumento (Merleau-Ponty, 1999, p. 201).

É razoável entendermos que houve uma nova compreensão corporal, um novo sentido dado pela ação habitual, que não é uma mera organização de estímulos

exteriores, mas a apreensão de uma significação motora, retomando o dinamismo da noção de esquema corporal.

Toda teoria mecanicista se choca com o fato de que a aprendizagem é sistemática: o sujeito não solda movimentos individuais a estímulos individuais, mas adquire o poder de responder por um certo tipo de soluções a uma certa forma de situações, as situações podendo diferir amplamente de um caso ao outro, os movimentos de resposta podendo ser confiados ora a um órgão efetuator, ora a outro, situações e respostas assemelhando-se nos diferentes casos muito menos pela identidade parcial dos elementos do que pela comunidade de seu sentido (Merleau-Ponty, 1999, p. 197).

Desta forma, quando Merleau-Ponty (1999, p. 200) diz que no hábito “é o corpo que compreende” e que “o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção de ‘compreender’ e nossa noção de corpo”, descreve que não se trata de simplesmente atrelar o sensível a uma ideia de comportamento.

O sentido do hábito é alcançado por um corpo que está tensionado para a ação de forma a realizá-la do modo mais fácil e prático possível. É a habilidade adquirida pela ação habitual que favorece sua efetuação. Komarine escreve que “Merleau-Ponty toma habilidades motoras como conhecimento prático” (Romdenh-Romluc, 2011, p. 82). A ação habitual é o conhecimento prático logrado a partir de habilidades motoras, de modo que relacioná-las a crenças conceituais já seria outra tarefa. A pesquisadora comenta:

Consider how motor skills are acquired. One engages in repeated bodily activity until one becomes proficient. An important aspect of this process is coming to experience the movements as familiar and ‘right’. Moreover, one acquires such skills gradually – there is not a definite point at which one moves from being unskilled to skilled. None of this applies to the acquisition of conceptual belief. Suppose, for example, that I come to believe that Elvis is alive. I do not need to repeatedly move my body to acquire this belief; nor does my belief confer a sense of rightness and familiarity on any set of my bodily movements. I can also come to believe that Elvis is alive at a definite time, such as the time I see him in the supermarket. Thus it is hard to see how one could account for these facts about the acquisition of motor skills if one takes them to be constituted by conceptual beliefs (Romdenh-Romluc, 2011, p. 83-84).

A repetição seria um dos fatores mais importantes para explicar o hábito como um tipo de compreensão da ação motora. Merleau-Ponty argumenta que neste caso “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação — e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo”

(Merleau-Ponty, 1999, p. 200). Assim, a ação habitual acomoda a intenção e a realização da ação tendo por meio as habilidades corporais adquiridas.

2 O caso Schneider: porque os movimentos habituais permanecem?

Merleau-Ponty comentou o trabalho desenvolvido por dois psicólogos alemães, A. Gelb e K. Goldstein¹. Ambos trataram de um soldado da Primeira Guerra que retornou com distúrbios que “resultam de um ferimento circunscrito à esfera occipital” (Merleau-Ponty, 1999, p. 215), de modo que toda sua estrutura perceptiva foi alterada. O paciente Schneider sofreu com vários distúrbios visuais, motores e intelectuais. De olhos fechados, tinha dificuldade de realizar movimentos abstratos que são “movimentos que não estão orientados para uma situação efetiva, tais como mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 149)². Schneider não conseguia apontar para partes de seu corpo a pedido de outra pessoa, enquanto podia matar um mosquito que estava a lhe picar, visto que facilmente executava os movimentos habituais. Merleau-Ponty o descreveu:

O doente executa, mesmo com os olhos fechados, com uma rapidez e uma segurança extraordinárias, os movimentos necessários à vida, contanto que eles lhe sejam habituais: ele pega seu lenço em seu bolso e assoa o nariz, tira um fósforo de uma caixa e acende um candeeiro. Seu ofício é fabricar carteiras e o rendimento de seu trabalho atinge os três quartos do rendimento de um operário normal (Merleau-Ponty, 1999, p. 150).

A discussão do caso Schneider retoma questões que aclaram a relação entre a imagem corporal e as capacidades motoras (Baldwin, 2004, p. 16). Quando Schneider não conseguia apontar para o seu nariz antes de o pegarem, Merleau-Ponty sugere que a compreensão do próprio corpo se revela de vários modos, e pegar é diferente de mostrar. Trata-se de dois saberes do próprio corpo, um virtual e outro atual. Schneider, então, parece ter perdido o primeiro ao não conseguir realizar

¹ Citados por Merleau-Ponty.

² “O paciente não pode mais descrever a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça, nem os movimentos passivos de seus membros. Enfim, quando se toca sua cabeça, o braço ou a perna, ele não pode dizer que ponto de seu corpo foi tocado; não distingue dois pontos de contato em sua pele, mesmo à distância de 80 mm; não reconhece nem a grandeza nem a forma dos objetos que colocam contra o seu corpo. Só consegue executar os movimentos abstratos se lhe permitem olhar o membro encarregado do movimento, ou executar movimentos preparatórios com todo o seu corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 149).

movimentos abstratos, que envolvem este corpo virtual, através de sua imagem corporal. Esta não é o mesmo que possuir um esquema corporal, como apontou Gallagher:

The difference between body image and body schema is like the difference between having a *perception* of (or belief about, or emotional attitude towards) one's own body and having a capacity to *move* one's own body. Just as perception and movement are essentially linked, however, on the behavioral level, body image and body schema are normally integrated. What that integration is like, and to what degree it exists in any particular case, however, cannot be sorted out unless one first establishes the conceptual distinction. One way to establish the difference between body image and body schema is to examine certain pathological dissociations (Gallagher, 2005, p. 234).

Enquanto os movimentos concretos e habituais permaneceram, Schneider estava engajado em sua intencionalidade motora de forma efetiva e atual. O movimento abstrato se apresenta relacionado com a imagem corporal que Schneider parece ter perdido, enquanto o movimento concreto e habitual permaneceu, como aponta Monika Langer:

Schneider has a body image in so far as he goes about his daily activities without having to search for his limbs, and can immediately slap a mosquito without reflecting or needing to locate either his chin or his hand in objective space. Here he directly experiences his chin as itching and his hand as having the potential to assuage the itch; hence he has not entirely lost the pre-reflective awareness of his body as a power, as incarnate intentionality (Langer, 1989, p. 42).

Schneider realiza movimentos concretos porque sua ação está entrelaçada às exigências das situações em que está envolvido. De outro modo, o sentido do movimento abstrato não é dado por elas. E quando pensamos na ação habitual, concluímos que “o fundo do movimento concreto é o mundo dado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 159). Monika o descreve:

Yet even in his habitual tasks, as we have seen, Schneider never feels that he is acting freely; on the contrary, he experiences his actions as being determined by the world. Despite not having to look for his limbs in performing these customary activities, Schneider in effect regards them as third person processes when prompted to consider them under questioning. As we have seen, abstract movements are purely intellectual notions for Schneider and then, as he struggles to actualize them, they become for him simply third person processes performed by his body apprehended as an object in objective space (Langer, 1989, p. 43-44).

O comportamento de Schneider também revela o quanto as habilidades são distintas, ou seja, ressalta a diferença entre movimentos abstratos e concretos, já que ele perdeu somente os primeiros. Na relação de um corpo espacial e fenomenal, apontar para partes de seu corpo seria um movimento abstrato e matar o mosquito que lhe pica equivale a um movimento concreto. A motricidade de Schneider funciona muito bem quando destaca o corpo fenomenal em movimentos concretos. Assim comenta Hass sobre casos como o de Schneider, em que permanecem os movimentos concretos: “Eles estão presos no atual. Eles são incapazes de perceber a zona ao seu redor como um espaço virtual, como uma área de possibilidades abertas, outras perspectivas e variação imaginativa” (Hass, 2008, p. 83).

Merleau-Ponty escreve que o caso Schneider ajuda-nos a entender a percepção mostrando que um paciente normal:

[...] não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas de um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe (Merleau-Ponty, 1999, p. 156).

Em um sujeito normal há um horizonte de virtualidade para diversas possibilidades de ação, o que demonstra o campo virtual e de abertura para a ação livre, e não tal como a ação habitual, que ocorre quando estamos fechados num corpo atual, como mostrou-nos o caso de Schneider. As explicações dos distúrbios motores de Schneider relacionados com a cegueira psíquica onde há perda de conteúdos visuais não revelaram porque ele perdeu a capacidade de movimentos abstratos. Uma teoria causal também não explica o caso, e Merleau-Ponty conclui que deveríamos “tratar o sujeito humano como uma consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações” (Merleau-Ponty, 1999, p. 171).

Curiosamente, referente ao fato de Schneider ainda conseguir efetuar movimentos concretos e habituais, diz Merleau-Ponty:

O privilégio dos movimentos concretos na doença seria explicado pelo fato de eles serem reflexos no sentido clássico. A mão do doente vai ao encontro do ponto de seu corpo onde se encontra o mosquito porque circuitos nervosos preestabelecidos ajustam a reação ao lugar da excitação. Os movimentos do

ofício são conservados porque dependem de reflexos condicionados solidamente estabelecidos. Eles subsistem malgrado as deficiências psíquicas porque são movimentos em si (Merleau-Ponty, 1999, p. 173).

A abertura que supomos na percepção de um sujeito normal é muito maior mediante a sua relação com a ação habitual e concreta. Por outro lado, temos a possibilidade de nos comportar sem estarmos atrelados a um esquema de significação, seja motora, seja intelectual. O “nosso corpo não nos impõe” (Merleau-Ponty, 1999, p. 202), ele permanece “eminentemente um espaço expressivo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 173).

3 O impessoal e o pessoal na ação habitual

O sentido que é dado à percepção de um sujeito pelo hábito emerge de outra noção: a de significação motora, que aparece com um fundo de impessoalidade. Merleau-Ponty (1999, p. 123) fala do impessoal como “uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade”. Trata-se do “eu” que não recalca mais o corpo e se coloca inteiramente na experiência sensível e significativa pela motricidade, como acontece na ação habitual. Como vemos em seu texto:

Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase*, impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição (Merleau-Ponty, 1999, p. 124-125).

A percepção, para Merleau-Ponty, é muito mais impessoal do que pessoal, já que acena para a relação do corpo com o ambiente, para a conjunção do sensível com a sensação, de uma “significação motora e vital” (Merleau-Ponty, 1999, p. 286). Tendo o exemplo da apreensão das cores ou do som que remete a “uma certa conduta” (Merleau-Ponty, 1999, p. 281), o autor acentua a não primazia do ato de reflexão e da noção teórica de explicação da experiência perceptiva por leis causais, senão por uma “relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 281). Toda experiência sensorial e perceptiva está envolvida com a motricidade, com o meio em que o corpo está inserido, e talvez por isto as

experiências laboratoriais alteram a “motricidade em geral” (Merleau-Ponty, 1999, p. 281). Neste caso o sujeito não se encontra situado numa experiência em que sua direção no mundo não é usual, habitual.

Quando nos dirigimos para uma certa conduta impessoal, a exemplo da percepção de cores, estabelecemos uma atitude natural do corpo, ou seja, de como o corpo precisa interagir para perceber. Cada corpo vive cada cor em sua particularidade, e as vive porque pode percebê-las, por que possui um aparato visual e sensitivo. Não é pensando que se percebe um objeto vermelho ou azul, pois ele invade a situação do olhar.

Sobre a relação do sensível com aquele que sente, escreve Merleau-Ponty:

[...] dou ouvidos ou olho à espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou meu olhar, eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é o azul ou o vermelho. [...] o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão (Merleau-Ponty, 1999, p. 286-287).

Cada cor vibra em nosso corpo de um modo diferente das outras, se possuímos os aparatos naturais e necessários para percebê-las. A noção que temos dos vários sentidos, sublinha o autor, é totalmente ampliada pela abordagem da percepção a partir de um fundo impessoal. Simultaneamente, não deixa de adquirir um caráter pessoal. Se a percepção não pode ser puramente pré-reflexiva, na tentativa de empreender uma síntese, emerge o pessoal. Assim, quando Merleau-Ponty escreve sobre a experiência da percepção em que os sentidos não se encontram separados, entende que a síntese não é feita de modo intelectualista. Ele também afirma que “não há nenhuma diferença entre pensar e perceber, assim como entre ver e ouvir” (Merleau-Ponty, 1999, p. 287) e que cada momento percebido “não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual” (Merleau-Ponty, 1999, p. 290).

A pessoalidade emerge porque sempre estamos situados, de modo que enquanto no impessoal a situação já é dada na relação com o mundo natural, no pessoal ela é criada. Não nos situamos no mundo apenas pela relação do corpo ou através de uma percepção espacial intrincada pelas sensações, mas também

escolhemos as situações no âmbito pessoal, tal como ilustra a frase “sou matemático porque decidi sê-lo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 290). Nesse sentido, percebo a ambiguidade na percepção, na qual há horizontes impessoais e pessoais que não podem estar afastados.

Entendo a necessidade de Merleau-Ponty em distinguir consciência sensível de consciência intelectual. Para o autor, a percepção se dá primordialmente “à margem de minha vida pessoal e de meus atos próprios, uma vida de consciência dada da qual eles emergem, a vida de meus olhos, de minhas mãos, de meus ouvidos, que são Eus naturais” (Merleau-Ponty, 1999, p. 291). Comenta Baldwin sobre a relação entre pessoal e impessoal, ou subjetividade no corpo:

In so far as, when I reflect on the essence of subjectivity, I find it bound up with that of the body and that of the world, this is because my existence as subjectivity is merely one with my existence as a body and with the existence of the world, and because the subject that I am, when taken concretely, is inseparable from this body and this world (Baldwin, 2004, p. 208).

A ação habitual não deve ser vista somente mediante essa camada de impessoalidade, de habilidades motoras adquiridas, sobremaneira despersonalizada. O sujeito da ação habitual, escreve Merleau-Ponty, “eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar” (Merleau-Ponty, 1999, p. 290). É quando a percepção é vista à margem da pessoalidade que também surge a aparência de automatismo nas ações habituais.

Merleau-Ponty não pretende tentar compreender o papel dos sentidos separadamente, mas abordá-los de um modo totalizante pela experiência. A “síntese não pode ser acabada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 296) porque é espontânea, mas também retoma “a experiência de um Eu, não sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 296).

Entendendo que a ação habitual é simultaneamente impessoal e pessoal, defendo que na experiência perceptiva o pessoal é encarnado, ou seja, irrefletido, presente, incorporado. É nesta direção que se pode avaliar a própria ação que parece ser automática, evocando o pessoal na percepção que propomos ser capaz de organizar e agir intencionalmente. Este seria o poder da consciência tematizada e incorporada daquele que age. Quando o corpo em Merleau-Ponty é o sujeito da

percepção, é moldado por um mundo natural, mas também cultural, impessoal e pessoal.

O pessoal remete à temporalidade, porque cada sujeito possui uma história. E a consciência sensível de algum modo está fundida na consciência intelectual. É preciso ter consciência de si para ter consciência do mundo, ou como afirma o autor, “ou antes elas são sinônimas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 318). O sujeito só vê e toca porque sabe que pode fazê-lo, mas se não tivesse consciência de si, “se dispersaria em seu ato e não teria consciência de nada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 318). A camada pessoal poderia se dar pela consciência de si se a entendemos como Merleau-Ponty: “A consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício” (Merleau-Ponty, 1999, p. 497). A “subjetividade no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar o sujeito da percepção, a sua opacidade e sua historicidade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 321). Por outro lado, “nunca é uma subjetividade absoluta, porque ele está destinado a tornar-se objeto para um Eu ulterior” (Merleau-Ponty, 1999, p. 322).

E mesmo que este Eu refletido apareça quando se quer compreender a percepção de um outro modo, a reflexão aparece “como uma das possibilidades do meu ser” (Merleau-Ponty, 1999, p. 324). Não separada “da adesão global ao mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 324), ela tem o “poder de suspender a comunicação vital ou, pelo menos restringi-la, apoiando nosso olhar em parte do espetáculo e consagrando-lhe todo o campo perceptivo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 324). Quando Merleau-Ponty escreve que a percepção é primordialmente impessoal e anônima fundada numa natureza corporal, convém notar que ela também está inserida num mundo humano cultural, impondo modos de significação que:

[...] penetram até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem da natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo (Merleau-Ponty, 1999, p. 465).

Entendo que toda a significação do mundo cultural é dada por um Eu pessoal. A relação com outros homens emerge do natural e cultural e é realizada em um modo

peçoal como “o lugar de uma certa elaboração e de uma certa visão do mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 474).

De outro lado, a fenomenologia de Merleau-Ponty aponta que a própria sensação já é uma elaboração que capta e exprime um estilo de ser. Deste modo, “introduzimos o impessoal no centro da subjetividade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 476). O modo peçoal está também dado como um fenômeno natural da consciência global, pois sempre encontramos aspectos que apontam para uma situação criada no meio cultural e social, como afirma Merleau-Ponty (1999, p. 485):

Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo.

Merleau-Ponty aponta que o modo peçoal não pode ser sobrevalorizado pelo pensamento, pois estamos sempre situados, “enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco” (Merleau-Ponty, 1999, p. 510). O sujeito não se conhece pelo seu pensamento, a partir do interior, pois “toda percepção interior é inadequada porque eu não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e só me encontro no ato (Merleau-Ponty, 1999, p. 512). É pelo comportamento que o peçoal se revela.

A ação habitual manifesta o peçoal e o impessoal. Ela mostra o comportamento do sujeito que experiencia perceptivamente sua relação com o natural e com o cultural, com o mundo e com as suas relações. Pela ação habitual posso analisar que um corpo adaptado àquele modo de atuação revela um estilo de ser e um estilo de peçoalidade, de subjetividade, um modo de agir que é identificável a partir de um ponto de vista externo. Não sou transparente para mim, mas sou visto. Por outro lado, o mundo natural no qual ancore minha percepção é entrelaçado por um mundo cultural e, deste modo, a percepção nunca é pura, há sempre novas elaborações às respostas a cada estímulo, mesmo que busquemos a repetição. O ponto crucial é tentar descrever como surge esse modo peçoal para entendê-lo, já

que muito filósofos acreditam que ele nem mesmo equivale a uma verdadeira experiência³.

Noto que o corpo está habituado a uma forma de sentir que não está cindida da personalidade e, desta forma, também assumo o impessoal como central na subjetividade. Nesta direção a subjetividade é corpórea e as sensações também “exprimem minha atitude em relação ao mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 591).

As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim *como* nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito (Merleau-Ponty, 1999, p. 249).

Quando Merleau-Ponty escreve que “o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 201), descreve que a mediação do corpo não é feita somente de modo impessoal, uma vez que reflete vivências e elaborações enquanto expressa habilidades. O corpo é objeto e sujeito ao mesmo tempo, como afirmou Barbaras:

Portanto, o corpo, em última análise só pode ser descrito como através da exclusão simétrica dos dois termos de oposição que não está sujeito, não é o objeto, mas a mediação do sujeito e do objeto tais como o lugar ainda misterioso, onde seu relacionamento está vinculado (Barbaras, 1991, p. 26).

Merleau-Ponty escreveu que o corpo é o sujeito da percepção, que é impessoal, mas também um eu natural encarnado:

Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos

³ Porém há fenomenólogos que já tratam do tema e como argumentam sobre: “Se o *self* é real ou ficção, uma coisa ou várias, é claramente algo que precisa de explicado, por pelo menos duas razões. Primeira, há um inegável sentido de *self* que acompanha a experiência e ação. Se a fenomenologia aponta para algo real, então uma total explicação da cognição deve ser necessária tendo em conta o *self*. Quanto aos que afirmam que o *self* tem um estado ficcional, eles ainda precisam explicar porque a ficção surge, e para quem. Neste caso, voltamos à fenomenologia, e para a neurofisiologia tendo em conta os mecanismos responsáveis pela implicação (ecológica e proprioceptiva) estruturas da percepção e ação, para memória autobiográfica, e para a geração de narrativas” (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 213).

reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção (Merleau-Ponty, 1999, p. 278).

Merleau-Ponty releva que a noção de significação está implícita no entrelaçamento com o mundo através do comportamento, da relação do corpo com suas ações. A significação já se encontra na ação do sujeito, e está ligada à maneira como este lida com o mundo através do seu corpo. O campo fenomenal é revelado ao sujeito como agente, assim como explica Hass sobre a análise do pessoal na ação:

[...] throughout *Phenomenology of Perception* Merleau-Ponty uses a number of different terms to talk about them: (1) the habit body and the personal body, (2) the impersonal and the personal, (3) the biological and the individual, (4) the sedimented and the spontaneous, (5) the organic and the existential. He is abundantly clear that this two- fold dynamic does not constitute a new dualism, for both “sides” of the dynamic are aspects of the same living body, sustained in and directed toward the natural world. Rather than a dualism or reductive monism, the biological and personal layers are in a distinctive interrelation: the first (the biological) enables the second (the personal) by providing “stable organs and pre-established circuits” and the second “sublimates” and transforms the first into a “situation”. The last clause provides our first look at a dynamic that is central to Merleau-Ponty’s account of expressive cognition: the living body’s ability to transform sedimented structure into new, meaningful forms (Hass, 2008, p. 88).

Como estamos sempre situados e engajados em situações, a consciência se esquivava da subjetividade para estar imersa no momento, na situação dada e criada, natural e cultural, impessoal e pessoal. A minha existência não é confirmada pelo meu pensamento, mas sim por meus atos. O pessoal se encontra nestes atos:

Nós não dizemos que a *noção* do mundo é inseparável da noção do sujeito, que o sujeito *se pensa* inseparável da ideia do corpo e da ideia do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui (Merleau-Ponty, 1999, p. 547).

Entendo que pessoal e impessoal interagem durante a ação habitual, já que reconhecemos a prevalência desta na capacidade de ação. Merleau-Ponty confrontou

dualismos em sua fenomenologia, mas ainda se referiu ao que seria impessoal e pessoal a partir da intencionalidade e reconhecendo a ambiguidade, noção tratada ainda mais pormenorizadamente em sua obra *A estrutura do Comportamento*. Vejamos o que comenta Moutinho a respeito:

O meu corpo manifesta, portanto, uma ambiguidade. O corpo habitual e o corpo atual, a existência anônima e a existência pessoal aparecem como um *único* ser na medida em que são ambos orientados para um polo intencional ou para um mundo — o que significa dizer que eles só aparecem a uma descrição da experiência *efetiva* de perceber. Eles se unificam nessa orientação. Pois, enfim, o corpo habitual, a existência anônima e geral é “assumida” pela existência pessoal e “reintegrada” a ela: o sedimentado é “retomado” pela situação, de modo que ele se alimenta do presente. E, reciprocamente, a existência pessoal nada seria se não dispusesse de nenhum meio de se efetuar, se não tivesse um solo sobre o qual se assentar. Daí porque Merleau-Ponty vai insistir que o corpo não é uma tradução, no exterior, de um estado interior, daí porque o corpo não manifesta, fora, o que se passa na consciência — o “interior” e o “exterior” se ligam aqui intimamente (Moutinho, 2004, p. 282).

4 A relação entre agência e hábito

O hábito aparece como um problema para a atribuição de agência da ação quando pensamos nela sem vínculos com a análise reflexiva. Se o hábito retira a capacidade deliberativa do sujeito, ele faz com que a ação assuma mais uma aparência de necessidade do que de liberdade, principalmente quando associamos os hábitos a noções de virtudes e vícios, por exemplo, até mesmo quando nos referimos ao hábito de roer as unhas. Hume e tantos outros filósofos sublinharam a ação habitual “como o grande guia da vida humana” (Hume, 2004, p. 77). A pergunta que nos fazemos é: que papel ocupa o agente na ação habitual?

Se já mostramos que mesmo na repetição da ação habitual há elaboração do sujeito nas respostas, e estas são dinâmicas, não podemos dizer que a ação habitual é determinada. Merleau-Ponty aponta que somos livres e determinados ao mesmo tempo, como explica Priest:

That I have the power to intervene in the course of my own actions must be an empirical and not an a priori fact because it is not something I can know about myself independently of my experience of myself. If all knowledge is either a priori or empirical, but not both, and if we know we intervene in our own actions, then we must know this empirically. Merleau-Ponty attempts to refute a number of objections to the possibility of human freedom. They are

the ideas that my actions determine me, my temperament determines me, the fact that I am subject to weakness of will, and finally, that there are physical constraints on my action (Priest, 1998, p. 154).

Mesmo quando o agente não é reflexivamente consciente da própria ação, permanece responsável por ela. Sendo assim, o autor retoma a noção de uma racionalidade prática que enfrenta o intelectualismo. A capacidade de refletir frequentemente é associada à capacidade deliberativa: ao apontarmos que ação habitual é pessoal e impessoal, podemos ir ao encontro de uma melhor clarificação da noção de agência. Com efeito, a sedimentação da ação habitual não nega a autoria por não ser puramente reflexiva. O reconhecimento de “uma atitude em relação ao mundo, quando ela foi frequentemente confirmada, é para nós privilegiada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 591), todavia, não nos impede da capacidade de reflexão a respeito da ação habitual e a possibilidade de outro modo de comportamento.

Para Merleau-Ponty, o comportamento habitual também demonstra características que foram adquiridas no nível pessoal e impessoal. Por exemplo, a partir da ação de dançar podemos pensar sobre a influência da cultura e refletir que é neste sentido que há impessoalidade e pessoalidade concomitantemente na ação habitual.

Para voltarmos à questão da agência e da capacidade deliberativa na ação habitual, vejamos o que escreve Hass (2008, p. 90):

I want to address here is Merleau-Ponty's further recognition that the impersonal can become part of the personal, that one's living body is able to incorporate things and new behaviors into its sedimented structure. He refers to this phenomenon with the term “habit acquisition”. We might see this phenomenon with own Merleau-Ponty's example of learning to dance. At first I stumble and feel like a clod. My feet just won't go that way; my already sedimented habits (and perhaps physiology) resist this new behavior. Yet these strange movements are a *possibility* for my body, and if I practice long and hard, the fire may catch and they may become part of my sedimented body.

Merleau-Ponty escreve que “não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (Merleau-Ponty, 1999, p. 6) Haverá, portanto, melhor modo de se conhecer um homem do que o conhecendo por seus hábitos? Assim, o hábito adquire primordial importância nos estudos sobre a experiência

perceptiva, mostrando-nos características essenciais para o comportamento e revelando modos de ser fundamentais para a fenomenologia da ação e da agência.

5 A questão da liberdade

Quando tentamos compreender as pretensões da filosofia de Merleau-Ponty, vemos sua insistência em mostrar equívocos nas descrições de teorias clássicas, a exemplo da sua abordagem de teorias behavioristas. Constatamos que estes estudos lidaram com a descrição da percepção a partir de uma noção de entrelaçamento, de junção do sujeito com seu corpo e com o mundo. De modo simples, outro filósofo contemporâneo, George Marshall, comenta:

As Merleau-Ponty sees it, the subject of perceptual experience is the body; the object is the world; and the relationship between them is consciousness. Of course, the major concern of the book is to develop just what “body”, “world”, and “consciousness” actually mean (Marshall, 2008, p. 94).

A relação entre o corpo, o mundo e a consciência é de algum modo articulada a partir do que Merleau-Ponty entende por liberdade. Ele salienta que a consciência não equivale a um “eu pensante”. Ao contrário, aposta numa noção de compreensão e de significação motoras, ou seja, nas noções de sentido e de compreensão não puramente reflexivos. Assim, compreendia que a percepção não emerge de uma inspeção da reflexão sobre os sentidos, ou na atribuição de significação do mundo, uma vez que o próprio ato de ver e sentir já equivalem a percepção em ação.

A minha existência não é confirmada pelo meu pensamento, mas sim por meus atos e pelo meu corpo: é neles que se mostra a liberdade, que não existe somente para os corpos ou para as consciências, mas é descrita a partir da relação dos três elementos, *corpo*, *consciência* e *mundo*. Como a questão da agência também implica o tema da liberdade, tentaremos estabelecer parâmetros para entender melhor a ação habitual, que muitas vezes é vista como automática e determinada. É importante, de pronto, ressaltar que se entendermos que o fenômeno da agência deveria se dar somente no nível pessoal, estabelecemos outra dicotomia que torna equívoca a descrição do fenômeno.

A personalidade não é tão evidente na percepção e um “fluxo anônimo” é mais palpável, pois não sou transparente para mim mesmo, “tudo o que “sou” graças à natureza ou à história – corcunda, belo ou judeu – nunca o sou inteiramente para mim mesmo [...] eu sou para outrem” (Merleau-Ponty, 1999, p. 583). Deste modo não podemos afirmar que somos corpo e consciência pois não existiria liberdade alguma para estes polos separadamente. Será que temos a liberdade de lidar com os outros como quisermos, de aprová-los, ou ao contrário, de sermos indiferentes? Expressamo-nos por um comportamento, então, podemos escolhê-lo? Ora, já vimos que a escolha da ação habitual é privilegiada pela retomada do que já foi sedimentado.

É comum lidar com o tema da liberdade somente quando há possibilidade de escolha, deliberação e “frequentemente cita-se a impotência da vontade como um argumento contra a liberdade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 584). Quando entende que a liberdade existe pela decisão voluntária, Merleau-Ponty aponta que é aí mesmo que ela não existe, pois não ocorreu de modo autêntico, legítimo. Como afirma o autor sobre o ato voluntário:

[...] se posso voluntariamente adotar uma conduta e me improvisar guerreiro ou sedutor, não depende de mim ser guerreiro ou sedutor com facilidade e “naturalidade”, quer dizer sê-lo verdadeiramente. [...] não se deve procurar a liberdade no ato voluntário que é, segundo seu próprio sentido, um ato fracassado. Só recorremos ao ato voluntário para ir contra nossa verdadeira decisão, e como que com o propósito de provar nossa impotência. Se verdadeiramente tivéssemos assumido a conduta do guerreiro ou do sedutor, seríamos guerreiro ou sedutor (Merleau-Ponty, 1999, p. 584).

É estranho pensar que a liberdade, para Merleau-Ponty, se relaciona com o ato involuntário, o que demonstra que há uma certa conduta que é mais natural a cada um e que de algum modo demonstra também o pessoal. A liberdade pode ser vivida através de significações atribuídas às experiências. Afinal, um obstáculo aparece como tal para quem deseja superá-lo. O valor que damos às coisas, a significação e nossa relação com o mundo exterior diz sobre a nossa liberdade e “liberdade é liberdade de fazer” (Merleau-Ponty, 1999, p. 586).

Não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor (Merleau-Ponty, 1999, p. 584).

Dito deste modo parece que estaríamos determinados somente se o quiséssemos, mas não é bem assim. A liberdade a que se refere Merleau-Ponty como liberdade de fazer é expressa também como o resultado de nossas ações, mediante “um estilo de vida que não queremos pôr em questão” (Merleau-Ponty, 1999, p. 587). Nossa liberdade é vista na “escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 584). Mas, anteriormente, o autor escreveu que esse era um ato involuntário, e agora o assimila dentro de uma posição de escolha? Sobre tal questão, ele responde:

Mas ou esta escolha total nunca se pronuncia, ela é o surgimento silencioso de nosso ser no mundo, e então não se vê em que sentido ela poderia ser dita nossa, essa liberdade desliza sobre si mesma e é o equivalente de um destino — ou então a escolha que fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma escolha, uma conversão de nossa existência, mas então ela supõe uma aquisição prévia que ela se aplica a modificar e funda uma nova tradição, de forma que precisaremos perguntar-nos se o arrancamento perpétuo pelo qual no início nós definimos a liberdade não é simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo, se nossa indiferença em relação a cada coisa determinada não exprime simplesmente nosso investimento em todas, se a liberdade inteiramente pronta da qual partimos não se reduz a um poder de iniciativa que não poderia transformar-se em *fazer* sem retomar alguma proposição do mundo, e se enfim a liberdade concreta e efetiva não está nessa troca (Merleau-Ponty, 1999, p. 587-588).

O autor segue para uma descrição mais detalhada do fenômeno em que a atribuição de sentido e valor à experiência perceptiva se caracteriza pela liberdade dentro do campo de ação. Veja-se o exemplo de um rochedo que ora aparece como um obstáculo, ora, num outro momento, poderá ser útil. A liberdade, nesse caso, não pode ser apenas vista na capacidade de significação do sujeito. Mesmo que uma montanha apareça como obstáculo para quem deseja escalá-la há limites que são determinantes, “enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (Merleau-Ponty, 1999, p. 589).

O ponto anterior é crucial para o diálogo de J. P. Sartre e Merleau-Ponty, pois o primeiro escreveu sobre uma liberdade sem limites dada por cada um a si mesmo. Atendendo à nossa capacidade de reformular e escolher nossa capacidade simbólica, para Sartre, somos livre para escolher como nos comportar e como projetar tal comportamento. A capacidade de significação da experiência é acessada livremente

na filosofia de Sartre. Não há determinismo psicológico para ele. Vejamos o que Jonathan Webber escreve sobre a posição de Merleau-Ponty:

His critique essentially concerns Sartre's belief that freedom is absolute and prior to the constitution of the world that we experience. Merleau-Ponty argues that we are born into a world already constituted with meaning and our freedom only develops, to a greater or lesser extent, against this backdrop (Webber, 2012, p. 330).

Sartre ignorou a noção de situação dada (natureza, impessoalidade) e realçou a possibilidade pessoal de criar uma situação livre sem determinismos psicológicos, esquecendo-se de considerar determinismos fisiológicos. Merleau-Ponty sugeriu que mesmo com a possibilidade de criar situações, surgem algumas determinações. Nascemos num mundo já pronto, numa cultura determinada, num corpo determinado. Entendemos, com isso, que para Merleau-Ponty a liberdade do fazer é algo intrínseco ao nosso modo de ser e ver o mundo. Por outro lado, também somos determinados por elementos de nossa condição corporal e cultural nessa relação que estabelecemos com o mundo. Dito isto, como podemos pensar a ação habitual como uma ação livre? Baldwin escreve:

Our body and our habits give a shape to our life which is neither freely chosen nor deterministically imposed; but it is precisely because of the motivations inherent in our existence and our past that we can then stand back and make a free choice of a new future. Merleau-Ponty puts the point with a nice metaphor: my freedom as an individual to lever myself out of my situation finds its "fulcrum" in my general commitment to the world. So my capacity for freedom as a unique individual and my generalized engagement in the world are not two conceptions of myself between which, as a philosopher, I have to choose; instead they are just the opposite sides of my life as a "concrete subject" (Baldwin, 2004, p. 209).

Uma consciência sem limitações corporais poderia se ocupar de qualquer projeto sem limites, como consciência imaginativa em sua plenitude. Quando há uma consciência corporal tais limites são dados pela relação natural com o mundo, e pelo conhecimento de habilidades motoras. O limite também é dado pela ação habitual que surge num meio cultural, imerso num mundo possível de significações que podem ser compartilhadas. Assim, a ação habitual a partir de uma perspectiva cultural poderá identificar liberdade para realizar com conforto tipos de ações, e também o contrário. Podemos nos sentir determinados por nossos hábitos, por capacidades adquiridas

que insistimos em retomar e sedimentar, mas a retomada também dependerá outra vez da capacidade de significação dada à ação habitual e sua função simbólica. Aristóteles delimitou que a ação habitual pode ser interpretada como vício ou virtude, e talvez seja a partir disso que também podemos afirmar se somos livres ou não pela ação habitual.

Referências

BALDWIN, T. **Maurice Merleau-Ponty: Basic Writings**. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2004.

BARBARAS, R. Le dualisme de *La Phénoménologie de La Perception*. In: BARBARAS, R. **De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Paris: Editions Jérôme Millon, 1991. p. 21-36.

GALLAGHER, S. Dynamic models of body schematic processes. In: DE PREESTER, H.; KNOCKAERT, V. (Ed.). **Body Image and Body Schema: Interdisciplinary perspectives on the body**. Amsterdã: John Benjamins, 2005. p. 233-250.

GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. **The Phenomenological Mind**. New York: Routledge, 2008.

HASS, L. **Merleau-Ponty's Philosophy**. Indiana: Indiana University Press, 2008.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. José Óscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

LANGER, M. **Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception**. A guide and commentary. Nova York: The Macmillan Press, 1989.

MARSHALL, G. J. **A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception**. Marquette: Marquette University Press, 2008.

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

MOUTINHO, L. D. S. O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, n. 110, p. 264-293, 2004.

PRIEST, S. **Merleau-Ponty**. New York: Routledge, 1998.

ROMDENH-ROMLUC, K. **Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception**. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.

WEBBER, J. Freedom. *In*: LUFT, S.; OVERGAARD, S. (Ed.). **The Routledge Companion to Phenomenology**. New York: Routledge, 2012. p. 327-335.

Recebido: 19/12/2024

Aprovado: 15/05/2025

RESUMO

O presente trabalho, tendo como base o conceito de esclarecimento para Kant, desenvolve uma reflexão filosófica sobre a contribuição do exercício da razão para o sujeito libertar-se da menoridade e atingir, finalmente, a autonomia da razão. Além disso, através do modelo educacional kantiano, pretende-se apresentar um caminho para o homem chegar ao estágio máximo de sua existência: a humanização. Ao final, objetiva-se questionar se o exercício do esclarecimento seria suficiente para o sujeito escolher o próprio caminho.

Palavras-chave: Kant. Esclarecimento. Autonomia. Razão. Educação.

Enlightenment as a Kantian route to the autonomy of reason

ABSTRACT

This work, based on Kant's concept of enlightenment, develops a philosophical reflection on the contribution of the exercise of reason for the subject to free himself from minority and finally achieve the autonomy of reason. Furthermore, through the Kantian educational model, the aim is to present a path for man to reach the maximum stage of his existence: humanization. In the end, the aim is to question whether the exercise of enlightenment would be enough for the subject to choose their own path.

Keywords: Kant. Enlightenment. Autonomy. Reason. Education.

Sapere aude! Tem coragem de servir-te de teu próprio entendimento!

(Immanuel Kant)

Introdução

Este ensaio filosófico pretende apresentar o conceito de esclarecimento para Kant, a fim de expor a sua importância para o itinerário da autonomia da razão, auxiliando na superação das problemáticas presentes na educação brasileira. Objetiva-se também compreender os limites da razão na formação humana, tendo em vista que ela pode conduzir o itinerante à autodestruição.

O filósofo prussiano é considerado um dos grandes pensadores da Idade Moderna. Entre seus tantos legados, destaca-se a sua contribuição no âmbito educacional, pois foi responsável por relacionar a educação com a formação moral. Além disso, diversas questões foram abordadas por ele, entre as quais estão a autonomia da razão, a liberdade racional e a mediocridade do homem.

O esclarecimento possui um papel importante para a formação educacional na contemporaneidade, marcada pelo advento da tecnologia, juntamente com a inteligência artificial (IA), a polarização política e ideológica e a desigualdade social acompanhada da falta de informação por boa parte da população. Diante das problemáticas apresentadas, tendo já se passado trezentos anos do nascimento de Kant, como ele ainda pode contribuir com o homem na superação desses problemas? Urge situar o sujeito contemporâneo na realidade em que vive, pois somente assim será possível apresentar luzes do conceito kantiano na finalidade de iluminar os desafios.

O texto está dividido em três partes. Primeiramente, será exposta a influência do movimento iluminista para o surgimento do esclarecimento kantiano. O segundo ponto tratará do texto kantiano *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?*, abordando o esclarecimento e sua importância para conquistar a autonomia da razão do sujeito. Por fim, será apresentada a educação esclarecida como bússola orientadora na busca pela autonomia da razão.

O gérmen europeu do esclarecimento: o Iluminismo

Immanuel Kant nasceu no dia 24 de abril de 1724, em Königsberg, na antiga Prússia Ocidental¹. Segundo Dario e Reale (2017b, v. 2, p. 759), entre os anos 1755 e 1770, foi conferencista na universidade dessa mesma cidade e, posteriormente, até sua morte, no dia 12 de fevereiro de 1804, lecionou lógica e metafísica no mesmo local.

Nasceu em uma simples família de artesãos devota do protestantismo. Por isso, foi matriculado por seus pais no *Collegium Fridericianum*, que era dirigido pelo pastor pietista F. A. Schultz. Embora seja conhecido como liberal por questionar a influência dos pietistas na educação recebida, é possível notar a intervenção da educação recebida em suas obras. Dekens (2008, p. 88) afirma que a educação familiar e religiosa que Kant recebeu foi o principal fator que despertou o seu interesse em escrever suas obras morais. Exemplo disso é a máxima kantiana: “age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59).

O filósofo viveu no século XVIII, período em que vigorava o Iluminismo na Europa. Esse movimento cultural, filosófico e político surgiu com a finalidade de reformar a sociedade que havia herdado a tradição do período medieval. Ele tinha o racionalismo como base, pois afirmava que somente a razão possibilita o conhecimento. Assim, também Kant em sua filosofia enfatizou a importância do racionalismo e do empirismo para o homem poder chegar ao conhecimento. Desse modo, o sujeito já não mais haveria de viver preso sob a tutela de outrem; ao contrário, ele seria livre para questionar e conhecer.

A ideia de moralidade, apresentada pelo movimento iluminista, também influenciou significativamente Kant. Os iluministas afirmavam que a moral não poderia consistir em dogmatismo; por isso, as pessoas tinham o dever de questionar as leis ou dogmas apresentados pela Igreja ou pelo governo, a fim de dizer se eram lícitos ou não de serem seguidos pelo sujeito. Sendo assim, todas as escolhas tomadas pelos indivíduos deveriam ter o objetivo de garantir o bem comum. Assim, Kant

¹ “Hoje a cidade se chama Kaliningrado e pertence a um território sob a soberania russa” (Reale; Dario, 2017b, v. 2, p. 759).

elaborou um pensamento afirmando a importância da razão para a construção de uma boa moral e sociedade. Entretanto, afirma que, em alguns âmbitos, as pessoas deveriam obedecer na finalidade de assegurar a organização social.

Influenciado, então, pelas ideias do Iluminismo, o filósofo prussiano escreveu o texto *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?* para a revista *Berlinische Monatsschrift*, em 30 de setembro de 1784, respondendo à dúvida de um dos assinantes do periódico. Esse texto representou um grande marco para a filosofia, de tal modo que o conceito de esclarecimento se tornou sinônimo do movimento iluminista.

O esclarecimento (*Aufklärung*) corresponde à capacidade do sujeito de servir-se do próprio entendimento, enquanto a menoridade acontece quando o indivíduo, movido pela preguiça e covardia, prefere ser tutorado por outrem. Somente poderá alcançar o esclarecimento quando o sujeito ousar saber. Assim postula Kant (2022, p. 9) em sua célebre frase: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”. Portanto, o sujeito deve sempre buscar a autonomia, rompendo com os grilhões da escravidão que o impedem de expandir o conhecimento.

O esclarecimento kantiano e a autonomia do sujeito

Conforme narra a alegoria da caverna do livro *A República* de Platão (2001, p. 315), muitas vezes o itinerante é tomado pelo desejo de abandonar sua caverna da mediocridade na finalidade de caminhar ao encontro do sol, luz que inicialmente ofusca o homem, mas que aos poucos é responsável também por restabelecer a sua visão para a verdade. Do mesmo modo, o uso da razão tem a finalidade de iluminar o itinerário, a fim de que o sujeito enfrente a preguiça e a covardia, desprendendo-se dos grilhões da escravidão que o impediam de movimentar-se até finalmente alcançar a maioridade. Ao contrário, o conceito de menoridade é compreendido por Kant como a incapacidade do homem de se servir do próprio entendimento, necessitando da ajuda de tutores para direcioná-lo, semelhante aos que optam por ficar contemplando as sombras refletidas nas paredes pedregosas da caverna.

Kant (2022, p. 11) afirma, porém, que somente o esclarecimento não é suficiente no itinerário; é preciso que junto dele caminhe o direito à liberdade pois,

somente assim, ele será capaz de alcançar a maioridade. Quando o sujeito é forçado a obedecer a ordens sem ao menos poder questionar, já está sendo impossibilitado de alcançar o esclarecimento, pois não gozou da sua liberdade.

Além disso, ele afirma que, para se chegar à maioridade, é necessário que o sujeito faça o uso público e privado da razão (Kant, 2022, p. 11). O uso público da razão corresponde à liberdade do homem de expor todas as suas opiniões sobre os fatos em ambiente público, em vista do bem de todos, contribuindo para o progresso da sociedade. O uso privado da razão consiste na capacidade do sujeito de discordar do serviço imposto por seu patrão, mas, ainda assim, devendo cumprir a função do seu cargo.

Nos conceitos filosóficos kantianos, a autonomia e o esclarecimento estão estreitamente ligados. Assim afirma Zeni:

Kant define a autonomia em oposição à heteronomia, ou seja, quando agimos pensando ou motivados por fatores ou consequências externas e imediatas de nossos atos e seguimos certas determinações por mera inclinação ou interesse estamos sendo, para Kant, heterônomos. Por outro lado, quando decidimos seguir certas regras ou normas por vontade própria independente de fatores externos e imediatos estamos sendo autônomos (Zeni, 2010, p. 79).

Embora Kant tenha contribuído para a compreensão e divulgação do conceito de autonomia da razão, outros filósofos já haviam proposto e defendido esse conceito. O filósofo grego Aristóteles (384-382 a.C), discípulo de Platão, defendia que a autonomia deveria contribuir com a capacidade de realizar escolhas racionais e de agir conforme a própria vontade, sendo possível quando o homem alcançasse a virtude (Reale; Antiseri, 2017a, v. 1, p. 220). O filósofo francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em sua obra *Do contrato social*, aborda a importância dos direitos de autonomia e de liberdade que todos devem receber em uma comunidade política, a fim de garantir os direitos da sociedade (Reale; Antiseri, 2017b, v. 2, p. 671).

Mesmo Kant propondo a autonomia, ele afirma ser importante a presença de terceiros na organização da sociedade. Exemplo disso é quando ele cita a importância do ofício do monarca: “ele deve velar para que ninguém impeça a outro pela violência de trabalhar com todas suas forças para a definição e promoção de sua salvação” (Kant, 2022, p. 15). Sendo assim, a autonomia da razão proposta por Kant não pode

ir contra o direito da dignidade das pessoas. Logo, é evidente a contribuição do esclarecimento kantiano para a construção da autonomia do sujeito, possibilitando a construção de uma educação que ofereça instrumentos eficazes aos sujeitos para fazerem uso autônomo da razão.

A educação em Kant como bússola para a trilha autônoma da razão

A educação é compreendida pelo filósofo prussiano como uma tarefa árdua e necessária do ser humano. Desse modo, afirma Zeni (2010, p. 38): “Kant acredita que a educação é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens”. Porém, Kant entendia que somente a educação possibilita ao homem amadurecer e chegar até o objetivo final de sua vida, que é quando se compreende como participante da humanidade. Em outras palavras, a educação da razão deve ajudar o homem a se humanizar, tornando-se diferente de todos os outros seres vivos.

Destarte, a conquista pela humanização deverá conduzir à liberdade e à autonomia. Muito além de transmitir conhecimentos, a educação proposta por Kant visa ajudar o homem no desenvolvimento do pensamento crítico e autônomo da razão. Assim, a educação é compreendida como esclarecimento, a fim de que o sujeito, por meio do exercício do próprio entendimento, possa ser capaz de descobrir e discernir suas próprias escolhas. Entretanto, essa autonomia consiste em agir pelo uso da razão, respeitando o bem comum. Assim afirma Santos:

A filosofia moral, a filosofia política e a filosofia da história kantianas convergem para a educação, entendida num sentido amplo, ou seja, simultaneamente como educação do indivíduo e, segundo expressão de Lessing, como “educação do gênero humano”. Nisso, cumpria Kant, à sua maneira, o projecto da *Aufklärung*, profundamente marcado por um impulso pedagógico (Santos, 1994, p. 178).

Kant acredita que a formação educacional deve iniciar já na infância, formando a criança através da conscientização de sua humanidade e da importância da sua contribuição para a formação de um futuro melhor e digno. O modelo de educação proposto por Kant é dividido em dois estágios. Conforme afirma Zeni (2010, p. 40), a primeira educação proposta por Kant é a física, correspondendo a um conjunto de

ações que contribui para a formação do homem, entre as quais estão o cuidado com o corpo, a alimentação, o caráter moral e os aspectos culturais. Por essa educação, os pais são os principais responsáveis por ajudar as crianças no seu desenvolvimento.

O segundo e último estágio da educação, para Kant, está relacionado à educação moral, possibilitando que o sujeito exercite seu pensamento autonomamente (Zeni, 2010, p. 46). Esse processo visa possibilitar ao homem alcançar a autonomia, consistindo em formar sujeitos esclarecidos, assim como Kant propõe em seu texto. Desse modo, a educação kantiana objetiva preparar as crianças para que, ao alcançarem a fase adulta, possam ser capazes de agir moralmente por meio da autonomia.

Assim, através da educação, Kant (2022, p. 17) transmite a esperança de que todos os sujeitos podem alcançar a autonomia da razão e alcançar a maioridade, ainda que deva ser um itinerário constante e árduo. O *sapere aude* proposto por Kant deve ser uma ferramenta necessária e fundamental na aventura do conhecimento; somente através dessa ousadia do saber, o homem não se contentará com a mediocridade.

Inconclusões

Tudo o que aqui foi apresentado são questões feitas pela sociedade e pela filosofia. Afinal, o conceito de esclarecimento kantiano é carregado de significados e contribuições em diversos âmbitos. Porém, deve-se questionar os seus frutos e efeitos, conhecendo até onde ele, de fato, pode contribuir no processo de humanização e formação da sociedade.

No mito grego de Ícaro, há uma ilustração acerca dos perigos do orgulho e da soberba humana de querer tomar posse da verdade (Bulfinch, 2002, p. 191). Paralelamente, através desse mito, urge questionar se a razão não poderia também fazer o sujeito autocondenar-se ao orgulho e à prepotência, podendo resultar na condução da humanidade ao abismo. Diante dos constantes cenários de guerras entre países, grupos e pessoas, os seres humanos tornam-se capazes de criarem bombas atômicas e arsenais de guerras que em questão de segundos podem dizimar milhões de pessoas: seriam esses os frutos da autonomia da razão? Será que esses

resultados não seriam justamente a menoridade, tão combatida por Kant, que elimina os homens do seu direito à dignidade?

Os filósofos Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Adorno (1903-1969), professores da segunda geração da Escola de Frankfurt e vivenciadores da Segunda Guerra Mundial, através da obra *Dialética do esclarecimento*, criticam a racionalidade instrumental proposta por Kant e a tentativa do homem de querer dominar tudo. Argumentam ainda que o Iluminismo foi um dos responsáveis por influenciar o surgimento das guerras posteriores ao movimento (Reale; Antiseri, 2018, v. 3, p. 726).

Logo, diante do conceito de esclarecimento kantiano, é importante compreender sua contribuição no itinerário do homem que deseja abandonar sua menoridade. Urge, porém, questionar até que ponto o homem pode avançar através do exercício da razão, sem deixar de visar ao bem comum e, além disso, cumpre interrogar se ela bastaria para satisfazer os anseios humanos.

Referências

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Tradução de David Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento? e outros textos**. Tradução de Estevão Chaves de Rezende Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Vol. 1. Tradução de José Bortolini. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017a.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia**: Idade Moderna. Vol. 2. Tradução de José Bortolini. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017b.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia**: Idade Contemporânea. Vol. 3. Tradução de José Bortolini. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **A razão sensível**: estudos kantianos. Lisboa: Colibri, 1994.

ZENI, Alencar Buratto. **Educação e autonomia**: uma reflexão a partir da filosofia prática de Immanuel Kant. Orientador: Paulo César Nodari. 2010. 86f. Dissertação (Pós-graduação em Educação) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2010.

Recebido: 10/04/2025
Aprovado: 15/05/2025



Vinicius Carvalho da Silva*
Onofre Crossi Filho**
Gabriel Luiz Campos Dalpiaz***

RESUMO

A pesquisa atual tem como objetivo geral explorar a importância do realismo platônico na filosofia da matemática. A metodologia utilizada é a exploratória baseada em uma análise das obras de Platão (428/427-348/347 a.C.) e de Penrose (1931-), visto que os dois pensadores se baseiam na matemática como ente racional e organizador do universo. Ambos partem do princípio de que o kosmos possui uma natureza racional. No entanto, essa racionalidade fundamenta-se em entidades abstratas reais e independentes de nós, como a matemática. Para o filósofo antigo e o físico-matemático contemporâneo, a matemática é um ente ontológico real que exerce influência direta sobre o mundo físico. Os fenômenos físicos são, assim, expressões de um mundo superior que os ordena. Portanto, Platão e Penrose partem do pressuposto da existência de uma realidade objetiva, dando ênfase à matemática.

Palavras-chave: Realismo. Filosofia da Matemática. Platão. Penrose. Mundo Matemático Platônico.

Realism in the philosophy of mathematics: From Platonic metaphysics to Roger Penrose's theory of the three worlds

ABSTRACT

The current research has as its general objective to explore the importance of Platonic realism in the philosophy of mathematics. The methodology used is exploratory, based on an analysis of the works of Plato (428/427-348/347 BC) and Penrose (1931-), since both thinkers base themselves on mathematics as a rational entity and organizer of the universe. Both start from the principle that the cosmos has a rational nature. However, this rationality is based on real abstract entities that are independent of us, such as mathematics. For the ancient philosopher and the contemporary physicist- mathematician, mathematics is a real ontological entity that exerts a direct influence on the physical world. Physical phenomena are, therefore, expressions of a superior world that orders them. Therefore, Plato and Penrose start from the assumption of the existence of an objective reality, emphasizing mathematics.

Keywords: Realism. Philosophy of Mathematics. Plato. Penrose. Platonic Mathematical World.

* Doutor e mestre em Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-doc pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS-UERJ). Professor de Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH-UFMS), onde coordena o "Physikós - Estudos em História e Filosofia da Física e da Cosmologia". É professor permanente do Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências do Instituto de Física da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPEC-UFMS) e professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (PPGFIL-UFT). É professor orientador no Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências no Instituto de Física da Universidade de São Paulo (PIEC-USP). É membro do Grupo de Pesquisa "Estudos Sociais e Conceituais de Ciência, Tecnologia e Sociedade", do "TeHCo - Grupo de Teoria e História dos Conhecimentos" do Instituto de Física da USP e do "LLC - Grupo de Pesquisa Lógica, Linguagem e Ciência" da UFT. E-mail: vinicius_c_silva@ufms.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5454906122210216>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1061-2727>.

** Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências (PPGECI) vinculado ao Instituto de Física (INFI) na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: onofre.crossi@ufms.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1588305728078639>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-3075-4700>.

*** Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: gcamposdalpiaz@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8031311935888837>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-7908-1129>.

1 Introdução

O presente trabalho tem como objetivo geral explorar a importância da matemática nas teses metafísicas realistas de Platão (428/427-348/347 a.C.) e de Roger Penrose (1931-) e seu papel na tentativa de compreensão da natureza fundamental da realidade. A metodologia adotada é exploratória, com base bibliográfica, destacando-se obras fundamentais de Platão e de Penrose.

Platão foi um filósofo da Grécia Antiga, discípulo de Sócrates (470-399 a.C.) e mestre de Aristóteles (384-322 a.C.), tendo uma profunda influência sobre o pensamento ocidental, especialmente através do realismo platônico aplicado a diversas áreas do conhecimento. Roger Penrose, por sua vez, é um físico-matemático e filósofo, vencedor do Prêmio Nobel de Física de 2020 por sua descoberta de que a formação dos buracos negros é uma previsão robusta da Teoria da Relatividade Geral. Penrose se dedica a resolver problemas ontológicos da física por meio da matemática, como a questão da gravitação quântica.

O trabalho possui três objetivos específicos: I) apresentar o realismo em Platão e Penrose, evidenciando que a verdade não é construída pela mente humana, mas descoberta, além do realismo platônico ser fundamental para o desenvolvimento da epistemologia de Penrose. II) Abordar a importância da matemática em ambas as correntes filosóficas. Enquanto Platão afirma que a matemática é a principal via para acessar as ideias imutáveis, Penrose atribui à matemática o entendimento da racionalidade e da organização do mundo físico. III) Analisar onde essa verdade se encontra. Para Platão, há dois universos: o sensível e o inteligível; o inteligível, que contém as ideias, está livre das imperfeições do mundo fenomênico sensível. Já para Penrose, existem três mundos: o físico, o mental e o matemático platônico, que se influenciam mutuamente.

2 O realismo filosófico

2.1 Platão e a matemática

Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω
Não entre aqui quem não for geômetra!
(Frontão da Academia de Platão)¹

Para Platão, a matemática e a filosofia sempre estiveram próximas. Para adentrar em sua academia, o estudante deveria conhecer a arte da geometria, que é uma área da matemática². Em *A República*, Sócrates enfatiza o ensino da geometria para que o praticante reconheça que a verdade está além do universo mutável, mas que a verdade é imóvel, e seu reconhecimento só é possível por meio da abstração pura, ou seja, da razão.

- É fácil concordar com isso – observou; – a geometria é, com efeito, o conhecimento do que existe sempre.
- Em consequência, meu nobre amigo, ela atrai a alma para a verdade e desenvolve nela este espírito filosófico que eleva para as coisas de cima os olhares que inclinamos erradamente para as coisas daqui debaixo (Platão, 2018, p. 282).

No pensamento de Platão, a matemática ganha destaque como expressão da razão. Ela se destaca por seu espírito independente, onde seus axiomas se desdobram em estruturas próprias, revelando novas verdades.

- E percebo agora, após ter falado da ciência dos números, quão bela e útil ela é, sob muitos aspectos, para o nosso designio, contanto que a estudem para conhecer e não para traficar.
- O que admiras tanto nela?
- Este poder, que acabo de mencionar, e imprimir à alma um vigoroso impulso em direção à região superior e de obrigá-la a raciocinar sobre os números em si próprios, jamais tolerando que se introduzam em seus raciocínios números visíveis e palpáveis (Platão, 2018, p. 279-280).

¹ Conforme Cornelli (2007, p. 420): “*Ageometrêtos mêdeis eisito*. A referência é datada posteriormente, nos escritos de João Filopono e de Olympiodoro, neoplatônicos, que viveram no século VI d. C.; e por João Tzetzes, autor bizantino do século XII”.

² “A esses temas [*operações com números, geometria, estereometria, astronomia matemática e harmonia*], Sócrates chama *mathemata*, termo geral para coisas a ser aprendidas. Por causa da influência da *República*, a palavra veio a ser aplicada a esses assuntos de maneira específica, e assim *mathemata* se tornou um termo técnico que se costuma traduzir por ‘matemática’” (Mueller, 2013, p. 202).

Essa relação do realismo atrelado à matemática (e à geometria) está presente em estudos recentes, como no caso do lógico Newton da Costa (1929-2024). Para o filósofo brasileiro, a matemática só pode ser demonstrada por signos (pela linguagem) porque há uma “natureza” para ela existir.

O matemático, ao fazer matemática, possui seguramente uma intuição [...] de certa ordem existente entre os objetos estudados. Os produtos da intuição são codificados por definições ou sistemas de axiomas. Em geral se tem a sensação de que se descobre algo; mas, ainda quando se pensa que se criou arbitrariamente algum objeto, digamos por meio de um sistema de axiomas, tal objeto possui determinada estrutura, a qual não se pode modificar à vontade. Daí, **ser razoável admitir-se algo existente por trás dos axiomas, isto é, da elaboração linguística** (Costa, 2008, p. 214, grifo nosso).

Newton da Costa vai além quando pontua o acesso a essas entidades abstratas. Para ele, os matemáticos recorrem à intuição, seja ela material ou formal. Sendo a formal uma entidade puramente racional, como calcular os ângulos de um triângulo. Para isso não é necessário tê-lo diante de si para saber que a soma dos triângulos sempre é 180°. Enquanto isso, a intuição material recorre à utilização de símbolos para exemplificar essas entidades numéricas, como somar o número de maçãs sobre uma mesa ou contar quantos carros no estacionamento do mercado há, etc.

Mas, se os argumentos anteriores forem convincentes e há entidades abstratas em matemática (e em lógica), surge o problema epistemológico crucial: como as conhecemos? [...] No momento, devemos novamente tratar da intuição em lógica e em matemática, pois se há conhecimento de entidades abstratas, ele só se pode efetuar com auxílio de alguma classe de intuição; ou, pelo menos, parece que a intuição tem de estar presente para nos pôr em contato com essas entidades. Se não, como as poderíamos ver, como as conheceríamos? Evidentemente, aqui não se tem intuição sensível ou intuição mística. Tem-se, isto sim, intuição pura, intelectual ou racional. Como é sabido, os filósofos distinguem dois tipos de intuição racional (ou intelectual): a material e a formal. A primeira nos poria diretamente em contato com as entidades intuídas, enquanto a segunda apenas nos permite intuir relações (e propriedades) (Costa, 2008, p. 215).

Sobre as intuições material e formal, o filósofo brasileiro utiliza o exemplo de predicar um conjunto vazio ($\emptyset$). Por ser algo que foge da intuição material, recai à intuição intelectual formal e afirma que essa natureza abstrata advém de uma ação

axiomática. “Por exemplo, na teoria ZF³ tem-se intuição do modelo subjacente da hierarquia de conjuntos –, mas a intuição é formal: intui-se a estrutura, mas não conteúdo, a matéria-prima da hierarquia conjuntista” (Costa, 2008, p. 216).

Para Newton da Costa há inúmeros sistemas lógicos, números e conjuntos que são reais e independentes de nós. Para isso, o filósofo lógico brasileiro emprega a relação de um *platonismo multivalente*, que foge da regra tradicional do platonismo. Para ele, os sistemas existentes podem ser escolhidos de acordo com o contexto existente.

Assim, desde que há infinitos sistemas lógicos possíveis e apenas alguns dentre eles têm aplicação nos contextos racionais, e como a todos eles, existe certo tipo de realidade subjacente, a conclusão que se impõe é a de que o realismo apropriado às ciências dedutivas é o platonismo. Trata-se, claramente, de platonismo diferente do das tendências tradicionais. Pode haver Formas ou Ideias das quais não participa nenhum objeto real. Trata-se, portanto, de platonismo que se pode designar de *platonismo multivalente*, embora esta expressão soe algo estranha. Do prisma da filosofia positiva, pouco se pode dizer mais dessa categoria de platonismo; acrescentaremos, tão-somente, que ele decorre da situação presente das disciplinas formais (Costa, 2008, p. 217-218).

O filósofo Julius Moravcsik (1931-2009) compartilha de um pensamento similar sobre o realismo quando assinala que a ciência permanece em busca de coisas que existem independente de nós, e nisso está incluso as próprias coisas abstratas, como a matemática. Só há a busca científica para dizer sobre *o que é*, pois há algo externo a mente humana. Para isso, utiliza o conceito de preexistência.

Encontramos muitas evidências em diálogos como o *Mênon* e a *República* para interpretar que Platão defendia a tese da preexistência. Tanto a teoria da reminiscência para o conhecimento como a abordagem da *techné* em termos dos objetos exigem isso. Para que o entendimento e a ciência genuína sejam possíveis, deve existir um domínio de objetos que tenham propriedades especiais e sejam independentes da mente humana. Isso, porém não é suficiente. Numa concepção realista, árvores, montanhas e sons também existem independentemente da mente. Filósofos como G. E. Moore teriam dito que os sons da floresta existem mesmo que não haja ninguém para ouvi-los. Da mesma forma, a matemática existe mesmo que ninguém a conheça. Além disso, um verdadeiro platônico acredita que a matemática existe independentemente de ser instanciada num mundo de espaço e tempo. Como vimos, esta certamente é a visão de Platão (Moravcsik, 2006, p. 281).

³ O conjunto de Zermelo-Fraenkel (ZF) foi apresentado no começo do século XX para superar o problema ingênuo das teorias dos conjuntos.

Moravcsik vai além na teoria da preexistência quando postula sobre uma questão básica de geometria. Para ele um triângulo de 180 graus perfeito é advindo apenas de uma abstração, pois na realidade um triângulo representado na geometria euclidiana terá “imperfeições”, visto que haverá espessura nas linhas, as suas arestas não serão totalmente retas e outros entraves presentes do universo fenomênico. Porém, sabe-se da existência desse triângulo, mesmo que de fato ele não exista na realidade sensível.

Uma maneira de combinar as exigências de abstração e de generalidade nos objetos é interpretar que as verdades geométricas e matemáticas se referem a propriedades não diretamente representadas pelos sentidos. A verdade de que os ângulos de um triângulo somam 180 graus refere-se a relações entre propriedades abstratas. Sua manifestação não-qualificada teria de ser uma figura limitada por linhas sem largura. Não há linhas assim na experiência sensível. Desse modo, a aplicação dessa verdade a particularidades no espaço e no tempo sempre envolve alguma qualificação. O mesmo pode ser dito de verdades matemáticas. Assim, a proposição de que dois é um número par é interpretada como uma ligação da propriedade cujas instâncias são todas dobradas com a propriedade de ser divisível por dois. Não há nada no espaço e tempo que seja simplesmente dois. Ao mesmo tempo, podemos usar essa verdade para encontrar o sentido de afirmações sobre conjunto de coisas conhecidas por meio dos sentidos. Podemos pegar instâncias de dois, adequadamente qualificadas, como duas vacas, dois aniversários, dois poentes etc., e aplicar os princípios de aritmética, adequadamente modificados, a essas pluralidades (Moravcsik, 2006, p. 282-283).

Outro físico, matemático e filósofo que teve influência do realismo foi o francês Jules Henri Poincaré (1854-1912). Este afirma que há leis reguladoras do mundo natural que são expressas por uma ordem matemática inerente ao espírito (ou à mente) racional. Há, segundo Poincaré (1995, p. 9), uma harmonia universal entre a inteligência humana e as leis naturais, ou ainda, uma realidade objetiva que é expressada por leis matemáticas.

Essa harmonia que a inteligência humana crê descobrir na natureza existirá fora dessa inteligência? Não, sem dúvida é impossível uma realidade completamente independente do espírito [ou mente] que a concebe, vê ou sente. Um mundo assim tão exterior, se acaso existisse, ser-nos-ia para sempre inacessível. Mas o que chamamos de realidade objetiva é, em última análise, o que é comum a muitos seres pensantes, e poderia ser comum a todos; essa parte comum [...] só pode ser a harmonia expressa por leis matemáticas. É, portanto, essa harmonia a única realidade objetiva, a única verdade que podemos atingir; e se acrescento que a harmonia universal do mundo é a *fonte de toda beleza*, será possível compreender o valor que

devemos atribuir aos lentos e penosos progressos que nos fazem, pouco a pouco, conhecê-la melhor (Poincaré, 1995, p. 9, colchetes e itálicos nossos).

Para Poincaré, a harmonia entre leis matemáticas racionais e as leis que governam as regularidades do mundo natural é a própria objetivação da matemática na natureza. Segundo Crossi Filho (2020, p. 192) “A partir dessa perspectiva [poincareana], a verdade matemática pode ser entendida como real, e o conhecimento matemático torna-se, então, o veículo dessa verdade e da realidade objetiva”. Tal realismo matemático poincareano, cuja harmonia universal manifesta a estrutura que ordena os fenômenos no mundo, guarda, ainda, certa similaridade com o realismo platônico, pois, segundo Silva (2019, p. 69, colchetes nossos), “não é em nome da utilidade que o cientista [Poincaré] pesquisa a natureza, mas da beleza”, enfatizando o belo enquanto finalidade.

Poincaré encontra na matemática a exatidão e a verdade necessárias à compreensão das leis físicas. Entretanto, a exatidão matemática é inalcançável no mundo natural, na qual a precisão (acurácia) é a referência enquanto meta a ser aperfeiçoada.

Diante disso, o realismo e sua relação com matemática está presente na filosofia da metrologia⁴, que busca conceituar as unidades de medida em sua forma mais pura. Por exemplo, o que seria um quilograma exato? Qual a sua existência empírica? Para que um quilograma perfeito exista, seria necessário que todas as casas decimais após o valor inicial fossem zero, o que não ocorre no mundo sensível. Na prática, as balanças mais precisas sempre reportam pequenas variações, desviando-se da exatidão. Ainda assim, esse quilograma ideal existe como um conceito, uma entidade perfeita, similar ao triângulo ideal na geometria. Sobre isso, Barker (1969) afirma que nunca vemos pontos e linhas retas. O que observamos são manchas ou linhas com espessura, o que reforça que “o conhecimento geométrico deve ser a priori, não empírico, se o argumento é correto” (p. 41). Esse tema remete à *Alegoria da Caverna* de Platão, na qual os homens enxergam apenas sombras das coisas reais, em vez de apreenderem as entidades em sua forma mais pura.

⁴ Para saber mais sobre a relação de metrologia e filosofia, ver Vaz (2017).

2.2 A influência do realismo de Platão nas ciências da natureza

O realista admite a possibilidade do conhecimento objetivo do mundo físico e, neste sentido, da sua inteligibilidade (Gómez, 1979, p. 74)

Em Platão encontramos uma metafísica que postula a existência de uma realidade objetiva, eterna e imutável, enquanto fundamento inteligível para o mundo físico sensível, também chamado de mundo material. Esse realismo em relação às Formas Eternas Universais (*Eidos/Ideias*) está na base do tipo de realismo matemático advogado por Penrose: há um mundo platônico das formas matemáticas, onde reside a verdade, caracterizada pela sua natureza matemática. Dito de outra forma, as verdades matemáticas não são constructos mentais, produtos do engenho humano. Elas possuem uma realidade objetiva atemporal e inespacial, na qual ontologicamente as bases inteligíveis das relações físicas espaço-temporais “estruturam”, “organizam” ou “ordenam” o mundo material.

A importância do realismo platônico nas ciências da natureza remonta à Filosofia Natural de Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, e, portanto, à formação da chamada “ciência moderna”, fruto do renascimento da metafísica pitagórico-platônica e seu projeto de matematização da física e geometrização da natureza.

No século XX, com o nascimento da física moderna – mecânica quântica, relatividade e cosmologia – reforçou-se a ideia de que a natureza fundamental da realidade é matematicamente estruturada, ou, ao menos, de que a matemática é a melhor linguagem para expressar as relações físicas mais fundamentais e descrever as entidades e estruturas mais básicas. Matemáticos e físicos procuravam entender a lei organizadora do todo, reconhecendo os limites do campo observacional em lidar com a natureza quântica e suas leis, ainda desconhecidas. Entretanto, a interpretação ontológica, em compreender “o que são as coisas”, revela a necessidade de considerar entidades “não-observáveis”.

Esta necessidade fez com que o realismo e sua pluralidade⁵ tivessem forças para estarem presentes como epistemologias nas ciências da natureza. Um exemplo

⁵ Reforça-se que o realismo, enquanto epistemologia, é muito plural, não há um realismo, mas há realismos. “O fato de haver disponível à nossas mãos mais de 30 variações da tese realista já é mais do que suficiente para frisarmos o quão plural é essa doutrina metafísica e o quanto é necessário ao

é a *Teoria da Relatividade* realizada pelo físico-filósofo Albert Einstein (1879-1955) que desafiou o empirismo forte quando propôs a dedução teórica e a matemática como métodos iniciais ao desenvolvimento de sua teoria que buscava a equivalência entre massa e energia e a curvatura do espaço-tempo. Posteriormente, foi comprovado empiricamente por meio do eclipse solar em Sobral (CE), no ano de 1919, que determinadas previsões da teoria estavam corretas. Entretanto, o ponto crucial foi superar a base epistemológica predominante da época, que orientava as investigações iniciais nas ciências da natureza.

Conforme Silva, se o empirismo fosse o único meio de se buscar a verdade, teorias físicas como as de Albert Einstein não teriam sido realizadas.

Tal discussão está no centro do chamado “Debate de Munich”, conhecido como “A batalha pela alma da ciência”, que teve lugar em 2014, envolvendo físicos, cosmólogos e filósofos da ciência. De um lado, aqueles como Richard Dawid defenderam que em casos limites, a ciência, para avançar, não pode tomar a confirmação empírica como um dogma, uma necessidade inviolável. Se não fosse a teoria pura, sem contato com o mundo da experiência, postulando entidades inobserváveis, Einstein não teria ousado compor uma nova concepção do universo, diversos modelos cosmológicos, quiçá o do próprio Big Bang, não poderiam existir, assim como os teóricos de cordas não avançariam em suas tentativas de unificação da física (Silva, 2021, p. 294).

O realismo platônico reaparece nesse contexto após a Teoria da Relatividade ganhar força, juntamente com as teorias quânticas. Um novo *universo* aparecia e necessitava ser investigado. Diante dos problemas quânticos e da afirmação de que há uma lei organizadora que racionaliza o todo, sendo esta a natureza fundamental, físicos-filósofos viram em Platão uma possibilidade de entendimento do universo. A influência do realismo platônico aparece, segundo Spencer, nos físicos como Einstein, Schrödinger (1887-1961) e Planck (1858-1947), que eram tidos como realistas abstratos, sendo uma categoria mais ampla, que abrange o platonismo matemático (2007, p. 32).

O realismo platônico afirma que todos os objetos do universo sensível são apenas cópias do universo inteligível.⁶ Sendo este último universo o que possui as

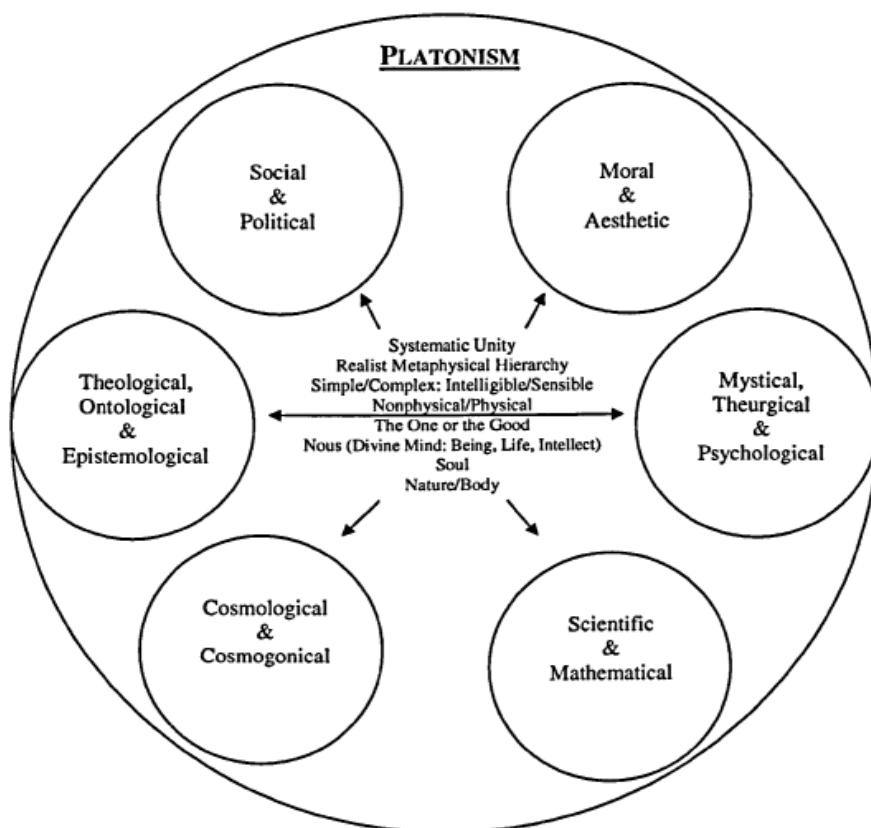
menos colocar o problema da possibilidade de um núcleo comum a toda essa multiplicidade de formas” (Silva; Videira, 2022, p. 245).

⁶ Mais à frente, no tópico 2 deste trabalho, serão abordados os universos de Platão.

formas perfeitas da ideia de bem, de justiça, do belo etc., assim como as ideias e formas matemáticas. Platão parte do pressuposto de que a matemática desempenha um papel fundamental na estruturação e harmonia do universo, possuindo um teor além do prático, mas uma chave para evidenciar a sua importância para o entendimento da natureza filosófica do universo.

Para Lopes “Em Platão, como em Pitágoras, encontramos, então, as origens da concepção segundo a qual a matemática descreve o mundo, uma concepção que será incorporada na física com Galileu” (1991, p. 100). Nos físicos contemporâneos, como Roger Penrose, observa-se não apenas uma adesão ao pressuposto filosófico do realismo platônico, mas também o uso da matemática como instrumento prático e fundamental para o desenvolvimento de teorias como a gravitação quântica. Porém, é necessário enfatizar que o realismo de Platão é um projeto filosófico sistemático que procura abarcar a totalidade.

Figura 1: Diagrama dos vários espectros do platonismo



Fonte: (Spencer, 2007, p. 29).

Enquanto Penrose não avança nas discussões sobre o belo, a moral e o *ethos*, como Platão fez, ele atribui contornos platônicos apenas à matemática. Assim, o realismo de Penrose reflete o realismo platônico exclusivamente na matemática – é o chamado realismo matemático, ou platonismo, em Filosofia da Matemática.

2.3 O realismo em Penrose

[Penrose] considera que existe uma realidade aí fora e que ela é suscetível de ser conhecida (Gonzales, 2020, p. 213).

O realismo de Penrose é a crença de que a realidade, em seu nível fundamental, é matemática, isto é, que a realidade de verdades matemáticas é objetiva, posto que existam independente de nós. Para Gardner, Penrose enfatiza a existência de um universo não-material permeado pela ideia matemática, que se organiza de forma eterna e independente.

Penrose também tem a coragem de afirmar, ao contrário de uma crescente negativa expressa por um pequeno grupo de físicos, a existência de um realismo absoluto. Não apenas o universo “existe”, mas a verdade matemática também tem uma misteriosa existência eterna e independente (Gardner, 2023, p. 20).

O filósofo aponta que o mundo matemático estrutura o mundo material (físico), e que este não pode existir sem aquele, embora o mundo matemático possa existir independentemente do mundo físico. Uma conclusão para esse argumento é que o mundo físico depende da racionalidade do mundo matemático, visto que o comportamento de todas as formas presentes neste mundo sensível é expresso por leis determinadas por um mundo superior, no caso, o mundo matemático.

Conforme Penrose “[...] todo o mundo físico é retratado como sendo governado de acordo com leis matemáticas. [...] Nesta visão, tudo no universo físico é de fato governado em detalhes completamente precisos por princípios matemáticos [...]” (2006, p. 68, tradução nossa)⁷.

⁷ No original: “[...] todo el mundo físico se representa gobernado de acuerdo con leyes matemáticas [...] Desde este punto de vista, todo lo que hay en el universo físico está realmente gobernado en todos sus detalles por principios matemáticos [...]”.

A realidade externa é matematicamente ordenada, cabendo-nos “descobrir”, e não “inventar” ou “criar”, sua ordem subjacente. Porém, nos aproximamos dela por meio dos juízos que fazemos sobre as coisas que nos cercam. Portanto, aquilo que conhecemos passa pelo crivo do ser humano.

Nosso autor considera que existe uma realidade aí fora e que ela é suscetível de ser conhecida. A forma de conhecer essa realidade seria através de juízos. Mas entendamos isso corretamente. Quando Penrose fala de “juízos”, ele não se refere a qualquer tipo de “criação”, mas sim de avaliar, até que ponto, se o que nos é apresentado corresponde à realidade. É dizer, que a última palavra dependeria sempre dessa realidade em si e em nenhum dos casos de tais juízos (González, 2020, p. 213, tradução nossa)⁸.

O realismo de Penrose se expressa claramente ao considerar a matemática tanto em uma dimensão epistemológica quanto em sentido ontológico. Para ele, a matemática é essencial para descobrir a verdade fundamental da *physis* e serve como o fundamento em que tudo se organiza, é o *logos* do todo. Portanto, a necessidade da formulação de sua epistemologia e o anseio pelo estudo do campo matemático se deu pela preocupação em entender a composição do espaço-tempo no contexto da teoria da gravitação quântica.

Como podemos obter um entendimento mais profundo da origem da segunda lei? Parece que somos forçados a um impasse. Precisamos entender a razão de as *singularidades espaçotemporais* terem a estrutura que parecem ter; mas as singularidades espaçotemporais são as regiões nas quais o nosso entendimento da física alcança o seu limite. [...] O comportamento singular do colapso eletromagnético dos átomos foi impedido pela teoria *quântica*; e, da mesma forma, deveria ser a teoria quântica que nos dá uma teoria finita no lugar das singularidades espaçotemporais clássicas “infinitas” que surgem no colapso gravitacional das estrelas. Porém, não pode ser uma teoria quântica ordinária. Deve ser uma teoria quântica da própria estrutura do espaço e do tempo. Essa teoria, se existir, seria conhecida como “*gravitação quântica*” (Penrose, 2023, p. 459, grifo do autor).

No caso, a gravitação quântica procura superar o impasse que ocorre entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica, visto que tais áreas possuem

⁸ No original: “Nuestro autor considera que existe una realidad ahí fuera y que es susceptible de ser conocida. El modo de conocer dicha realidad sería a través de juicios. Pero entendamos esto correctamente. Cuando Penrose habla de ‘juicios’ no se refiere a ningún tipo de «creación», sino de valorar hasta qué punto lo que se nos presenta se corresponde con la realidad. Es decir, que la última palabra siempre dependería de esa realidad en sí y en ninguno de los casos de tales juicios”.

especificidades físicas aplicadas a objetos de análise diferentes e incompatíveis entre si (até o momento). Como consequência, supostas leis (ou explicações teóricas) aplicáveis aos fenômenos da relatividade não se aplicam à mecânica quântica e vice-versa.

Uma das possibilidades para revolver esse problema é a teoria das cordas, criada por Theodor Kaluza (1885-1954) nos anos de 1910. Kaluza procurou trazer respostas mais elaboradas à física, pois a Teoria da relatividade geral não consegue explicar tudo que envolve buracos negros e o *big bang*, enquanto a física quântica não traz elementos necessários para entender a gravidade (Abdalla, 2005).

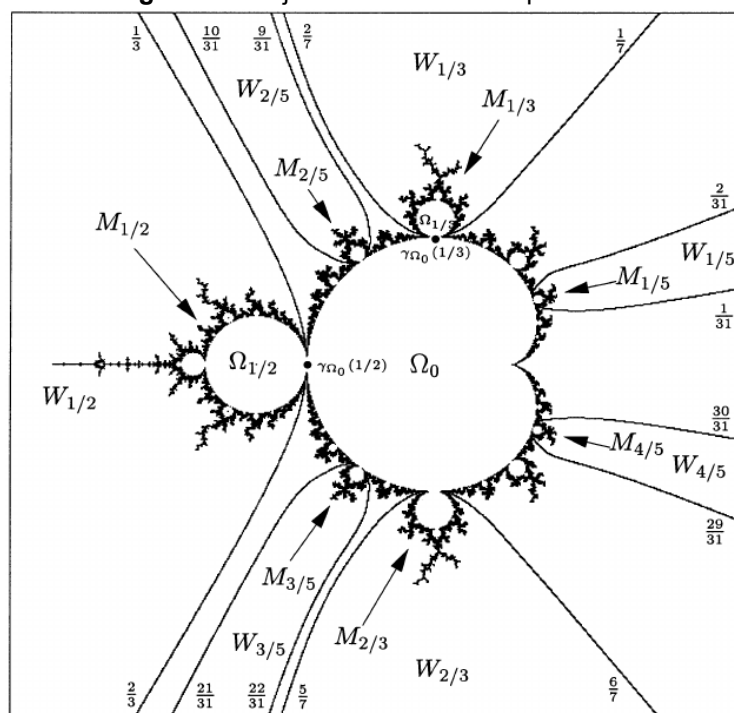
Esse impasse persiste até os dias atuais. Como não há nenhuma teoria da gravidade que unifique reatividade e mecânica quântica, Penrose pretende unificá-las, propondo uma teoria de gravitação quântica. Assim, ele parte de uma metafísica platônica ao propor a existência de objetos matemáticos simultaneamente abstratos e reais, cuja realidade objetiva independe da mente humana. O físico-matemático contemporâneo crê e defende que há uma racionalidade implícita na organização do todo.

2.4 Penrose e a matemática

É como se o pensamento humano, em vez disso, fosse conduzido a alguma verdade exterior – uma verdade que tem uma realidade própria e que então é revelada somente de forma parcial para qualquer um de nós (Penrose, 2023, p. 151-152).

Como já mencionamos, Penrose é um matemático e o seu realismo enfatiza a existência de três mundos concomitantemente diferentes, porém interligados. A matemática para Penrose é o processo de explicação profunda da realidade do mundo físico. E por que o mundo físico pode ser explicado com “assombrosa eficácia” pela matemática? Porque ele “emerge” de um mundo matemático objetivamente real. Para fortalecer a relação do realismo com a matemática, Penrose utiliza o conjunto de Mandelbrot como existente apenas no mundo matemático platônico, mas que não existe no mundo empírico.

Figura 2: Conjunto de Mandelbrot parametrizado



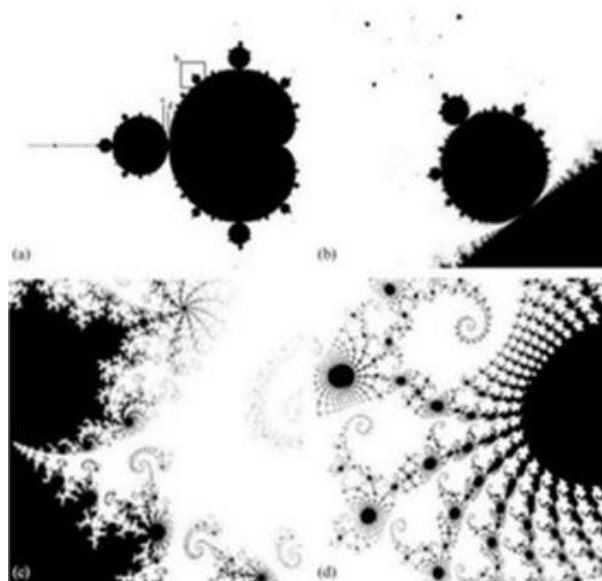
Fonte: (Branner; Fagella, 2001, p. 101)⁹.

Há uma característica própria do conjunto de Mandelbrot: independentemente da amplitude de sua imagem, ele sempre terá a mesma forma geométrica, mesmo que sua dimensão seja reduzida *ad infinitum*. Isso só é possível devido à aplicação de conceitos matemáticos em fractais¹⁰.

⁹ *Extensions of homeomorphisms between limbs of the Mandelbrot set* (Branner, Fagella, 2001, p. 101).

¹⁰ Fractais são “[...] ‘objetos’ geométricos com estruturas autos similares em infinitas escalas, isto é, existem cópias exatas ou aproximadas do objeto inteiro em pedaços de tamanhos tão pequenos quanto se queira. O termo fractal foi cunhado por Benoît Mandelbrot na década de 1970, quando os recursos computacionais permitiram enxergar a riqueza e a beleza dessas figuras, para além dos exemplos e descobertas do início do século XX, feitas por Helge von Koch, Gaston Julia, Pierre Fatou e outros. À parte sua importância na matemática, os fractais servem como ferramenta na imitação de cenários naturais e plantas” (USP, c2024).

Figura 3: “Sobre o conjunto de Mandelbrot com ampliações da imagem em (b), (c) e (d)”



Fonte: (Penrose, 2006, p. 64).

Para Domingos, o conjunto de Mandelbrot, “[...] é formado pelos pontos do plano complexo, em que $z_{n+1}=z_n^2+c$ converge quando o número de interações cresce infinitamente com $Z_0=0$ ” (2013, p. 52). Conforme Penrose,

O conjunto de Mandelbrot não é uma invenção da mente humana: é uma descoberta. Assim como o monte Everest, o conjunto de Mandelbrot simplesmente *existe*! Da mesma forma, o próprio sistema de números complexos tem uma realidade profunda e eterna que vai além da construção mental de qualquer matemático em particular (Penrose, 2023, p. 153).

O conjunto de Mandelbrot, por mais que não exista de forma empírica, possui uma racionalidade matemática que pode ser prevista no comportamento e na estrutura da natureza em formas fractais, como em flocos de neve, nervuras de árvore, espirais das galáxias, etc. Essa organização existe de maneira racional e objetiva, como o próprio conjunto de Mandelbrot.

Os objetos do mundo da matemática são um tema caro à filosofia. Pois possuem uma natureza de conceitos abstratos, sendo utilizados (também) como linguagem para transcrever os fenômenos do mundo físico. Alguns cientistas, pesquisadores e filósofos podem partir do princípio que os objetos matemáticos são apenas convenções e criações da mente humana. Contudo, há pensadores, e nesse

caso o próprio Penrose, que dissertam sobre uma verdade matemática que se revela além de nós e que não é inventada, mas descoberta.

O quão “reais” são os objetos do mundo matemáticos? De um ponto de vista parece que não deve existir nada de real sobre eles. Objetos matemáticos são só conceitos; são idealizações mentais que os matemáticos fazem geralmente motivados pela aparência e aparente ordem dos aspectos do mundo ao nosso redor, mas idealizações mentais de qualquer forma. Podem ser qualquer coisa além de meras construções arbitrárias da mente humana? **Ao mesmo tempo geralmente parece que existe alguma realidade profunda subjacente a esses conceitos matemáticos, indo muito além das deliberações mentais de qualquer matemático em particular. É como se o pensamento humano, em vez disso, fosse conduzido a alguma verdade exterior – uma verdade que tem uma realidade própria e que então é revelada somente de forma parcial para qualquer um de nós** (Penrose, 2023, p. 151-152, negritos nossos).

Partindo-se dessa discussão se a matemática é inventada ou descoberta, assumindo-se que ela é inventada, deve-se perguntar se a sua utilização é apenas uma forma abstrata de “criar” verdades. No entanto, se ela é descoberta, reconhece-se que a verdade existe, e o pesquisador retira o manto que lhe obscurece pela ignorância. Penrose possui um posicionamento mais firme em relação à matemática ser “descoberta”.

A matemática é inventada ou descoberta? Quando os matemáticos encontram seus resultados, eles apenas realizam elaboradas construções mentais que não têm existência factual, mas cujo poder e elegância é suficiente para enganar seus próprios inventores ao acreditarem que essas meras construções mentais são “reais”? Ou estão os matemáticos realmente a descobrir verdades que, de facto, já “existem” – verdades cuja existência é independente da atividade dos matemáticos? Eu penso que, por ora, deve estar bastante evidente para o leitor que pertenço ao campo daqueles que acreditam no segundo caso, em vez do primeiro, pelo menos com relação a essas estruturas, como números complexos e o conjunto de Mandelbrot (Penrose, 2023, p. 154).

Contudo, uma das questões levantadas é se os objetos do mundo matemático platônico existem de fato ou se apenas a verdade matemática absoluta existe enquanto conceito que os abarca. Partindo dessa problemática, pode-se discutir a natureza da matemática e se esta deve ser entendida como uma descoberta de realidades preexistentes ou como uma construção do pensamento humano.

A discussão pode distanciar ambos os pressupostos quando afirma que os objetos do mundo matemático platônico são reais, acessados apenas pelo intelecto, em que está além de uma experiência física direta, mas uma experiência mental, como o próprio conjunto de Mandelbrot. Porém, se partir do segundo argumento, recaímos na hipótese de que a matemática talvez exista apenas na forma de linguagem para descrever as leis da realidade.

Mas, para Penrose, ambas afirmações não são divergentes, são da mesma natureza. Pois, para o pensador contemporâneo, se algo é uma verdade matemática, existe de fato, independente da consciência humana tê-la acessado ou não.

Por exemplo, poderíamos argumentar sob a égide do “platonismo” se objetos do pensamento matemático têm algum tipo de “existência” real, ou se é somente o conceito de “verdade” matemática que é absoluto. Decidi não destacar essas distinções aqui. Para mim, o caráter absoluto da verdade matemática e a existência platônica dos conceitos matemáticos são essencialmente a mesma coisa. A “existência” que devemos atribuir ao conjunto de Mandelbrot, por exemplo, é uma característica da sua natureza “absoluta” (Penrose, 2023, p. 175).

Penrose aproxima-se da visão platônica quando postula que o caráter matemático é verdadeiro. Ele aponta que a matemática não é simplesmente uma invenção humana, mas, se aproximando da visão platônica, postula que os objetos matemáticos possuem uma realidade própria. O conjunto de Mandelbrot, como já comentado anteriormente, possui uma natureza absoluta, sendo descrita por meio da matemática. Essa perspectiva, dá um caráter transcendental à matemática, sustentando a existência do mundo platônico, que é o fundamento do todo, para Penrose.

Como a matemática é uma área muito presente em Penrose, assim como em Platão, deve-se apontar o que alguns pesquisadores dissertam sobre a natureza da matemática. Evidenciando a filosofia da matemática, abrem-se portas às correntes do construtivismo, do formalismo e do realismo. Sobre o formalismo, Mondini (2020, p. 6) disserta que,

O objetivo principal do formalismo é provar que as ideias matemáticas são isentas de contradições. Caso os formalistas alcançassem seu objetivo, a Matemática se tornaria livre de paradoxos e contradições e, quando ela

pudesse ser reescrita com demonstrações rigorosas em um sistema formal, se estabeleceria como verdade.

Penrose não concorda com o formalismo, pois este atribui à matemática uma construção dependente das definições e convenções humanas. Para ele, os sistemas formais utilizados pela matemática possuem um caráter provisório, e não eterno. Penrose critica a visão formalista segundo a qual a verdade matemática é construída com base nos axiomas, argumentando que, ao contrário, a matemática tem uma existência objetiva e independente de convenções e criações humanas (Penrose, 2023, p. 174).

Com relação ao intuicionismo, os matemáticos adeptos dessa corrente filosófica só consideram algo verdadeiro se puderem comprová-lo explicitamente. Portanto, não é possível afirmar que algo existe sem passar pelo crivo de sua validação construtiva. Além disso, eles não acreditam na existência de conjuntos infinitos como entidades reais. Penrose (2023, p. 176) afirma que o surgimento dos intuicionistas ocorreu em resposta à maneira mais “liberal” dos filósofos-matemáticos que aderem ao formalismo, especialmente no uso de conjuntos infinitos. Para os filósofos matemáticos intuicionistas, “[...] conjuntos (infinitos ou não) não devem ser pensados como tendo uma ‘existência’ em si, mas apenas em termos das regras que determinam se um elemento pertence ao conjunto ou não”.

Mondini (2020, p. 6) comenta sobre o intuicionismo,

Os intuicionistas defendiam a existência de objetos matemáticos somente quando esses pudessem ser dados por construção [...] algumas teorias falsas para os intuicionistas eram consideradas verdadeiras pelos matemáticos clássicos. Um exemplo são os números complexos. Todos esses conflitos acabaram com desprezo e rejeição dos matemáticos clássicos em relação à corrente intuicionista.

Em relação ao platonismo (matemático), Penrose discorre que a própria matemática não está fundamentada em critérios humanos. Está mais além.

Descrevi brevemente as três principais correntes da filosofia matemática atual: o formalismo, o platonismo e o intuicionismo. Não deve ser segredo o fato de que a minha simpatia está fortemente vinculada com o ponto de vista platônico de que a verdade matemática é absoluta, externa e eterna, **não sendo fundamentada em critérios humanos**; e que os objetos matemáticos têm existência atemporal própria, não sendo dependentes da sociedade

humana ou de qualquer objeto físico em particular (Penrose, 2023, p. 179, **negritos nossos**).

A utilização e o desbravamento no platonismo matemático estão relacionados com a busca da verdade no mundo físico, uma forma de descobrir as leis que ordenam esse mundo. Além da verdade possuir uma característica eterna e imutável, Penrose se debruça sobre ela para tentar descobrir a natureza objetiva do mundo tal como ela é.

3 Os tipos mundos

3.1 Os mundos de Platão

E dizemos que umas são percebidas pela vista e não pelo pensamento, mas que as ideias são pensamentos e não são visões (Platão, 2018, p. 255).

De modo sucinto, há dois universos em Platão: um é inteligível, ideal, suprassensível, imutável e perfeito; o outro é sensível, fenomênico, ilusório, mutável e imperfeito. A relação entre esses dois universos é que as coisas do universo sensível são cópias de formas eternas e universais.

Essa dualidade aparece na *Alegoria da Caverna*, presente no *Livro VII* de *A República*. Na alegoria, Platão conta que há prisioneiros que só conseguem presenciar sombras formadas na parede, assimiladas como a única verdade que conseguem perceber. Porém, um dos prisioneiros é libertado das correntes que o deixavam imóvel e o colocam para fora da caverna. No primeiro momento fora da caverna, o fugitivo sente a visão ofuscada pela claridade do sol, pois esse é um dos primeiros impactos ao conhecer o mundo que vai além das sombras projetadas no fundo da caverna. Não somente no sentido de que a luz causa incômodo aos olhos, após estes repousarem sob a escuridão ou pouca claridade, mas, metaforicamente, representa o próprio conhecimento da verdade que ofusca a visão daquele que nunca a vislumbrou.

Platão sugere a analogia de que os prisioneiros são os viventes do universo sensível, e que a ascensão para fora da caverna é a forma como a alma alcança o universo inteligível, fazendo conhecer a ideia de bem inerente a este.

Agora meu caro Glauco – continuei – cumpre aplicar ponto por ponto esta imagem ao que dissemos mais acima, comparar o mundo que a vista nos revela à morada da prisão e a luz do fogo que ilumina ao poder do sol. No que se refere à subida à região superior e à contemplação de seus objetos, se a considerares como ascensão da alma à região inteligível, não te enganarás sobre o meu pensamento, posto que também desejas conhecê-lo. Só deus sabe se ele é verdadeiro. Quanto a mim, tal é a minha opinião: no mundo inteligível, a ideia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, de luz e do soberano da luz; que no mundo inteligível, ela própria é soberana e fonte imediata da verdade e da inteligência; e que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular (Platão, 2018, p. 266-267).

Na divisão dos universos, se reconhece que há um caminho de transição, de um para o outro. A ascensão gradativa é a representação do percurso do intelecto ao mundo das ideias. Por meio da dialética platônica é possível conhecer outras formas de saberes superiores, sendo esta um modelo de hierarquização dos tipos de conhecimento: *noésis*, *diánoia*, *pístis* e a *eikasía*. Nas letras de Platão, “Aplica agora a estas quatro divisões as quatro operações da alma: a inteligência à mais alta, o pensamento à segunda, à terceira a fé e à última a imaginação” (Platão, 2018, p. 261).

Conforme a Figura de Cornford, Lima aponta as etapas do conhecimento que se apresentam em quatro níveis da realidade, divididos em dois mundos. A *eikasía* (εἰκασία) e a *pístis* (πίστις) pertencem ao mundo da opinião (*doxa*), enquanto a *dianoía* (διάνοια) e a *noésis* (νόησις) ao mundo da verdade, do conhecimento (*episteme*). A *eikasía* está ligada ao processo de captar o objeto em como se apresenta, pelo fenômeno. A *pístis* está relacionada ao mundo subjetivo, no qual cada indivíduo interpreta os fenômenos de forma individual. A *dianoía* é a reflexão, por meio da arte de raciocinar que temos pelo processo dessa interpretação, distinguindo-se o que se manifesta como fenômeno da coisa em si. A *noésis* é a efetivação do conhecimento verdadeiro tal como ele é, sem a cortina que distorce a realidade, o bem em si (τὸ αὐτὸ ἀγαθόν) (Lima, 2007, p. 17).

A divisão apresentada acima segrega ambos os planos. O primeiro seguimento, da *doxa*, apresenta aquilo que dizem “o que é, mas que não é”. O universo sensível abarca o campo das opiniões, das verdades subjetivas e reflete apenas os pensamentos dos homens que mesmo que procurem a coisa em si, a natureza fundamental do real, poderão encontrá-lo somente no universo inteligível.

Para afirmar algo como verdade, ou mesmo pretender fazê-lo, é necessário reconhecer que a verdade manifestada está sujeita ao crivo humano. Se tal afirmação não ultrapassa o domínio das opiniões, da *eikasía* (imaginação) e da *pístis* (crença), ela permanece uma convenção, sem necessariamente corresponder à verdade. Portanto, o universo sensível é apenas uma cópia dos entes perfeitos do universo inteligível. Há, portanto, uma escala ascendente que perpassa os objetos matemáticos, as formas e alcança o bem.

Contudo, após rompermos com o universo sensível para conhecer a realidade factual, adentramos o universo inteligível, com os objetos matemáticos e, assim, utilizamos da abstração para seguir o percurso até o saber das formas puras. No *livro VI de A República*, Platão afirma que o próprio conhecimento se desdobra em hipóteses criadas por meio da razão. Este é o âmbito de um conhecimento superior, pois anteriormente aceitava a cópia da realidade como a verdade última.

Eu dizia, em consequência, que os objetos deste gênero são do domínio inteligível, mas que, para chegar a conhecê-los, a alma é forçada a recorrer às hipóteses: que não procede então rumo a um princípio, porquanto não pode remontar além de suas hipóteses, mas emprega, como outras tantas imagens, os originais do mundo visível, cujas cópias se encontram na seção inferior, e que, relativamente a estas cópias, são encarados e apreciados como claros e distintos (Platão, 2018, p. 260).

Na classe dos objetos inteligíveis, Platão comenta sobre as formas geométricas. Para ele as formas geométricas perfeitas estão localizadas junto a ideia de bem. Na obra *Timeu*, os sólidos platônicos¹¹ são apresentados como sendo os poliedros: tetraedro, cubo, octaedro, icosaedro e dodecaedro; associando-os, respectivamente, ao fogo, à terra, ao ar, à água e ao kosmos (éter).

¹¹ Os sólidos regulares platônicos foram uma possível herança Pitagórica. Ver Lima (2010).

Figura 4: Sólidos platônicos



Fonte: (Tavakoli; Gisin, 2020, p. 2)

As formas geométricas perfeitas, conhecidas como sólidos platônicos, possuem características congruentes, como faces, ângulos internos e vértices iguais em cada objeto. Conforme Da Silva (2024, p. 37),

Esses sólidos Platônicos são matematicamente perfeitos, com todos os seus vértices, arestas e faces tendo o mesmo tamanho. Eles foram considerados símbolos de perfeição e essência divina na filosofia de Platão, e sua relação com os elementos reflete a maneira como ele via a conexão entre a geometria e o universo físico.

O antigo filósofo ateniense acreditava que essas formas geométricas, por serem descritas como perfeitas, eram a base harmônica racional de todo o universo na ordem matemática do *kósmos*. Conforme Platão, “o mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da **proporção**” (2011, p. 100, grifo nosso).

Enfatizando novamente o realismo platônico, Barker (1969, p. 46) afirma que Platão reconhece que os objetos do conhecimento geométrico possuem existência real e independente de nós, “embora inacessíveis à experiência sensorial”, diferentemente do filósofo Immanuel Kant (1724-1804) que é conceptualista, pois mesmo postulando que os objetos do conhecimento geométrico são reais, sua realidade existe no interior da mente (Barker, 1969, p. 46). Essa relação com a geometria passa pela ligação do realismo platônico com a matemática, por ser uma

área do conhecimento que possui a razão como o poder de guiar ao universo inteligível.

3.2 Os três mundos de Penrose

[...] o próprio mundo da realidade física parece emergir quase misteriosamente do mundo platônico da matemática (Penrose, 2021, p. 529)

Segundo a perspectiva filosófica de Penrose, existem três mundos (ou universos) que possuem ligações e relações entre si, como já mencionado no tópico anterior. Essa criação – ou melhor, descoberta – da categorização em três mundos está relacionada à compreensão do mundo físico e seu ordenamento. A sua inquietação em tentar desvendar a gravitação quântica está em atribuir as leis racionais do universo pertencente a uma organização matemática.

Atualmente, há uma exigência por parte de físicos e pesquisadores para unificar a mecânica quântica e a teoria da relatividade, que se mostram incompatíveis. Embora ambas as teorias expliquem realidades precisas relacionadas aos seus objetos de estudo, elas abordam fenômenos distintos que, no entanto, pertencem a um mesmo universo. Assim, como é possível que essas teorias não se relacionem, sendo que cada uma expressa de forma categórica e precisa as leis que regem seu respectivo campo? Observando essa incógnita, Penrose vê a necessidade de um raciocínio que consiga unificá-las. Para isso, surge a busca pelas Teorias de Tudo (TOE, do inglês “*Theories of everything*”), que visam explicar a Gravidade Quântica.

A de Penrose é uma postura muito particular, mas esta também pertence a uma corrente muito específica da física, esta é, a [per]seguidora da Gravidade Quântica (QG, do inglês “*Quantum Gravity*”), a qual, a sua vez, pertence ao movimento das *Teorias do Todo* (TOE) (González, 2020, p. 175, tradução nossa)¹².

A organização da epistemologia de Penrose é fruto de suas preocupações sobre as TOE e serve de suporte para sua empreitada científica — sendo essa a

¹² No original: “La de Penrose es una postura muy particular, pero esta también pertenece a una corriente muy específica de la física, esta es, la [per]seguidora de la *Gravedad Cuántica* (QG, por sus siglas en inglés), la cual, a su vez, pertenece al movimiento de las *Teorías del Todo* (TOE)”.

principal incumbência deste trabalho. Baseando-se no realismo, que deriva de Platão, Penrose aponta para a existência de três mundos, sendo o primeiro platônico, o segundo físico e o terceiro mental.

Na apresentação dos mundos, Penrose inicia a descrição pelo mental, o último na hierarquia ontológica, correspondente às nossas percepções. Esse é o domínio onde conseguimos armazenar formas e conceitos por meio dos sentidos, evidenciando a maneira como traduzimos e sentimos o mundo.

O mundo que conhecemos mais diretamente é o *mundo das nossas percepções conscientes*, ainda assim é o mundo sobre o qual menos sabemos em qualquer forma de termos científicos precisos. Esse mundo contém a felicidade, a dor e a percepção das cores. Contém nossas memórias da tenra infância e nosso medo da morte. Contém o amor, entendimento e o conhecimento de numerosos fatos, assim como também a ignorância e a vingança. É um mundo que contém as imagens mentais de cadeiras e mesas, onde cheiros, sons e sensações de todos os tipos se misturam com nossos pensamentos e decisões de agir (Penrose, 2021, p. 527).

O mundo das nossas percepções conscientes só é real porque depende do mundo físico. Ele traduz e insere os objetos existente do mundo físico como sensações, fazendo com que o ser humano tenha o conhecimento da realidade física pela percepção.

Portanto, o segundo mundo é o físico, que é sensível e mutável. Estamos inseridos nele. Além de ser um mundo ontológico real, ele é essencialmente físico. Porém, a maneira de compreendê-lo vai além de sua própria existência. A manifestação dos fenômenos desse mundo físico não se resume a ele, mas a algo superior.

[...] é o mundo que chamamos de mundo físico. Ele contém as cadeiras e mesas reais, televisores, carros, seres humanos, cérebros humanos e o funcionamento dos neurônios. Nesse mundo estão o sol, a Lua e as estrelas. Assim como as nuvens, furacões, flores e borboletas; e em um nível mais profundo existem as moléculas, átomos, elétrons, fótons e o espaço-tempo (Penrose, 2021, p.527-528).

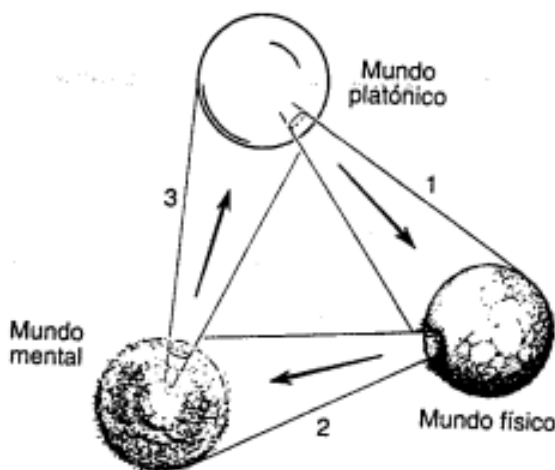
Após reconhecer os dois mundos, há o terceiro, que é o mundo platônico das formas matemáticas, sendo este o fundamental. A característica deste mundo é

possuir uma natureza que vai além da fisicalidade e da sensibilidade. Ele possui uma natureza puramente metafísica, ainda que esteja interligado com os demais mundos.

Existe também um outro mundo, ainda que muitos achem difícil aceitar sua verdadeira existência: é o *mundo platônico das formas matemáticas* [...] Sua existência está baseada na natureza universal, eterna e profunda desses conceitos e no fato de que as leis são independentes de quem as descubra [...] Os números naturais estavam lá antes de existirem seres humanos, ou mesmo qualquer criatura neste planeta, e eles permanecerão quando nossas vidas acabarem (Penrose, 2021, p. 528).

A existência dos três mundos está em sua interconexão. O mundo mental, por meio da percepção, analisa os objetos do mundo físico e os internaliza. Ao traduzir a realidade física em sensações (memórias), busca compreendê-la e deduzi-la em leis que se alinhem à sua racionalidade. Para isso, recorre ao mundo platônico matemático, que descreve e organiza os fenômenos do mundo físico.

Figura 5: “De alguma forma, cada um dos três mundos, o platônico matemático, o físico e o mental, parecem ‘emergir’ de – ou pelo menos estar intimamente relacionados com – uma pequena parte de seus predecessores (considerando os mundos de forma cíclica)”



Fonte: (Penrose, 2021, p. 530).

No entanto, o ciclo não para. O mundo platônico, que estrutura o mundo físico, sustenta novamente o mundo mental das percepções, por meio das sensações, e assim sucessivamente. Conforme Penrose,

Existe o mistério de por qual razão tais leis matemáticas tão profundas e precisas têm um papel tão importante no comportamento do mundo físico. De alguma forma, o próprio mundo da realidade física parece emergir quase misteriosamente do mundo platônico da matemática. Isso é representado pela seta da direita, do mundo platônico para o mundo físico. Então há o segundo mistério de como criaturas perceptivas podem surgir do mundo físico. Como um objeto material organizado de forma sutil pode misteriosamente conjurar entidades mentais de seu substrato material? Isso é representado na Figura 5 pela seta na parte de baixo, do mundo físico para o mundo mental. Finalmente, há o mistério de como é que a mentalidade é aparentemente capaz de “criar” conceitos matemáticos a partir de algum modelo mental (Penrose, 2021, p. 529).

A concepção dos três mundos ajuda a evidenciar e compreender a racionalidade aplicada ao mundo físico. Para Penrose, o mundo platônico das ideias matemáticas serve como uma ferramenta para avançar na compreensão dos fenômenos físicos ainda pouco claros, já que, de certo modo, a *physis* está oculta pelo desconhecimento. Como afirmou Heráclito de Éfeso (cerca de 540-470 a. C.) “A natureza ama esconder-se” (1996, p. 101).

Considerações Finais

O debate filosófico sobre entidades abstratas e metafísicas está presente em diversas áreas do conhecimento. O platonismo é notável nas ciências da natureza, servindo como uma filosofia que apoia a compreensão da natureza fundamental da realidade.

Assim, entende-se que a realidade fundamental, tanto para Platão quanto para Penrose, existe de forma independente da mente humana. Ambos os filósofos partem do pressuposto do realismo e atribuem à matemática duas características principais: a primeira é ser uma ferramenta para o acesso à verdade, e a segunda, a de que a matemática é, em si, a própria expressão da verdade.

Para Platão, observa-se que o seu realismo postula que há a existência de um universo transcendental que é inteligível, ordenando o universo fenomênico. Enquanto isso, Penrose atribui a existência a três mundos. Um é o mundo físico, porém as suas causalidades e efeitos podem ser acessados de forma cognitiva e traduzidos por um mundo mental, que interpreta os fenômenos que ocorrem. Porém, a existência desses mundos se dá pelo mundo matemático que aparece como o fundamento de tudo,

recebendo as informações do mundo mental e explicando o ordenamento deste mundo material. Um mundo existe em relação ao outro.

A filosofia da matemática de Penrose, assumindo uma forma platônica, afirma que a matemática é uma entidade abstrata, mas real e objetiva, e acredita que, por meio da razão, é possível alcançar os resultados desejados. Visto que, para Platão, o *kosmos* se organiza matematicamente de forma harmônica pelo Demiurgo.

Esse apelo ao pensamento de Platão é evidenciado pelo percurso que há nas ciências da natureza. Mais especificamente no campo da física, utiliza o realismo platônico como uma alternativa epistemológica para os impasses existentes. Nesse caso, a Física Matemática ganha força por lidar com problemas mais abstratos. Logo, a matemática atua como fundamento *sine qua non* para o desenvolvimento de teorias que o campo observacional não consegue acessar. Reconhecendo esses pontos, há um retorno ao realismo platônico, mais especificamente à *matemática platônica*.

Referências

ABDALLA, E. Teoria quântica da gravitação: Cordas e teoria M. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 147-155, 2005.

BARKER, S. F. **Filosofia da Matemática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

BERGSON, H. **Curso de Filosofia Grega**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORNELLI, G.; COELHO, M. C. de M. "Quem não é geômetra não entre!": geometria, filosofia e platonismo. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 116, p. 417-435, dez/2007.

COSTA, N. da. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica**. 3. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

CROSSI FILHO, O. A matemática como propedêutica e epistemologia nas filosofias de Platão e Poincaré, *In*: SUÑOL, V.; BERRÓN, M. **Simposio Nacional de la AAFA: Educación, arte y política en la filosofía Antigua**. Santa Fé: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2020. p. 185-192.

DA SILVA, J. L. C. **O uso do software poly no processo de ensino-aprendizagem dos sólidos platônicos na educação de jovens e adultos-EJA**. 2024. 203 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidad Autónoma de Asunción, Asunción, 2024.

DOMINGOS, A. M. F. **Fractais**: da geometria à videoarte. 2013. 160 f. Dissertação (Mestrado em Expressão Gráfica e Audiovisual) – Universidade Aberta, Lisboa, 2013.

GARDNER, M. Prefácio. *In*: PENROSE, R. **A mente nova do imperador**: sobre computadores, mentes e as leis da física. Trad. Gabriel Cozzella. São Paulo: Editora Unesp, 2023. p. 19-22.

GÓMEZ, C. Realismo y racionalidad: filosofía de la ciencia en Albert Einstein. **El Basilisco: Revista de materialismo filosófico**, Oviedo, n. 7, p. 70-76, 1979.

GONZÁLEZ, D. H. **¿Triunfo del indeterminismo?**: la apuesta científico-filosófica de Roger Penrose acerca de la naturaleza. 2021. 233 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad de Sevilla, Sevilla, 2021.

LIMA, J. dos S. **A perfeição da justiça em Platão uma análise comparativa entre a alegoria da linha dividida e os personagens d A República**. 2007. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

LIMA, J. dos S. Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica, de Glenn W. Erickson e John A. Fossa. **Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação**, Natal, v. 2, n. 3, 2010.

LOPES, J. L. A imagem física do mundo: de Parmênides a Einstein. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n. 12, p. 91-121, ago./1991.

MONDINI, F. O logicismo, o formalismo e o intuicionismo e seus diferentes modos de pensar a matemática. **EBRAPEM**, Rio Claro, v. 12, p. 1-10, 2008.

MORAVCSIK, J. **Platão e platonismo**. São Paulo: Loyola, 2000.

MUELLER, I. Método matemático e verdade filosófica. *In*: KRAUT, R. (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

PENROSE, R. **El camino a la realidad**: Una guía completa de las leyes del universo. Trad. Javier García Sanz. Barcelona: Random House Mondadori, S.A., 2006. (Debate).

PENROSE, R. **Sombras da mente**: uma busca pela ciência perdida da consciência. Trad. Gabriel Cozzella. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

PENROSE, R. **A mente nova do imperador**: sobre computadores, mentes e as leis da física. Trad. Gabriel Cozzella. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

PETERS, F. E. **Greek Philosophical Terms**: A Historical Lexicon. New York: New York University Press, 1967.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. São Paulo: Editora FCT, 2011.

PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018. (Textos 19).

POINCARÉ, H. **O valor da ciência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

SILVA, V. C. da. O valor da ciência e a busca pela verdade, bem e belo na filosofia de Henri Poincaré. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 11, n. 22, p. 59-71, 2019.

SILVA, V. C. da. Filosofia Natural, Física Teórica e Metafísica: Da física dos filósofos antigos à filosofia dos físicos modernos. **Perspectivas**, Palmas, v. 6, n. 1, p. 274-297, 2021.

SILVA, V. C. da; VIDEIRA, A. A. P. As relações entre física e metafísica a partir do realismo científico. **Perspectivas**, Palmas, n. 7, n. 2, 233-264, 2023.

SPENCER, J. H. **A Platonic Defence of Realism in Quantum Theory**. PhD thesis, University of Liverpool. 2007. Disponível em: <https://livrepository.liverpool.ac.uk/3174502/>. Acesso em: 16 nov. 2024.

SPINELLI, M. A noção de arché no contexto da Filosofia dos Pré-Socráticos. **Revista Hypnos**, São Paulo, ano 7, n. 8, p. 72-92, jan./jun. 2002.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP). **Fractais**. Matemateca – IMEUSP. c2024. Disponível em: <https://matemateca.ime.usp.br/acervo/fractais.html#:~:text=Fractais%20s%C3%A3o%20%E2%80%99Cobjetos%E2%80%99D%20geom%C3%A9tricos%20com,t%C3%A3o%20pequenos%20quanto%20se%20queira..> Acesso em: 27 set. 2024.

VAZ, R. de O. L. **Análise dos conceitos de confiabilidade e confiança na metrologia sob a ótica da filosofia das medições contemporânea**. 2017. 202 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Recebido: 12/03/2025
Aprovado: 15/05/2025



Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo oferecer ao leitor como Hegel, na introdução de sua *Ciência da Lógica* (2016), propôs a necessidade de uma reforma da lógica em relação ao modo de pensar o lógico que tradicionalmente havia até seu tempo. Nossa exposição sobre como Hegel considera o estatuto do lógico ajudará a ver também o diagnóstico que o filósofo detinha sobre como a tradição filosófica considerou a lógica, desde a filosofia antiga até a moderna, mostrando seus limites e porquê o pensamento dialético-especulativo sana esses limites.

Palavras-chave: Hegel. Idealismo Transcendental. Lógica. Metafísica.

For a new consideration of the logician: the defense of speculative thinking in the Introduction to Hegel's *Science of Logic*

ABSTRACT

The aim of this paper is to show the reader how Hegel, in the introduction to his *Science of Logic* (2016), proposed the need for a reform of logic in relation to the traditional way of thinking about logic. Our exposition of how Hegel considers the status of the logician will also help us to see the diagnosis that the philosopher had of how the philosophical tradition considered logic, from ancient to modern philosophy, showing its limits and why dialectical-speculative thinking remedies these limits.

Keywords: Hegel. Transcendental Idealism, Logic, Metaphysics.

Por uma nova consideração do lógico: a
defesa por um pensar especulativo na
Introdução da *Ciência da Lógica* de Hegel

1 Introdução

O presente trabalho tem como objetivo mostrar como Hegel, na introdução de sua *Ciência da Lógica* (2016), propôs a necessidade de uma reforma da lógica em relação ao modo de pensar o lógico até seu tempo. Já no primeiro prefácio, Hegel (2016) faz um pequeno diagnóstico do modo de consideração do lógico em seu tempo, no qual afirma que este não sofreu até ali nenhuma alteração, nenhuma reforma, permanecendo em seu mesmo procedimento. Em relação a este procedimento, o filósofo tem em mente principalmente a filosofia transcendental kantiana, que tinha como tese gnosiológica fundamental que todo conhecimento se radica na experiência e que o entendimento não pode ultrapassá-lo, sendo que as suas categorias são condição de possibilidade do conhecimento desta experiência (Kant, 2001, p. 62). Ou seja, estão ligadas ao dado da sensibilidade.

Ora, é este modo de considerar o lógico que tem o Idealismo Transcendental que Hegel quer superar. É preciso, para ele, ultrapassar estas filosofias do entendimento que ainda se mantêm na contraposição sujeito-objeto, que considera as determinações do pensamento como presas ou limitadas ao dado sensível à experiência, e assim caem no formalismo, na abstração, na exterioridade, no vazio, que nada fala sobre a Coisa mesma. No fim, estas mesmas determinações ficam presas às limitações do indivíduo empírico, à finitude que se detém na imediatez, e assim se mantêm no âmbito da representação, da intuição, do desejo, e portanto, da arbitrariedade.

A contraposição à esta consideração do “método”¹, ou seja, deste modo de proceder do pensamento, desta lógica fundada numa subjetividade transcendental, que Hegel terá como seu empreendimento. E é exatamente este empreendimento que o filósofo terá na introdução de sua *Ciência da Lógica*. Desta forma, Hegel quer dar uma ideia do todo em relação a lógica e seu lugar dentro do sistema, ao mesmo tempo em que defende que a apresentação do que seja o lógico não pode ser unilateral, abstrata, exterior em relação ao conteúdo em que se aplica de fora em relação a ele, onde sua definição está sujeita a algo exterior, imediato, sensível, contingente,

¹ Coloca-se este termo entre aspas pelo cuidado que se deve ter com o mesmo em relação ao pensar especulativo de Hegel, pois ele pode dar uma ideia de algo exterior, que se aplica de fora para dentro em relação ao conteúdo.

arbitrário. Ao contrário disto, Hegel defenderá que a ciência lógica não pode ser alheia a Coisa, mas é, por outro lado, uma exposição dela e de seu percurso. Porém, o que se visa nesta introdução ainda não é a exposição mesma do conteúdo da lógica e seu procedimento, mas apenas uma representação prévia em relação ao modo como a lógica deve ser tratada dali em diante.

Tendo em vista esse problema que Hegel destaca na Introdução da *Ciência da Lógica*, surge-nos questionamentos: o que Hegel, especificamente nesta introdução, entende como este novo modo de pensar, a saber, o pensar especulativo, e como o filósofo defende a necessidade deste, ou seja, qual seu procedimento expositivo? Como o filósofo se contrapõe a lógica transcendental e põe em questão a necessidade de elevar-se acima das formas finitas relativas ao entendimento e a sensibilidade, bem como a experiência, em direção a infinitude da razão, a inteligibilidade com o que diz respeito as determinações do pensamento em sua unidade orgânica?

Desta forma, este trabalho visa mostrar o procedimento expositivo de Hegel nesta introdução em relação a defesa de um pensar especulativo, desde suas principais pressuposições em relação a questão colocada pelo filósofo, até as principais categorias que o mesmo se utiliza para argumentar em favor desta tese. Se fará isso partindo da grande pressuposição colocada por Hegel em relação a esta Ciência, e em seguida se mostrará a crítica hegeliana do modo como a lógica tradicional (e mais especificamente o Idealismo Transcendental kantiano) considera o lógico para que, no fim, se exponha como o filósofo propõe a necessidade de uma reconfiguração do que seja o lógico e como, desta forma, defende a lógica especulativa, até a forma como ele divide, de forma geral, esta Ciência.

2 O problema acerca do conceito do lógico

Hegel tem como objetivo, na Introdução da *Ciência da Lógica* (2016, p. 45-46; 51), mostrar a forma como a lógico dali em diante deve ser tratado. Ou seja, o filósofo quer oferecer um apanhado do que seja a sua ciência lógica, no que ela deve consistir. Porém, Hegel, logo nas primeiras frases da Introdução, chama atenção para algo de extrema importância com relação ao modo como isso deve ser feito: a consideração do que seja este lógico não pode ser uma pressuposição, não se pode falar do que

seja a lógica de forma antecipada, de antemão. Se assim se desse, o conceito do que seja o lógico, tomado desta maneira generalizante e abstrata, seria exterior ao próprio conteúdo, como se o método fosse diferente do objeto. Ou seja, o lógico (tratado de forma antecipada por meio de leis/normas gerais) seria algo diferente em relação aquilo que ele mesmo trata. Em vista disso, afirma Hegel: “Em nenhuma ciência se sente mais fortemente a necessidade [*Bedürfnis*] de iniciar, sem reflexões preliminares, da própria Coisa do que na ciência lógica. Em todas as outras ciências, o objeto de que elas tratam e o método científico são diferentes um do outro” (Hegel, 2016, p. 45). Assim, dizer o que é a lógica não é defini-la de forma antecipada segundo leis gerais do pensar, exatamente porque para Hegel estas mesmas “constituem uma parte do seu próprio conteúdo e tem de ser apenas fundamentadas no interior delas” (Hegel, 2016, p. 45). O conceito do lógico só se dará em seu próprio proceder, no seu próprio desenvolvimento, ou seja, só se saberá o que é a lógica no interior dela, no seu decurso imanente, e não de forma exterior e alheia a seu conteúdo.

A partir disso, vê-se a grande pressuposição de Hegel no texto da Introdução desta obra: a lógica e o que seja ela só se explicitará no seu próprio desenvolvimento intrínseco, e, assim, não pode ser algo pressuposto, presumido, como afirma o filósofo no seu Prefácio ao Sistema publicado junto com a *Fenomenologia do Espírito*: “A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma” (Hegel, 1988, p. 47). Se fosse algo pressuposto, o pensar e seu proceder seriam diversos da Coisa mesma (no qual esta é constituinte daquele): seria um pensar que se mantém ainda nele mesmo, de forma exterior, mantendo-se no perigo de cair na arbitrariedade.

Em vista disso podemos nos perguntar: como Hegel, então, nos torna acessível a ideia do que deve ser o lógico sem cair numa relação exterior com o conteúdo dessa mesma lógica? O filósofo responderá que ainda não se objetiva nesta Introdução tratar da exposição da Coisa mesma, nem almeja tratá-la de forma antecipada, mas quer, como o mesmo afirma, “tornar acessível à representação, por meio de algumas elucidações e reflexões, em um sentido raciocinante e histórico, o ponto de vista a partir do qual essa ciência tem de ser considerada” (Hegel, 2016, p. 45-46). Ou seja, Hegel visa elucidar ao leitor o modo como esse lógico deve ser tratado, dando uma visão geral do todo da lógica e de seu lugar no sistema, mostrando, ao mesmo tempo, o modo como o lógico foi tratado até seu tempo, assim como seus problemas e a

necessidade de superá-los. No que diz respeito a isso, Hegel tratará primeiramente acerca do procedimento da lógica tradicional, fazendo um diagnóstico do modo de proceder do pensar da tradição filosófica moderna. E neste sentido, o filósofo tem em mente principalmente a crítica e a superação da lógica transcendental kantiana.

3 Um diagnóstico do modo pensar da modernidade: a crítica hegeliana a lógica tradicional

Como foi dito acima, Hegel tratará, num primeiro momento, acerca de como a lógica até ali foi admitida, e qual seu procedimento. Em relação a isso, Hegel afirma que essa lógica, tratada como a ciência do pensar correto, por um lado é, neste ponto de vista, uma mera forma, que a lógica se abstrai de todo conteúdo e, por outro lado, que haveria a matéria deste conhecimento, e que, também neste ponto de vista “tem de ser dada de outro lugar, que assim, a lógica, da qual esta matéria seria total e inteiramente independente, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verdadeiro” (Hegel, 2016, p. 46). Assim, a lógica tradicional visa apenas as condições de possibilidade de conhecimento da verdade, e não a verdade mesma, pois, o que dará teor de realidade e verdade a essas formas é um conteúdo que lhe vem de fora, já que o conteúdo está fora delas.

Hegel critica a posição da lógica tradicional que se abstrai de todo conteúdo e que apenas indica as leis gerais do modo de pensar, pois, para o filósofo, é inapropriado tratar dessas formas do pensamento “sem poder se dedicar ao pensado e levar em conta a sua constituição” (Hegel, 2016, p. 46). Ou seja, o pensamento não é algo diverso do seu conteúdo, pois o pensamento já tem em si o conteúdo que o constitui, e é exatamente essa constituição (ou seja, a natureza das determinações puras do pensamento) o objeto da lógica. Porém, a lógica tradicional procede de modo contrário, pois o pensar raciocinante (próprio do entendimento) se mantém na contraposição entre forma e conteúdo, certeza e verdade, em que o pensar trata do conteúdo de forma exterior, de forma que aquele deve se adequar a este de maneira exterior. Em suma, dirá Hegel que a verdade se tornou mera “concordância do pensar com o objeto” (Hegel, 2016, p. 47).

Desta maneira, o pensar e o objeto se tornaram, para Hegel, duas esferas separadas, isoladas, onde o pensar, dirá o filósofo “não ultrapassa a si mesmo”, e que, em sua simples recepção e acomodação, a positividade empírica permanece “uma modificação de si mesmo” na qual “ele não vem a ser o seu outro” (Hegel, 2016, p. 46), em que o conteúdo se mostra como algo além do pensar. Hegel (2016, p. 46) chama atenção em relação a isso no sentido de que a metafísica antiga tinha uma consideração mais elevada em relação ao pensar, pois considerava que aquilo que é o mais fundamental em relação as coisas não se encontra no nível da sensibilidade, da imediatidade, mas só é apreendido pelo pensamento. A metafísica clássica se situava dentro da tese parmenidiana fundamental, a saber: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (“pois o mesmo é pensar e portanto ser” (Parmênides, 1973, p. 148)). Ou seja, o pensamento (νόησις) e suas determinações e a Coisa mesma (τὸ ὄν οὐτός) “concordam em e para si” (Hegel, 2016, p. 46-47). A mesma identidade se encontra em Platão, como quando o filósofo afirma que na medida em que só há ciência sobre “algo” que “é”, então, o “o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível” (ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν – *Rep.* 477a 3).

Porém, diferente do pensamento clássico grego, Hegel faz um diagnóstico da pobreza em que se encontrava o modo de pensar moderno, que se baseia no que Hegel chama de “entendimento reflexionante” (Hegel, 2016, p. 47). Ou seja, é um entendimento que abstrai na forma de determinações fixas e separadas, e que permanecem no seu isolamento. A verdade, nesse ponto de vista, fica limitada ao dado da sensibilidade, a imediatidade, ao empírico, ao contingente, de modo que a verdade fica rendida ao fenômeno e se restringe a estrutura finita da subjetividade, da individualidade empírica. Desta maneira, afirma Hegel em relação ao pensar moderno – de forma bem forte – que: “o saber recaiu a opinião” (Hegel, 2016, p. 47).

Em vista disso, Hegel chama a atenção para a necessidade de ir além da contraposição das determinações finitas do entendimento, isoladas, separadas, para que se realize uma relação entre elas, em que, como afirma Hegel, “no ponto desse relacionar surge o conflito das mesmas” (Hegel, 2016, p. 48). É preciso, então, chegar à intelecção do conflito destas determinações finitas e pôr sua contradição à tona. Este é, para Hegel, “[...] o grande passo negativo em direção ao verdadeiro conceito

da razão”, que é exatamente o procedimento da razão em seu sentido negativo², onde esta tem o papel de pôr em conflito as determinações do entendimento e reconhecer sua contradição, para que, além destas formas abstratas do entendimento em sua pura identidade consigo mesmas, reconheça-se o seu conteúdo peculiar, onde tem em si a sua diferença, o seu outro. Se este procedimento negativo fundamental não for feito, cairemos na ilusão de que, como afirma Hegel, “[...] a razão entra em contradição consigo mesma” (Hegel, 2016, p. 48), e assim, as determinações do pensar ficarão limitadas a aplicação da experiência sensível, sem poder elevar-se acima desta limitação do entendimento (que é a da oposição que mantêm a consciência) para o nível reflexivo, racional. É a partir deste ponto que Hegel fará uma crítica ao criticismo kantiano, e seu modo transcendental de tratar as categorias do pensamento.

4 A crítica de Hegel ao criticismo kantiano

Hegel, então, nesta altura do texto, faz um diagnóstico da filosofia transcendental kantiana e do modo como esta trata as categorias, o qual, em relação a essas formas do entendimento, afirma o filósofo, “teve o resultado indicado: que essas formas não têm nenhuma aplicação as coisas em si” (Hegel, 2016, p. 49). Ou seja, as determinações do pensar foram deixadas à subjetividade, à experiência, e não elevou essas formas finitas ao nível da infinitude, do racional. Pelo contrário, dirá o filósofo: “As determinações do finito e do infinito estão no mesmo conflito” (Hegel, 2016, p. 49). Assim, a filosofia kantiana não percebeu que as determinações fixas do entendimento têm em si mesmas as suas contradições, pois elas têm em si um conteúdo que não se apresenta na imediatidade, na experiência, mas está no âmbito daquilo que é mais substancial e fundamental que, por sua vez, é pura inteligibilidade, pois afirmará Hegel: “[...] o objeto tem a contradição nele apenas por meio de e segundo aquelas determinações” (Hegel, 2016, p. 49).

Em relação a isso, Hegel dirá que: “Aquela crítica, então, afastou as formas do pensar objetivo apenas da coisa, mas as deixou no sujeito tal como as encontrou”

² Hegel, já no primeiro prefácio, põe de forma geral a diferença entre o entendimento, a razão negativa e a razão positiva. Ver: (Hegel, 2016, p. 28).

(Hegel, 2016, p. 50). Ou seja, Hegel afirma que o criticismo kantiano põe as determinações do entendimento sem a devida crítica ou não considerou essas formas nelas mesmas, em seu conteúdo inerente, permanecendo meramente subjetivas. Assim, mesmo que o Idealismo Transcendental tenha deixado que a razão, num primeiro momento, apresente suas determinações, dirá o filósofo que não se atentou nessas mesmas determinações, abandonando e impedindo a progressão necessária que dever-se-ia ter a partir de uma investigação do conteúdo peculiar destas determinações, ou seja, da negação que é interna a elas³.

Em vista disso, dirá Hegel que a lógica, tratada na perspectiva transcendental, é levada em conta sem seu significado metafísico (Hegel, 2016, p. 50), ou seja, é ausente de qualquer objetividade, positividade, concretude. Isto se dá não porque as determinações do pensar sejam sem conteúdo, mas elas são assim alheias ao conteúdo pelo “modo como são consideradas e tratadas”, afirmará Hegel (2016, p. 50). E que modo é esse o qual não são “consideradas e tratadas?” Exatamente a maneira de considerar essas determinações não como fixas e isoladas/contrapostas umas às outras, mas levando em conta o conteúdo dessas determinações do pensamento nelas mesmas, de modo que este mesmo conteúdo é apresentado numa progressão imanente e necessária, em que estas determinações do pensar são “mantidas juntas em unidade orgânica” (Hegel, 2016, p. 50), ou seja, dentro de uma totalidade que se apresenta em um processo determinativo em relação a exposição da Coisa mesma. Assim, Hegel, com toda esta reflexão, visou conduzir-nos, como o mesmo afirma: “para a indicação do ponto de vista segundo o qual a lógica precisa ser tratada, em que medida ele se diferencia dos modos de tratamento tradicionais dessa ciência”, e após isso acrescenta: “e é o único ponto de vista verdadeiro no qual ela precisa ser colocada para sempre no futuro” (Hegel, 2016, p. 51). Esta nova forma pelo qual deve ser tratada a lógica dali em diante é, para Hegel, a lógica especulativa.

³ Esta categoria da negação será tratada mais a frente de forma mais aprofundada pelo filósofo. Cf. Hegel (2016, p. 57-59).

5 A defesa hegeliana por uma lógica especulativa

Todo o esforço de Hegel nesta Introdução em relação ao conceito da ciência lógica é mostrar que esta não pode ser dada de antemão, como uma definição ou asserção meramente histórica pelo qual reconhecemos e nos reportamos. O procedimento do pensar e todos os seus passos não pode ser colocado de forma antecipada, anterior e exterior a toda exposição do conteúdo e seu desenvolvimento. Pelo contrário, a lógica não precisa de uma justificação antecipada, mas seu conceito se apresenta no seu próprio caminho, no seu desenvolvimento necessário⁴. Desta forma, é preciso elevar-se acima desta limitação do entendimento e da oposição em que este se mantém entre o pensar e seu objeto. Em vista disso, afirma Hegel: “A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência” (Hegel, 2016, p. 52). Ou seja, é preciso reconhecer a objetividade que é própria do pensamento e da natureza das determinações do pensar, pois ele contém a Coisa mesma na medida em que é pensamento puro, pura inteligibilidade.

Assim, o conteúdo da lógica é aquilo que é pensamento puro, enquanto contém em si a Coisa mesma, que ao mesmo tempo não está sujeita à experiência, à sensibilidade. Neste sentido, dirá Hegel que “a lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro” (Hegel, 2016, p. 52). Neste sentido, o filósofo está (ao mesmo tempo que mostra o papel que a lógica deve exercer) nos mostrando o lugar da lógica dentro do seu sistema que, para ele, é o fundamento em relação às outras partes do sistema, a saber, as filosofias do real (Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito). Para exemplificá-lo, Hegel faz uma analogia de sua lógica com a teologia no que diz respeito ao seu conteúdo, onde afirma que, “[...] é a apresentação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito”. Ou seja, só é possível tratar do real mediado pela ideia e apresentação de sua totalidade, pois *o real é ideia*, é pensamento puro, é a inteligibilidade de tudo o que há, de modo que tem em si aquilo que é fundamental, substancial, universal, necessário, não se confundindo com aquilo que está no âmbito da sensação (αἴσθησις).

⁴ Hegel usa para exemplificar isso o seu procedimento expositivo em relação a consciência na sua *Fenomenologia do Espírito*, onde ele argumenta que se chega ao saber absoluto que é a concretização de todas as figuras da consciência porque o “percurso da mesma o produziu”. Ver: (Hegel, 2016, p. 52).

Desta forma, Hegel defenderá que é preciso elevar essas determinações do pensar além da perspectiva abstrata e exterior, meramente subjetiva, para o nível do propriamente lógico, que é o da pura inteligibilidade. Em relação a essa lógica, é preciso reconfigurá-la, reelaborá-la, exatamente porque é preciso ir além dessas formas mortas, “destituídas de espírito” (Hegel, 2016, p. 55), que se mantêm na relação exterior com o conteúdo. Hegel adota esta posição pelo fato de perceber que esse pensar se tornou mera comparação, procedimento abstrato em que, afirma o filósofo, “[...] não sem razão se equiparou esse pensar ao calcular e o calcular novamente ao pensar” (Hegel, 2016, p. 55).

Em vista disso, Hegel criticará o procedimento meramente abstrato e exterior da matemática, método este, dirá Hegel, que “mal se pode reconhecer um traço de método científico” (Hegel, 2016, p. 56), o qual seduziu filósofos como Spinoza, que tentou trazer de empréstimo este método ao seu sistema filosófico. Isto é muito diverso daquilo que deve ser o método propriamente filosófico, em sua exposição do automovimento do conteúdo, onde seu percurso é em si mesmo contraditório, ou melhor, abarca e tematiza um processo progressivamente necessário dessas contradições. Até porque, para Hegel, a negatividade é um princípio central dentro da lógica, que constitui seu estatuto de dialeticidade, pois é o que faz a exposição ir adiante no seu processo determinativo. Sobre esse princípio primordial da lógica, Hegel afirma que este se define como o conhecimento de que “o negativo é igualmente positivo” (Hegel, 2016, p. 57). Ou seja, as determinações finitas não se dissolvem na sua nulidade abstrata e na sua conseqüente contradição, mas elas têm em si sua diferença, seu outro, a saber, um conteúdo que lhe é peculiar, que constitui sua negatividade. Assim, aquilo de que resulta a negação é uma “negação determinada” (Hegel, 2016, p. 57), é a explicitação ainda maior daquilo era implícito na categoria precedente, onde se alcança, assim, um conceito mais elevado, determinado e rico que o anterior, pois esta determinação é a própria explicitação daquele conteúdo que estava implícito no conceito anterior, por abarcar seu negativo, seu ser outro. Este procedimento negativo permite com que não se trate do conteúdo de forma alheia a ele, mas que, pelo contrário, seja o próprio conteúdo e sua apresentação seu movimento dentro dele mesmo.

Porém, diante disso Hegel alerta que toda essa consideração sobre a lógica foi feita com o intento de dar “um panorama prévio e que apenas tem valor histórico” (Hegel, 2016, p. 57). Ainda não é o conteúdo da ciência mesma. Ao mesmo tempo, não é, e principalmente, não se quer confundir com o modo como as outras ciências colocam seu conteúdo por ridículas tabelas, esquemas, índices ou figuras, de forma arbitrária e irreflexiva. Ao contrário disto, Hegel mostra na Introdução de modo prévio este panorama geral com respeito ao modo como deve se dar a lógica, que visa a exposição da Coisa na sua inteligibilidade absoluta e que percorre todos os momentos dentro do seu desenvolvimento total. Em vista disso, esta exposição, diferente do modo abstrato, antinômico e dualista da lógica tradicional, integra a ideia em sua totalidade, onde seu percurso determinativo constitui-se dialeticamente, considerando a negatividade interna a essas determinações, que é o que faz “o conceito ir adiante na exposição” (Hegel, 2016, p. 58) e constituiu sua dialeticidade, que é “a alma delas que se move a si mesma” (Hegel, 2016, p. 59). Porém, Hegel dirá que o lógico propriamente dito se constitui como a elevação e superação destas contradições, que é propriamente do âmbito daquilo que é a *especulação*. Ou seja, a consideração da negatividade na exposição em direção ao positivo, ao concreto, a unidade dos contrapostos, ao racional em si e para si, constitui exatamente aquilo que Hegel chama de *especulativo*. Neste sentido, “o especulativo consiste nesse dialético, tal como é aqui tomado e, por isso, na apreensão do contraposto em sua unidade ou do positivo no negativo” (Hegel, 2016, p. 59). Esta é ciência em seu sentido puro, necessário, que tem por finalidade a exposição do conteúdo em seu automovimento rumo ao conceito em si e para si, a ideia absoluta, que é o saber puro, a unidade concreta, e viva, que constitui para Hegel o que é propriamente a ciência especulativa, que é a ciência do absoluto. Ou seja, é a exposição da ideia em sua totalidade, onde perpassa, numa progressão necessária, todos os seus momentos até sua plena explicitação, a sua Verdade.

Diante disso, Hegel tem, por fim, apresentar o todo da ideia em relação a lógica. Neste sentido, o filósofo define o sistema da lógica como “o reino das sombras, o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível” (Hegel, 2016, p. 61-62). Ou seja, o estudo dessas ciências, para Hegel, é também um esforço no sentido de ser a formação do indivíduo num processo de afastamento de toda

representação, intuição, sensibilidade, positividade empírica, e consequentemente, de toda contingência e arbitrariedade do pensar, rumo a aquilo que é o mais essencial, substancial, fundamental e necessário no que diz respeito ao pensamento puro: a pura inteligibilidade, que é exatamente o conteúdo da Lógica.

6 A divisão geral da lógica

Dentro desta mesma argumentação, no sentido de que não se pode colocar o método de forma antecipada e exterior em relação a seu objeto, Hegel colocará de forma prévia a divisão geral daquilo que deve ser a lógica. Assim, a divisão da lógica não pode ser um agregado ou um amontoado de tópicos como se fosse uma tabela em que são listados todos os passos da lógica, ou uma receita que se aplica de fora para dentro. É preciso que se veja, por meio dessas divisões, o conceito imanente que se determina nele mesmo, na sua progressão determinativa, e não um determinar sobre um objeto que lhe é externo por divisões meramente esquemáticas destituídas de conceito. Neste sentido, afirma Hegel que “no tratamento filosófico do dividir, o conceito mesmo tem que se mostrar como tal que contém a origem delas” (Hegel, 2016, p. 63).

Assim, a pressuposição do texto da Introdução acerca da libertação da oposição da consciência se mantém naquilo em que concerne a divisão da lógica. Ou seja, deve-se perceber que há nas próprias divisões o desenvolvimento do todo do conceito em todos os seus momentos, num desenvolvimento imanente em que há a consideração da diferença que é constitutiva de suas determinações e que permite a progressão do conteúdo em direção a determinações cada vez mais ricas, o qual constitui, assim, sua dialeticidade em contraposição a forma abstrata e exterior da lógica tradicional, rumo ao positivo no negativo, a infinitude na finitude, que é propriamente aquilo que é do âmbito do especulativo.

Desta forma, os momentos do lógico são integrados dentro de uma totalidade, numa exposição da ideia em seu desenvolvimento total, imanente, rumo a sua plena explicitação na forma da ideia absoluta. Em vista disso, Hegel dirá que a lógica objetiva e a lógica subjetiva constituem os momentos do lógico, não na sua diferença exterior, mas na sua integralidade em relação ao todo da ideia, na sua unidade

orgânica. A lógica objetiva tratará da natureza das determinações puras do pensar, realizando “uma crítica verdadeira da mesma” (Hegel, 2016, p. 67), reconhecendo nelas seu conteúdo particular. Para Hegel, este momento do lógico “entra no lugar da metafísica anterior” (Hegel, 2016, p. 67), pois trata da natureza dos pensamentos puros enquanto é em e para si a inteligibilidade de tudo o que é, enquanto contém a Coisa mesma, e assim se equipara a uma ontologia. A lógica subjetiva é, para Hegel, “a lógica do conceito” (Hegel, 2016, p. 67). É o momento do conceito em si e para si, da unidade da identidade e da diferença, do conceito em sua concretude, que a si mesmo se determina, sem sair de si. Enfim, de forma um pouco mais determinada, Hegel divide a lógica em três partes: a) A lógica do ser; b) A lógica da essência; e c) A lógica do conceito.

7 Conclusão

Pôde-se ver em toda a consideração deste trabalho em relação ao procedimento expositivo de Hegel na Introdução de sua *Ciência da Lógica* que o principal objetivo do filósofo foi fazer uma apresentação de como a lógica deve ser tratada e seu papel, fundamental dentro do seu sistema, mostrando que a lógica não pode ser justificada de modo exterior e abstrato, mas seu conceito só se apresentará no automovimento do conteúdo dentro de um todo orgânico, em que este desenvolvimento não tem e não pode ter nada a ver com representações empíricas ou com imagens sensíveis, mas que, ao contrário, é a exposição da ideia enquanto pura inteligibilidade dentro de uma totalidade integrada.

Referências

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**: 1. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. Trad. de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 7. ed. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel**: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

PARMÊNIDES. Sobre a Natureza. *In: Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).

PLATÃO. **Platonis opera**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900-1909.

PLATÃO. **República**. 9. Ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

TAYLOR, C. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

VAZ, H. de L. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.

Recebido: 23/02/2025
Aprovado: 15/05/2025

RESUMO

Através do esboço acerca do conceito de recapitulação, central para o pensamento de Ireneu, sobretudo em sua obra *Adversus Haereses*, este texto visa expor as linhas centrais da cristologia do bispo de Lyon. Poder-se-á, pois, constatar não somente o embate de Ireneu contra as heresias do seu tempo, mas também se verá a estreita ligação entre a obra de recapitulação, eminentemente soteriológica, e a encarnação do Verbo. Assim, por meio de uma reflexão voltada para Cristo, é possível ver, como através de um prisma, as diversas facetas atingidas pela obra de recapitulação do Filho de Deus, como a criação do mundo pelo único Deus, a encarnação do verbo, a redenção do homem, etc. Combatendo contra as seitas gnósticas, Ireneu defende a fé cristã e, através da sua argumentação, baseada em textos paulinos e joaninos, atesta a veracidade do pensamento eclesial. Levando-se em conta o contexto em que foi escrito *Adversus Haereses*, é impossível não ver nesta obra um panorama que explica e justifica a grande quantidade de mártires do cristianismo nos primeiros séculos: por esta fé, descrita de modo vivaz pelo bispo de Lyon, vale a pena morrer, como o mesmo o fizera.

Palavras-chave: Ireneu. Recapitulação. Encarnação. Cristologia.

Recapitulatio et Incarnatio: a nod to the Christology of Irenaeus of Lyon

ABSTRACT

Through the outline of the concept of recapitulation, central to Irenaeus's thought, especially in his work *Adversus Haereses*, this text aims to expose the central lines of the Christology of the bishop of Lyon. It will thus be possible to observe not only Irenaeus's struggle against the heresies of his time, but also the close connection between the work of recapitulation, eminently soteriological, and the incarnation of the Word. Thus, through a reflection focused on Christ, it is possible to see, as through a prism, the various facets reached by the work of recapitulation of the Son of God, such as the creation of the world by the one God, the incarnation of the Word, the redemption of man, etc. Fighting against the Gnostic sects, Irenaeus defends the Christian faith and, through his arguments, largely based on Pauline and Johannine texts, attests to its veracity. Taking into account the context in which *Adversus Haereses* was written, it is impossible not to see in this work an itinerary that justifies the large number of martyrs of Christianity in the first centuries: for this faith, vividly described by the Bishop of Lyon, it is worth dying, as he himself had done.

Keywords: Irenaeus. Recapitulation. Incarnation. Christology.

Introdução

Este artigo pretende oferecer uma introdução à teologia de Irineu de Lyon, partindo do ponto de vista estritamente cristológico. A amplitude da obra do bispo de Lyon e a densidade teológica da mesma permitiriam escrever muitas laudas acerca de outros temas e relacioná-los a pontos e características relevantes dentro dos tópicos preferidos de Irineu, como a sua antropologia (de caráter, sobretudo, protológico), a sua pneumatologia e as suas reflexões sobre a tradição apostólica, por exemplo.

No entanto, o texto em questão não oferece grandes contribuições acerca das temáticas mencionadas acima. Pretende-se, pois, com este escrito, ressaltar o ponto central da teologia de Irineu: Cristo. Particularmente, a obra de recapitulação e a encarnação do Verbo. Estes temas abrangem uma vasta gama de pontos que tocam desde a criação e o pecado de Adão até a obra de salvação de Cristo.

Muito influenciado pelos escritos de João e Paulo, especialmente a temática do novo Adão deste último (1 Cor 15, 22. 45 e Rm 5, 12-21), Irineu aprofunda a reflexão sobre a obra de salvação feita por Cristo, que não prescinde da sua encarnação, vista como ponto importante da ação soteriológica do Filho de Deus. Não se pode esquecer, no entanto, a motivação desta reflexão: o combate contra o gnosticismo, que também será descrito no presente texto.

É, sobretudo, por este cunho de defesa da fé (o que aproxima Irineu dos escritores apologetas do I e II século), que serão ressaltadas as principais características teológicas do bispo de Lyon. Sem a imperiosa necessidade do confronto com as heresias, talvez as reflexões de Irineu sobre os mistérios do Verbo, que se encarnou para o resgate dos homens, passasse a ter menos luminosidade.

Ireneu e o seu tempo

Ireneu é um dos principais santos do seu período. Nascido em torno ao ano 130 d. C.¹ em Esmirna e martirizado no ano de 202 em Lyon, Irineu foi bispo e o seu

¹ A datação é discutível. J. Daniélou, em *L'église des premiers temps. Des origines à la fin du troisième siècle* (1985), sustenta que Irineu tenha nascido em torno ao ano 130 e tenha morrido entre os anos 202 e 203, durante a perseguição de Sétimo Severo.

trabalho, sobretudo contra as heresias do seu tempo, permanece um dos marcos da doutrina cristã dos primeiros três séculos. Sensibilizado pelo testemunho dos mártires em um tempo em que a fé cristã não era bem compreendida em relação ao culto pagão, Irineu defende com vigor a religião cristã através de dois fundamentos: a *Tradição Apostólica*, a qual o bispo de Lyon dedicará um dos seus escritos mais relevantes, *A demonstração da pregação apostólica*; e as *Sagradas Escrituras*, de onde provêm as principais fontes da sua argumentação em *Adversus Haereses*.

Ireneu é oriundo de um dos locais de forte presença da tradição joanina. O seu mestre Policarpo, também ele martirizado, foi discípulo do apóstolo João, evangelista. Desta forma, entende-se o porquê de o bispo de Lyon colocar no centro das suas argumentações o *Logos* – Verbo Divino: frequentemente em *Adversus Haereses*, por exemplo, faz-se referência a trechos bíblicos de cunho joanino.

É importante entender o deslocamento de Irineu, partindo da Ásia Menor até a parte ocidental do Império: a Gália. Sobre isso, escreve Jean Daniélou:

Sur cette période cruciale de l'affrontement des écoles et de l'église, nous avons un témoin de premier ordre, lui-même mêlé directement à ces conflits, saint Irénée. C'est dans son œuvre que nous avons à la fois la documentation la plus précise et l'interprétation la plus profonde. Il est au centre de la vie de l'église. [...] Irénée a été le témoin du conflit qui a opposé les diverses écoles et l'ensemble des évêques, il a réfléchi sur le sens de cette opposition. Elle porte à la fois sur la source et le contenu de la vérité chrétienne. [...] Il établit ainsi la succession de trois églises qu'il connaît bien: celle de Smyrne, qui remonte à Jean par Polycarpe, celle d'Ephèse, qui remonte à Paul, et enfin celle de Rome qui remonte à Pierre et à Paul et pour laquelle seule il donne la succession complète (Daniélou, 1985, p. 120).

Segundo Jean Daniélou, Irineu realizou uma síntese das tradições das quais ele mesmo foi testemunha, crescendo na escuta do pensamento de João, através de Policarpo e aprofundando-se na tradição paulina, da qual colheu principalmente o tema do “novo Adão”. Transferindo-se para Roma, teve um profundo contato com a Igreja romana, também esta muito ligada ao testemunho dos primeiros mártires cristãos. Em Lyon, iniciaram-se as lutas contra as heresias, especialmente aquelas derivantes do gnosticismo. Desta forma, pode-se dizer que os escritos de Irineu tiveram uma grande importância e eficácia contra as ameaças externas que colocavam muitos questionamentos acerca da doutrina cristã.

O desafio gnóstico

O gnosticismo apresentava um pensamento baseado, fundamentalmente, em oposições: entre o Deus Salvador e o Deus Criador, entre o Antigo Testamento e a Nova Aliança, entre o homem Jesus e o Cristo do Pleroma, entre a carne e o espírito. Irineu, ao contrário, defenderá a unidade que caracteriza o único Deus.

Não se sabe ao certo o motivo da sua transferência para Lyon, mas se pode sustentar que Irineu foi chamado até lá justamente para defender os irmãos cristãos que eram constantemente ameaçados pela difusão da nascente e perigosa heresia de Valentim. Não há notícias seguras sobre o nascimento de uma comunidade cristã em Lyon, o que autoriza a pensar que se tratava de um jovem grupo dentro de um importante centro comercial (Iranaeus, 1995, p. 16). Como líder dessa Igreja, Irineu realizou uma intensa atividade missionária no combate aos hereges e às suas atividades propagandísticas. Importante ressaltar que o papel do bispo de Lyon não se limitou somente à sua diocese. Ele também colaborou com o papa Vitório na controvérsia relativa à data de Páscoa, permanecendo em uma posição moderada e pacificadora em relação àqueles que queriam mantê-la no dia 14 do calendário lunário e aos outros que, ao contrário, gostariam de festejá-la no domingo. Segundo ele, a diversidade do dia não compromete a unidade da fé. Sob a perseguição do imperador Lucio Sétimo Severo, nos anos 202 e 203, Irineu é condenado à morte (Laiti, 2018, p. 97-146).

Irineu conhece de perto o pensamento gnóstico, em particular o pensamento de Tolomeu, discípulo de Valentim. Este, que via o Antigo Testamento de maneira negativa, condenou-o em bloco, considerando-o somente como obra do “Criador do Mundo”. Irineu refuta tal visão, afirmando que na Antiga Aliança fora já anunciado Jesus e que, justamente por isso, pode-se defender a unidade entre os dois testamentos.

Valentim e os seus discípulos sustentavam que podiam alcançar a gnose cristã, isto é o conhecimento da fé, justamente porque Jesus havia dado a alguns desses adeptos o princípio interpretativo das Escrituras (Iranaeus, 1995, p. 18). Irineu contesta tal método, defendendo a unicidade da verdadeira fé proclamada pela Igreja a todos os homens e não somente a alguns.

Atrelada à ideia da tradição apóstolica, que preserva a interpretação das Escrituras de eventuais compreensões equivocadas, estão dois temas de igual revelo no pensamento do bispo de Lyon: a recapitulação e a encarnação do Verbo. Escreve Daniélou acerca: “Plus particulièrement le centre sa théologie sur l’idée de la récapitulation de toutes choses dans l’Homme-Dieu. C’est le même Verbe, par qui toute chose a été créé qui vient donc tout ressaisir dans l’incarnation” (Daniélou, 1961, p. 156).

Daniélou enfatiza a importância da encarnação do Verbo em Irineu, sobretudo para estabelecer uma ligação com a tradição joanina e com Justino, que vivera decênios anteriores em relação ao bispo de Lyon. A encarnação é profundamente unida ao mistério de salvação de Cristo que, por sua vez, recapitula nele mesmo todas as coisas. Dessa forma, Deus se aproxima do homem e o homem de Deus: Adão foi plasmado pelo Verbo, que, mais tarde, encarnar-se-á através da Virgem Maria.

A recapitulação (*Ανακεφαλαιωσις*), termo do grego clássico, é entendido por Irineu de modo diverso de Paulo. O bispo de Lyon enfatiza o aspecto da unidade: Cristo é aquele que une em si todas as coisas, e todas as coisas encontram unidade em Cristo. Cristo, Verbo encarnado, carrega sobre si toda a humanidade, no intuito de fazer com que aquilo que fora perdido em Adão, ou seja, ser imagem e semelhança de Deus, fosse recuperado em Cristo (Grillmeier, 2003, p. 308).

Partindo da figura de Cristo, Irineu contestava tanto os ebionistas, que consideravam Jesus um simples homem nascido da Virgem Maria e de José, quanto também a perspectiva valentina, vendo Cristo apenas como um Eão, que se apresentava ao mundo com uma carne somente aparente (Daniélou, 1961, p. 65). Partindo, justamente, de Jesus, Verbo de Deus, que Irineu desenvolverá a sua principal obra *Adversus Haereses*.

Dividida em cinco livros, *Adversus Haereses* apresenta uma estrutura argumentativa interessante, que emerge da influência de diversas tradições: desde a tradição “ortodoxa”, ou seja, estritamente cristã, até aquela heterodoxa, ou seja, as heresias. O livro primeiro, após a exposição do pensamento herético, contrapõe-se à falsa gnose, indicando a multiplicidade de gnósticos que seguiam Simão Mago, tido como o iniciador de tal pensamento.

O livro segundo contesta o gnosticismo, afirmando que todas as coisas derivam

de um só e mesmo Pai: um só Deus, Pai criador do mundo. O terceiro livro apresenta as provas derivadas das Escrituras, em resposta aos gnósticos que a usavam e interpretavam-na em favor deles próprios. O livro quarto apresenta os ensinamentos de Paulo: existe somente um Pai Criador, que falou a Abraão, deu a Lei a Moisés, enviou primeiramente os profetas e, nos últimos tempos, mandou o seu Filho, doando, assim, a Salvação à obra que Ele mesmo plasmou. O livro quinto termina com o desmascaramento do pensamento gnóstico, comparando aqueles que o sustentavam a servos do inimigo ou àqueles que estão fora da comunhão com a fé, via segura, porque indicada pelo mesmo Cristo (Bellini, 1981, p. 41).

Os vários grupos heterodóxicos

É evidente que Irineu, como todos os escritores, esteve atento aos vários grupos de influência gnóstica do seu tempo. Os marcionitas presentes, sobretudo, na Ásia Menor, reduziam o cânone ao evangelho de Lucas e às cartas de Paulo, rejeitando também o Antigo Testamento; os ebionistas, por sua vez, não aceitavam, mediante a fé, a união entre Deus e o homem; os valentinianos, de origem egípcia, sustentavam um gnosticismo mais arcaico, no qual os elementos fundamentais eram a transcendência absoluta do Pai, que criou o Pleroma (dimensão acima do mundo material; celestial) e os Eões (seres eternos), e enviou o Senhor, portador da gnose. Através deste, os elementos espirituais eram salvos. Segundo os valentinianos, Deus não havia assumido a humanidade de Maria, enquanto não teria tido sangue e nem carne. O montanismo, por sua vez, consistia em uma explosão de profetismo caracterizado pela importância dada a visões e a revelações. Enfim, o milenarismo sustentava o final dos tempos no sétimo milênio, representando, assim, os sete dias da criação. Estes últimos dois grupos eram muito presentes no ambiente do cristianismo asiático, do qual Irineu provinha.

Em relação ao pensamento ortodoxo, importantes foram as reflexões sobre o Logos-Verbo, feitas, sobretudo, por Justino, que identificava o Logos encarnado com o Logos preexistente, tido como o mesmo mediador da criação; o testemunho dos mártires do I e II século, a Sagrada Escritura e a Tradição Apostólica formaram o pensamento de Irineu. Para entender a figura do bispo de Lyon e os primeiros séculos

depois de Cristo, faz-se necessário elaborar um quadro teológico daquele tempo. Este panorama é fornido por Alois Grillmeier, no livro *Le Christ dans la tradition chrétienne* :

Nous pouvons cependant parler aussi progressivement d'une cristologie de la grande église qui fut élaboré par ceux qui défendaient la divinité et la vraie humanité du Christ face au judaïsme, au docetisme, à la gnose, et contre la Mythologie d'une part et d'autre part contre le rationalisme. Nous sentons déjà des premiers mouvements du passage qui part d'une perception dynamique de l'économie du salut vers une vision plus ontologique et statique. [...] Enfin en voit se soulever les premiers litiges consciemment menées par les théologiens chrétiens face aux philosophes païens et à l'état Romain (Grillmeier, 2003, p. 206).

Segundo Grillmeier, o confronto contra o paganismo e contra as heresias, a abertura do cristianismo à filosofia grega e a sua relação com o Império Romano foram fundamentais para a formação e consolidação da teologia cristã, caracterizada inicialmente pela proclamação de Jesus como o Cristo e Filho de Deus.

De fato, a teologia cristã, pelo menos neste período, é extremamente cristológica (Laiti, 2018, p. 97-146), pois é justamente na confissão de Cristo, que se estabelecem as principais reflexões sobre os seus mistérios. Dessa forma, pode-se entender, portanto, o caráter cristocêntrico do pensamento de Irineu: todas as suas reflexões têm como ponto central Cristo, seja falando da criação enquanto plasmada pelo Verbo, seja em referência à recapitulação, na qual tudo é retomado por Jesus, o novo Adão. Também a Tradição Apostólica e a sucessão episcopal encontram fundamento na própria fé e no testemunho de Cristo.

Encarnação

Ireneu foi um teólogo da ortodoxia, pois as suas obras procuraram preservar e defender o “depósito da fé” das seitas gnósticas. Seu empenho consistia em ensinar a doutrina da Igreja, transmitida sem descontinuidade pelos apóstolos e seus sucessores, visando fortificar a Igreja de Cristo. Irineu rejeita todo tipo de esoterismo gnóstico caracterizado pela separação entre alguns privilegiados de outros excluídos: a fé da Igreja não é por nada uma gnose reservada a uma elite de iniciados; ela pertence a todos os fiéis.

O tema da encarnação, atrelado à perspectiva da recapitulação, pressupõe a

criação: tudo provém da bondade criadora de Deus, o cosmos, a matéria. Toda a criação culmina na encarnação do Verbo – que, por sua vez, é indissociável da paixão e ressurreição de Jesus. A recapitulação de todas as coisas em Cristo aponta para a encarnação, porque sem a encarnação, o elemento material não teria como ter sido redimido:

Por um lado, o Verbo humanado retoma em si toda a humanidade e até todo o cosmos criado; e por outro, enquanto o “novissimus” Adão (Jesus) retoma a obra do “primeiro” Adão, restaurando-a: por sua obediência ao Pai destrói a obediência ao Sedutor: Ele se faz adamítico (homem encarnado) acolhendo e fazendo nova a antiga obra modelada à sua imagem: nele a humanidade encontra sua originalidade, sua verdadeira imagem (Irinaeus, 1995, p. 22).

Dessa forma, a encarnação é a condição necessária para que a obra da salvação possa ser cumprida. Retomando, assim, as famosas passagens de 1 Cor 15, 22.45 e de Rm 5, 12-21, Irineu reafirma ser Cristo o novo adão, ou seja, aquele que, como Verbo, modelou o próprio Adão, mas que, na sucessão dos tempos, encarnou-se posteriormente, a fim de redimir, pela sua obediência, a primeira obra.

Os discípulos de Valentim, no entanto, sustentavam que existia um Jesus da economia, aquele que veio através de Maria, sobre o qual desceu do alto o Salvador, chamado Cristo (A. H., I, 15, 3, p. 81). Este tornou o Jesus da economia participante da potência do seu nome, porque através dele a morte foi destruída, e o Pai se fez conhecer através deste Salvador, descido do alto.

Enquanto confessavam que existia somente um Cristo Jesus, na realidade com o pensamento o dividiam em diversos: o primeiro era o Cristo saído do Pleroma, outro era o Salvador, emerso para a glorificação do Pai e, enfim, aquele da economia: o único a ter sofrido. Um seria aquele que sofreu (Jesus), outro aquele que descera sobre Jesus e depois foi elevado (Cristo): o primeiro deriva do demiurgo (o Jesus da economia), enquanto o segundo desceu do Pleroma e é impassível, invisível e incapaz de sofrer (A. H., III, 10, 4, p. 275).

Para contrabalancear esta visão gnóstica, Irineu usa os evangelhos, sobretudo aquele de João, que afirma conhecer um único Verbo de Deus, que se encarnou para a nossa salvação: Jesus (Gv 1,14). O bispo de Lyon ainda faz referência a Paulo que, por sua vez, define-se como apóstolo daquele Jesus sobre quem falaram os profetas e as Sagradas Escrituras, nascido da estirpe de Davi, segundo a carne, constituído

filho segundo o Espírito (Rm 1,14).

Para indicar que Cristo que sofreu é o mesmo Filho de Deus, Paulo, na Carta aos Romanos, afirma que Cristo, no tempo estabelecido, morreu por nós e para os nossos pecados, e se, quando éramos pecadores, fomos reconciliados com Deus por meio da morte do seu único Filho, muito mais seremos salvos mediante a sua vida (Rm 5,6-8).

Em suma, a intenção de Irineu é dizer que existe somente um Cristo Jesus, Filho de Deus que, através a sua paixão, reconciliou todos os homens com Deus, ressuscitou dos mortos e está à direita do Pai. Ele, de fato, é o Verbo de Deus, Aquele que salvou os homens, o Unigênito saído do Pai (A. H., III, 16, 2, p. 315). Sobre a identidade entre Jesus e o Verbo de Deus, Irineu, aprofundando este tema, enfatiza a relação existente entre o Verbo, Jesus e a recapitulação:

Com efeito, demonstramos que a existência do Filho de Deus não teve início naquele momento, existindo desde sempre junto do Pai; mas quando se encarnou e se fez homem, recapitulou em si toda a longa série dos homens, dando-nos em resumo a salvação, de forma que o que tínhamos perdido em Adão, isso é, a imagem e semelhança de Deus, o recuperássemos em Jesus Cristo (A. H., III, 18, 1, p. 328).

Isso explica, pois, a razão da encarnação: de fato, se não tivesse recebido de um ser humano a substância carnal, ele não teria se tornado homem e nem mesmo Filho do Homem. A existência de Cristo não teve início no momento do nascimento virginal. A novidade está no fato de que, quando Cristo se encarnou, ele assumiu a natureza humana, aquela mesma natureza de Adão, iniciando, assim, a obra de recapitulação desejada pelo Pai (A. H., III, 18, 7, p. 335).

Recapitulação

O princípio fundamental da recapitulação é o resgate de Adão: se não tivesse existido esse resgate, a humanidade, então, estaria perdida para sempre. Dessa forma, pode-se entender a economia da salvação apresentada por Irineu:

Portanto, foi necessário que o Senhor [...] procurando a obra que ele próprio tinha plasmado, salvasse também aquele homem que ele fizera à sua imagem e semelhança, isto é, Adão, encerrando os tempos da condenação,

fixados pelo Pai, no seu poder, por causa da desobediência, porque toda a economia da salvação do homem se desenvolveu segundo o beneplácito do Pai, para que Deus não fosse vencido nem fosse anulada a sua arte [...]. Mas, sendo Deus invencível e longânimo, começou a usar de longanimidade na provação de todos os homens e na sua correção, como já dissemos, e por obra do segundo homem, amarrou o forte, apossou-se de todos os seus vasos e destruiu a morte, devolvendo a vida ao homem que fora morto (A. H., III, 23, 1, p. 353).

A potência de Deus, capaz de vencer os inimigos e de superar o pecado, mostra-se por meio da encarnação do Verbo. De fato, a carne de Cristo reconcilia a nossa carne, o que manifesta o aspecto mais profundo da economia salvífica. Se a carne não tivesse que ser salva, então, o Verbo não a teria assumido. Mais tarde, Irineu falará das duas heranças: uma inicial, perdida por meio do pecado, e uma final, recebida por meio da obediência de Maria, que venceu o pecado. O verbo justamente se fez carne para recapitular em si não outra obra, mas a mesma plasmada inicialmente pelo Pai:

Erram, portanto, os que sustentam que o Cristo nada recebeu da Virgem, para poder rejeitar a herança da carne; mas rejeitam assim, ao mesmo tempo, a semelhança. [...]. Se não tivesse recebido nada de Maria então nunca teria tomado alimentos terrenos com os quais se alimenta um corpo tirado da terra [...]. Por isso Paulo chama Adão de figura daquele que devia vir (Rm 5, 14), porque o Verbo, Criador de todas as coisas, prefigurara nele a futura economia da humanidade de que se revestiria o Filho de Deus, porque o Verbo, Criador de todas as coisas, prefigurara nele a futura economia da humanidade de que se revestiria o Filho de Deus (A. H., III, 22, 1, p. 349).

Assim como o pecado maculou o primeiro homem e, através da sua descendência na carne, manchou toda humanidade, assim também o Verbo recebeu de Maria essa mesma carne. O próprio Verbo, assim, entra em tal geração e assume o pecado, o que torna possível a recapitulação nele de todas as coisas. Essa obra, pois, foi do agrado do Pai (Grillmeier, 2003, p. 230). A partir disso, pode-se entender o motivo pelo qual o evangelista Lucas inicia o seu evangelho, partindo da genealogia de Jesus, remontando-se, justamente, a Adão. O aspecto mais importante desta citação de Irineu está no fato de que, ao retomar Paulo, afirma que Adão é a figura daquele que virá. A justificação é dada pelo fato de Adão ser o homem que foi modelado por primeiro e do qual a humanidade herdou seu nome (*'adamah*-feito de

terra, enquanto *sdamo*, como coletivo de homem, humanidade) (Orbe, 1969, p. 89)².

Portanto, o ponto central da recapitulação está justamente na desobediência de Adão, na obediência de Cristo e no querer do Pai. De fato, para destruir aquela desobediência, que veio também através de uma árvore, Jesus obedeceu até o madeiro da cruz. Se não se pressupusesse a existência de um só criador e mesmo Pai, que quis criar primeiramente Adão e depois desejou a encarnação do Verbo, não se poderia compreender uma reparação à desobediência originária. Disso tudo pode-se depreender que existe somente um único e mesmo Deus, que sofreu por conta da desobediência de Adão, mas que, no entanto, acolheu a reconciliação da humanidade por meio do segundo Adão e, especificamente, da obediência deste até a sua morte (A. H., V, 16, 3, p. 562).

Pode-se concluir, pois, que a recapitulação é inseparável da dimensão soteriológica. Não existiria salvação completa sem o primeiro Adão: por causa do seu pecado, a humanidade decaiu; a recapitulação é uma resposta eficaz a essa primeira desobediência. Irineu mesmo ensina que o objetivo da vinda de Cristo é o de salvar e elevar o que estava perdido. O próprio Irineu explica:

Com efeito, o que está amarrado não pode ser desamarrado se não se desatam os nós em sentido contrário aos que foram dados, e os primeiros são desfeitos depois dos segundos e estes, por sua vez, permitem que se desfaçam os primeiros: acontece que o primeiro é desfeito pelo segundo e o segundo é desfeito em primeiro lugar (A. H., III, 22, 4, p. 352).

Portanto, a ligação com a serpente, o diabo, que se era perpetuada através das gerações sucessivas, passa a ser desfeita através da recapitulação. O primeiro Adão desobedeceu a Lei de Deus, enquanto Cristo obedeceu à vontade do Pai. Por causa de um homem o gênero humano decaiu sob o jugo da morte, assim, novamente, por meio de um vencedor o homem pode ascender à vida (Rm 5,12-15). A recapitulação evidentemente pressupõe a existência da criação e do Criador. Todos os elementos envolvidos no pecado são retomados e transformados. Então, também o ser nascido de uma mulher virgem é um elemento que não pode ser esquecido:

O Senhor não teria recapitulado em si a antiga e primeira inimizade contra a serpente e não teria cumprido a promessa do Criador e nem o seu

² O autor espanhol expõe a diferença entre os dois trechos de Gn 1,26 e Gn 2,7.

mandamento se tivesse vindo de outro Pai. Mas, sendo um só e idêntico aquele que, no princípio, nos modelou e, no fim, enviou seu Filho, o Senhor cumpriu verdadeiramente o seu mandamento nascendo de uma mulher, aniquilando o nosso adversário e completando no homem a imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26) (A. H., V, 21, 2, p. 573).

O inimigo não seria vencido de modo justo, se não tivesse sido um homem nascido de uma mulher a vencê-lo, visto que o inimigo dominou o homem justamente por meio de uma mulher, Eva. O Senhor se reconhece, pois, como Filho do Homem. O inimigo que havia seduzido o homem também por meio de uma mulher, é destruído justamente por meio de outra mulher. A obediência à Lei de Deus, a humildade da virgem Maria e de Jesus destruíram aquele sentimento de orgulho e de soberba que existia na serpente. O diabo é destruído no momento em que o Filho do Homem obedece ao Pai, que teve piedade da obra por Ele plasmada e lhe concedeu a salvação por meio do Verbo, o Cristo.

Salvação

A escatologia de Irineu não pode ser compreendida fora de sua teoria da recapitulação: a força de Deus assumiu a carne e a ressuscitará (Irenaeus, 1995, p. 25). É uma das principais características de Irineu esboçar um quadro da história da salvação. De fato, a soteriologia ocupa um lugar especial no seu pensamento, porque o final dos tempos não é somente um horizonte futuro, mas as suas sementes podem ser vistas na obra e nos mistérios de Cristo que, assumem uma dimensão de recapitulação. Evidentemente, o final dos tempos pressupõe o início de tudo, ou seja, o evento da encarnação. A obediência de Maria (um reflexo da obediência de Cristo) repara a desobediência de Eva (reflexo da desobediência de Adão). Assim como o gênero humano se submeteu à morte por causa de uma virgem (Eva), este mesmo gênero humano foi libertado por meio de uma virgem (A. H., III, 22, 4, p. 350).

Ao final, tudo será recapitulado. Em relação a isso, Irineu, proveniente da tradição asiática, retoma em consideração a doutrina dos mil anos³, que sustenta a comparação entre a semana da criação com os seis milênios necessários para inaugurar o sétimo milênio, que corresponderia ao dia de repouso de Gn 2,1-2. Se

³ Para aprofundar o tema do Milenarismo, indica-se Laiti (2018, p. 147-201).

tudo será recapitulado por Cristo, Deus ressuscitará também a nós com o nosso corpo mortal (1 Cor 6, 14). A obra por Ele plasmada morre e se decompõe, mas virá inteiramente vivificada por Deus, porque é preciosa. Se não fosse assim, segundo Irineu, o Senhor não teria operado a ressurreição ao terceiro dia, mas expirando sobre a cruz, teria ido subitamente aos céus, deixando o corpo por terra (A. H., V, 31, 1, p. 601).

No entanto, o importante da ressurreição não é tanto que tudo retornará à realidade precedente ao pecado, mas sim a própria ressurreição dos justos: estes serão ressuscitados e receberão o fruto dos seus sofrimentos na nova criação (A. H., V, 34, 3, p. 611). Vale ressaltar que Irineu viveu em um tempo de perseguição e de muito mártires. Ele mesmo sofreu o martírio, destino também compartilhado com Inácio de Antioquia, morto décadas anteriores. Dessa forma, compreende-se o motivo pelo qual as reflexões sobre a morte e a ressurreição são tão presentes no bispo de Lyon.

Conclusão

De quanto foi apresentado neste texto, pode-se concluir que a obra de Irineu é direcionada para a figura de Cristo, Verbo Encarnado, Filho de Deus. A partir desse núcleo principal, ou seja, Cristo, foram traçadas duas perspectivas bem interligadas: a encarnação do Verbo e a recapitulação feita por Cristo.

Dessa forma, tanto a encarnação quanto a recapitulação forneceram ao bispo de Lyon argumentos sólidos não somente para refutar de modo sistemático as investidas gnósticas, como também para defender o depósito da fé e para apoiar aqueles que creem em Cristo.

A encarnação e a recapitulação são duas faces de uma mesma moeda: uma se direciona para outra. A recapitulação, ou seja, a salvação conveniente daquilo que foi perdido ou manchado, pressupõe a encarnação do Verbo, pois Cristo se encarnou também para salvar a dimensão material do homem. Atrelada a essas duas perspectivas, vemos surgir o ponto culminante da teologia de Irineu: a salvação. A salvação do homem é obra do único Deus, que a realizou através de Cristo, que, por sua vez, redimiu-a. A obra de recapitulação é o meio através do qual a salvação se

torna possível a partir do acolhimento da verdade manifestada em Cristo.

Referências

BELLINI, Enzo. *Introduzione. In: Ireneo di Lione, Contro le eresie e gli altri scritti*. Milano: Jaca Book, 1981. (Già e non ancora, 76).

DANIÉLOU, Jean. **L'église des premiers temps**. Des origines à la fin du troisième siècle. Éditions du Seuil. Paris: Cerf, 1985.

DANIÉLOU, Jean. **Message évangélique et culture hellénistique aux deuxième e troisième siècles**. Paris: Cerf, 1961.

GRILLMEIER, Alois. **Le Christ dans la tradition chrétienne**. Paris: Cerf, 2003.

IRANAEUS (Irineu de Lião). **Adversus Haereses**. Contra as heresias. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro. Tradução Lourenço Costa. Vol. 4. São Paulo: Paulus, 1995.

LAITI, Giuseppe. Le Chiese nello spazio pubblico: l'eta dell'apologia. *In*: LAITI, Giuseppe; SIMONELLI, Cristina. **Manuale di Storia della Chiesa 1: L'antichità cristiana**: dalle origini della Chiesa alla divaricazione tra Oriente e Occidente (sec. I-IV). Brescia: Editrice Morcelliana, 2018.

ORBE, Antonio. **Antropología de San Ireneo**. Madrid: BAC, 1969.

Recebido: 17/03/2025
Aprovado: 15/05/2025

RESUMO

O presente artigo reflete sobre o posicionamento pragmático-semântico do filósofo estadunidense Robert Brandom (1950), sobretudo naquilo que concerne a leitura da obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) sob uma ótica pragmática. A influência do filósofo alemão se desvela quando Brandom, na sua conceitualização de normatividade, faz referência às práticas sociais, demonstrando que a sua interpretação sobre a teoria hegeliana considera que o conteúdo semântico das expressões é decidido na prática da comunicação social, isto é, no reconhecimento implícito de normas reverberadas em práticas comunicativas. Este escrito aborda como Brandom aproxima as referências inferenciais das declarações pelo comportamento normativo dos interlocutores, ou seja, onde em Hegel está o retorno ao fundamento da coisa, em Brandom se alicerça uma relação externa, esvaziando a dimensão ontológica, fundamental na articulação hegeliana. Mediante tal perspectiva, o artigo defende que proposta filosófica de Brandom se desconcilia, em certa medida, do empreendimento teórico de Hegel. Este artigo conclui reconhecendo os aspectos positivos da interpretação que Brandom empreende de Hegel, mas chama atenção para a sua contradição ao considerar a lógica hegeliana como investigação de relações existenciais.

Palavras-chave: Brandom. Hegel. Pragmatismo. Normatividade. Intersubjetividade.

Robert Brandom interpreter of Hegel: some considerations on normativity and truth

ABSTRACT

This article reflects on the pragmatic-semantic positioning of the United States philosopher Robert Brandom (1950), especially in that which concerns the reading of the work of Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) under a pragmatic perspective. The influence of the German philosopher unveils itself when Brandom, in his conceptualization of normativity, makes reference to social practices, demonstrating that his interpretation of Hegelian theory considers that the semantic content of expressions is decided in the practice of social communication, that is, in the implicit recognition of norms reverberated in communicative practices. This writing addresses how Brandom approximates the inferential references of declarations by the normative behavior of the interlocutors, in other words, where in Hegel there is the return to the foundation of the thing, in Brandom an external relation is based, emptying the ontological dimension, fundamental in Hegelian articulation. From such a perspective, the article argues that Brandom's philosophical proposal becomes irreconcilable, to a certain extent, with the theoretical undertaking of Hegel. This article concludes by acknowledging the positive aspects of Brandom's interpretation of Hegel but calls attention to its contradiction when considering Hegelian logic as an investigation of existential relations.

Keywords: Brandom. Hegel. Pragmatism. Normativity. Intersubjectivity.

Robert Brandom intérprete de Hegel: algumas considerações sobre normatividade e verdade

1 Introdução

[...] depois da reviravolta linguística, não podemos mais analisar nossa capacidade de conhecimento independentemente de nossa capacidade de falar e agir (Oliveira, 2014, p. 188).

Neste trecho, Manfredo A. de Oliveira chama atenção para uma das exigências da filosofia contemporânea: não se pode perder de vista a relação intrínseca entre conhecimento, linguagem e ação. Assim, o presente escrito ensaia uma reflexão sobre a interpretação de Brandom da filosofia hegeliana, precisamente, no que concerne a influência da *normatividade da lógica* de Hegel na *normatividade pragmático-semântica de Brandom*. Para tanto, o presente artigo consiste em detalhar o pragmatismo de Brandom sobre o uso social da linguagem para entender o *significado*. E também explica a sua evolução e a sua ligação com o idealismo alemão e Hegel no que concerne a responsabilidade racional e a intersubjetividade da linguagem. Por fim, analisará a semântica inferencial de Brandom, destacando sua referência à noção e função da lógica em Hegel, bem como sua interpretação da *Fenomenologia do Espírito*.

Para tanto, faz-se necessário apresentar o contexto filosófico em que tal influência ocorreu, pois, a tematização da linguagem no contexto de repercussão da reviravolta linguística articulada dentro do sistema de pensamento de Hegel certamente desperta suspeita. Porém, em tempos mais recentes, a dúvida deu lugar a uma notável inversão de direção. Filósofos como Wilfrid Sellars (1912-1989), John McDowell (1942), Robert Brandom, Robert Pippin (1948) e Terry Pinkard (1947), por exemplo, situaram no centro do debate filosófico as ideias e os conceitos do pensador alemão, utilizando-os proficuamente no tratamento de discussões relacionadas à linguagem, à epistemologia, ao pragmatismo e à filosofia da mente, ampliando a compreensão dos problemas teóricos contemporâneos¹. A tentativa de aproximação do pensamento de Hegel com o pragmatismo racionalista da Escola de Pittsburg nos Estados Unidos ganhou notoriedade por intermédio dos alunos de Sellars, dos quais os mais conhecidos são McDowell e Brandom².

¹ Para uma reconstrução abrangente do contexto teórico das interpretações norte-americanas de Hegel, ver Corti (2014).

² As primeiras referências a Hegel na filosofia analítica encontram-se em Sellars, figura de referência

Para Robert Brandom, a filosofia da linguagem contemporânea se articulou mediante a posição da proposta semântico-estrutural realizada a partir Gottlob Frege (1848-1925), Rudolf Carnap (1981-1970), Bertrand Russell (1872-1970) e Alfred Tarski (1901-1983), tradição que toma fundamentalmente o sentido vinculado ao que é dito, assumindo como categorias básicas a *referência* e a *verdade*³. Na articulação da filosofia da linguagem, Brandom também considera a posição antropológico-pragmática, e o faz através de Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), Jhon Dewey (1859-1952), assim como em coadunância com as interpretações de Hegel, Ludwig Wittgenstein (1889-1951)⁴ e Martin Heidegger (1889-1976) (Oliveira, 2019, p. 85-86). Como se pode notar, o interesse de Brandom pela filosofia da linguagem o levou a investigar tanto pensadores de tradição analítica quanto aqueles ligados ao pragmatismo e à filosofia hermenêutica. Trata-se de um dado importante ao se analisar o pragmatismo linguístico de Brandom que será abordado no tópico a seguir.

2 A presença de Hegel no pragmatismo linguístico de Brandom

Objetivando uma compreensão mais abrangente da filosofia contemporânea, Brandom observa as práticas linguísticas, que para ele são essencialmente sociais, para examinar a relação entre significado e uso (Brandom, 2000, p. 42-43). Iber e Bavaresco esclarecem que, para Brandom,

O objetivo é explicar os fenômenos do significado, do conteúdo conceitual, da intencionalidade, da representação em termos de correto e incorreto, do movimento lícito e ilícito no interior de um jogo. O metavocabulário pragmático universal enfrenta os temas mais emergentes da filosofia da linguagem, da filosofia da mente e da epistemologia contemporânea. Brandom distancia-se das posições de Sellars e McDowell, pois defende a origem social das normas e abandona o conceito de experiência (Bavaresco; Iber, 2019, p. 15).

para Brandom, que distingue nos textos hegelianos “o grande inimigo do imediatismo” (Sellars, 1997, p. 3).

³ Contexto analisado em: (Oliveira, 2019).

⁴ Brandom explicita o pragmatismo de Hegel em termos pós-wittgensteinianos como uma espécie de pragmatismo semântico. A pesquisa de Brandom (2000) sobre a origem social das normas é estudada e convertida na socialidade das normas conceituais como significados, tal como pode ser observado em *Articulating Reason. An Introduction to Inferentialism*.

Em outras palavras, para Brandom, a compreensão de fenômenos como significado e intencionalidade deve ser fundamentada em normas sociais de uso correto, no interior de um sistema pragmático, e não em noções internalistas. No pragmatismo linguístico e racionalista desenvolvido por esse pensador, a questão essencial é “o uso, vinculado ao que é feito enquanto alguém diz algo, isto é, assere e infere” (Oliveira, 2019, p. 86). Logo, no questionamento acerca do papel das ações linguísticas no jogo de argumentação, a pragmática passa a possuir o significado de teoria do uso da linguagem. Ao considerar fundamentalmente a pragmática transcendental e a semântica inferencial, pode-se afirmar que, para Brandom, as atividades de comunicação entre os participantes de um diálogo são os elementos basilares para a filosofia. Por conseguinte, para o autor americano, a prática fundamental do ser humano é a prática de argumentar.

A consideração de que a dimensão fundamental da linguagem é a pragmática permite a Brandom empreender a defesa de um pragmatismo racionalista, em certo acordo com o pensamento tardio de Wittgenstein. Lembrando que Wittgenstein colocou na centralidade de suas considerações a variedade de usos das expressões linguísticas, concedendo “à dimensão da pragmática a primazia na linguagem, ou seja, defender a tese de que o fundamento da significação das expressões linguísticas está no agir” (Oliveira, 2019, p. 74). Por outro lado, Brandom destaca de forma incisiva que Wittgenstein não se atentou para a essência do que está implícito nas ações humanas como questão primordial a ser pensada, mesmo que tenha identificado que o valor das expressões está contido no jogo concernente a essas mesmas ações.

Para Brandom (1994, p. 83), semântica e pragmática são complementares. Tal posição se evidencia quando o filósofo retoma o pragmatismo metodológico a partir do pensamento de Wittgenstein⁵. Inicialmente, entende que a semântica deve estar submetida à compreensão da pragmática e mais tarde, quando adota o posicionamento de um pragmatismo semântico, demonstra que uma semântica filosófica deve passar pela consideração do uso das expressões nas práticas humanas (Brandom, 2002, p. 210). Para Brandom, o ser humano não se caracteriza somente por *estados* normativos, mas por *atitudes* normativas.

⁵ Sobre a definição do significado das palavras pelo seu uso em Wittgenstein, ver Iber (2012, p. 39-52).

Nesse sentido, é significativo que o filósofo da Escola de Pittsburgh retorne às raízes do pragmatismo no idealismo alemão para refletir acerca da responsabilidade racional enquanto uma responsabilidade que se justifica, ou seja, que acena para as razões ínsitas aos compromissos teóricos e práticos, reflexão que, em certa medida, já estava presente em Immanuel Kant (1724-1804)⁶. Destarte, é mandatório sobrelevar que Brandom acentua a defesa de uma filosofia construtiva e sistemática. Assim, no panorama filosófico contemporâneo, a questão da linguagem no pensamento de Hegel se tornou significativa para algumas interpretações, principalmente no tratamento de questões acerca da intersubjetividade e da dialogicidade da dialética. Esse movimento de retorno ao pensamento hegeliano decorre da interpretação de que, no autor, a linguagem faz parte da prática social humana, o que a situa no âmbito da intersubjetividade.

Com base no entendimento da linguagem como prática social é possível problematizar o que torna o ser humano capaz de dizer e de pensar que as coisas são de um determinado modo. A fim de tratar tal problematização, é possível evidenciar na articulação de teorias atuais a prevalência de interpretações independentes, nas quais o pensamento hegeliano é retomado. É o que ocorre, por exemplo, no cenário filosófico americano de inspiração analítica.

Mediante o exposto, pode-se afirmar que em Brandom, o tratamento da linguagem impõe fundamentalmente tomar como cerne as práticas sociais⁷. Nesse sentido, é possível considerar as interpretações do pensamento de Hegel proporcionadas por Brandom, sobretudo, no que concerne a noção e a função da lógica⁸. A investigação acerca do que trata a normatividade no pensamento de Hegel e Brandom é o ponto imprescindível para a ideia da articulação inferencial da dimensão conceitual que Brandom acredita ter encontrado em Hegel. Se na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel estaria tratando sobretudo das dimensões social e histórica, na *Ciência da Lógica* (1812, 1813, 1816), para Brandom, o tratamento hegeliano adere-

⁶ Para Rorty, precursor de Brandom, o ponto fundamental da intuição em Kant é que os julgamentos e as ações devem ser primeiro compreendidos de maneira especial em termos pelos quais somos responsáveis (Rorty, 1995, p. 153-154).

⁷ Na articulação de Robert Brandom (2002, p. 210-234), há temas pragmatistas no idealismo de Hegel, o que ele procura indicar a partir de passagens da obra *Fenomenologia do Espírito*.

⁸ Brandom pontua que as categorias da lógica são aparentemente tematizadas com base num movimento lógico-conceitual, destacando que na realidade uma lógica real de reconhecimento entre os conceitos está em ação, determinando seu posicionamento recíproco (Brandom, 1994).

se à dimensão inferencial do processo de reconhecimento mútuo.

Na obra *Tales of the Mighty Dead* (2002), Brandom assume a perspectiva denominada de *holismo semântico* tomando como referência a *Fenomenologia do Espírito*. Isto é, um holismo semântico, lógico e metafísico, o qual defende uma concepção não-psicológica do conceitual (Brandom, 2011, p. 84). Essa compreensão do holismo em Hegel produz um esclarecimento sobre o processo inferencial de compreensão dialética, bem como também sobre as próprias estruturas relacionais semânticas (Brandom, 2000). O autor estadunidense defende a ideia de que as relações entre conceitos são condição suficiente, e não necessária, para a determinação do conteúdo do que se coloca como objeto da experiência. Diante disso, Brandom defende que para Hegel a *verdade* não é questão de descrição de estados prévios de coisas, mas é a essência que se realiza [*sich vollendende Wesen*] através de seu desenvolvimento [*Entwicklung*] (Hegel, 2014). Com isso, é possível afirmar que há certa normatividade presente no pensamento de Hegel, como Brandom propõe, mas que decerto a normatividade pragmático-semântica do autor americano encontra-se parcialmente em concordância com a normatividade apresentada na lógica de Hegel.

Essa parcialidade talvez se justifique em vista de que as propostas filosóficas de Brandom – caracterizadas como a passagem da filosofia analítica de uma fase kantiana a outra, de matriz hegeliana – seja em grande parte resultado do debate desencadeado pelo Neopragmatismo de Richard Rorty. Ao analisar o cenário aberto pela reflexão de Rorty, distinguindo os pontos que marcam as lacunas entre Brandom e McDowell, é possível ainda sobrelevar as motivações que levaram a tradição analítica para uma reapropriação dos conceitos hegelianos. Ao se distanciar da tradição iniciada por Kant, Rorty defende que a filosofia deve ser configurada como uma atividade de recontextualização dos vocabulários, ou seja, uma atividade que confere novo contexto às práticas e características linguísticas de certos períodos históricos. Nessa direção, Rorty retoma o pensamento de Hegel como defensor da necessidade de contextualização histórica no exercício filosófico. Partindo dessa argumentação, Brandom (2000, p. 117) destaca que a noção de vocabulário presente no pensamento de Rorty é desenvolvida a partir de Sellars, para o qual a estrutura do conhecimento e do pensamento é normativa.

Para a escola de Pittsburgh, a *Fenomenologia do Espírito* principia uma concepção decisiva sobre a questão da verdade, tomando-a como reinterpretação. Por isso, é importante considerar na proposta neopragmática o desenvolvimento de uma linha de pensamento inaugurada por Hegel: a ideia de verdade como uma história do conhecimento, como constante recontextualização de vocabulários, ou mesmo como comparação entre vocabulários distintos. Ideia que se faz presente, por exemplo, no pensamento Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Jacques Derrida (1930-2004) (Rorty, 1982). Na análise dos pontos de convergência entre Brandom e Rorty, argumenta-se com esses autores que o ponto de partida adequado para a filosofia não pode ser mais o transcendental, e que em relação ao pensamento kantiano, a concepção hegeliana da filosofia como uma história do conhecimento inserida em uma constante recontextualização de vocabulários é considerada de grande relevância no tratamento de questões da linguagem (Rorty, 1991, p. 131-132).

Nessa direção, partindo da consideração hegeliana de que a filosofia é o conhecimento do que é, e não simplesmente o saber vinculado às relações intersubjetivas, pode-se empreender uma análise comparativa entre Brandom e Hegel no que concerne ao estabelecimento da relevância da normatividade e da verdade, bem como do lugar da filosofia nesse entrecruzamento. Em Brandom, o tratamento da teoria hegeliana se configura como um confronto com a filosofia moderna a partir do qual é mais facilmente possível arrazoar sobre a dualidade que perpassa as dimensões do pensar e do ser, do sujeito e do objeto, da teoria e do mundo. Para o autor:

Dar esse passo é embarcar em um caminho que leva de Kant a Hegel. Trata-se, pois, de passar da ordem semântica e da explicação ontológica, que requer *juízos*, o entendimento, como primordial, para abarcar a metaconcepção, que requer *inferência*, a razão, enquanto primordial. Na adaptação de Hegel da terminologia de Kant, é passar da estrutura do *Verstand* [entendimento] para aquela da *Vernunft* [razão] (Brandom, 2011, p. 85).

É interessante notar a afirmação de Brandom de que é necessário mudar a orientação na filosofia: do entendimento da semântica e da ontologia para a razão e os movimentos lógicos. Isto revela que as referências hegelianas presentes na teoria de Brandom acenam para a profícua oportunidade de levantar a plausibilidade das

tentativas de atualização do pensamento de Hegel no panorama atual da filosofia da linguagem. Tão logo, é possível interpretar a filosofia de Brandom “como sendo potencialmente de auxílio em principiar o movimento da filosofia analítica de sua fase kantiana incipiente para sua inevitável fase hegeliana” (Brandom, 2011, p. 83).

Neste sentido, a filosofia proposta por Hegel pode ser considerada uma proeminente tentativa de identificar o que caracteriza o conceito como tal, em particular a sua estrutura inferencial. Portanto, trata-se de uma atualização do pensamento hegeliano empreendida por Brandom que intenciona preencher algumas lacunas deixadas pelo pragmatismo. Ao refletir sobre o conteúdo conceitual a partir de um cenário teórico marcado pelo problema da relação entre mente e mundo, é possível pensar de que modo Brandom e Hegel explicitaram a capacidade que o ser humano tem de oferecer respostas ao mundo. Seguindo a interpretação lógico-normativa de Brandom, a possibilidade de recorrer a *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, torna-se reveladora, principalmente quando se destacam temas como *consciência, verdade, desejo, vida e reconhecimento*, o que conduz à uma compreensão mais ampla das passagens hegelianas que tratam da legitimação intersubjetiva de crenças e do processo de individuação através da socialização. Com isso, denota-se porque um retorno à Hegel trata de compreender que ele não somente

[...] introduziu, no meio da ordem tradicional, o juízo no lugar do conceito, como também a virou de cabeça para baixo, não apenas compreendendo objetos e conceitos em termos de juízos, mas compreendendo juízos em termos de sua função na inferência (Brandom, 2011, p. 81).

Em outras palavras, Hegel inverteu a relação tradicional entre conceito e juízo ao compreender os objetos e conceitos a partir da função dos juízos na inferência, os situando como elementos que se conectam e se desenvolvem em um dado raciocínio. Note-se que a sua semântica inferencial reivindica uma referência à filosofia de Hegel, especialmente a noção e a função da lógica, bem como sua interpretação das passagens da *Fenomenologia do Espírito* que designam o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito e que para o autor americano trata-se de um “âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo” (Brandom, 2002, p. 222). Com base no que foi exposto até o momento, este artigo se

encaminha para as suas considerações finais.

3 Conclusão

Após destacar e contextualizar o interesse crescente em Hegel pela filosofia analítica, especialmente através da Escola de Pittsburg, e explorar a sua presença no pragmatismo linguístico de Brandom, este escrito buscou explicar os conceitos de significado e intencionalidade em termos de normas sociais de uso, no interior do seu sistema. Em Brandom, a concepção de uso é fundamental, alinhando-se parcialmente com Wittgenstein, mas criticando-o por não aprofundar a essência implícita nas ações. E por fim, abordou-se a complementaridade entre semântica e pragmática em Brandom, seu retorno ao idealismo alemão e a relevância de Hegel para a intersubjetividade da linguagem. Neste caso, a *consciência-de-si* de Hegel é interpretada por Brandom como um âmbito normativo de reconhecimento mútuo. Contudo, caso se considere a perspectiva de que em Hegel a lógica investiga as relações entre determinações e suas intrínsecas vinculações existenciais, há uma contradição na leitura normativa proposta por Brandom. Por fim, é interessante notar que a reflexão de Brandom pelas lentes do pragmatismo evidencia que o texto hegeliano continua aberto para novas leituras.

Referências

BAVARESCO, A.; IBER, C. Normatividade lógica em Hegel e Brandom. **Unisinos Journal of Philosophy**, São Leopoldo, v. 20, n. 1, p. 13-20, jan./abr. 2019.

BRANDOM, R. B. **Articulating Reasons**. An introduction to inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

BRANDOM, R. B. Hegel e Filosofia Analítica – Hegel and analytic philosophy. **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011.

BRANDOM, R. B. **Making it explicit**: reasoning, representing & discourse commitment. Cambridge; London: Harvard University Press, 1994.

BRANDOM, R. B. **Tales of the Mighty Dead**. Historical essays in Metaphysics of Intentionality. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

CORTI, L. **Ritratti hegeliani**: Un capitolo della filosofia americana contemporanea.

Roma: Carocci Editore, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

IBER, C. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea**: orientação sobre seus métodos. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 2012.

OLIVEIRA, M. A. de. **A Metafísica do Ser Primordial**. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

OLIVEIRA, M. A. de. **A Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RORTY, R. **Objectivity, relativism, and truth**: Volume 1: Philosophical Papers. New York: Cambridge University Press, 1991.

SELLARS, W. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

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



Joel Francisco Decothé Junior*
Warley Silva Jardim**

RESUMO

Lipovetsky é um daqueles poucos filósofos que entendem a ética na pós-modernidade com positividade. Desta forma, o presente artigo busca demonstrar como o autor concebe a virada moral para a pós-moral, conservando o *status* do encontro de uma ética pós moderna em uma sociedade pós-moralista, onde os direitos individuais parecem ter suplantado os imperativos éticos modernos. No entanto, segundo o filósofo francês, a ética nestes novos tempos democráticos passou por uma verdadeira renovação. Na concebida segunda revolução individualista, o indivíduo pós-moderno, conforme analisa Lipovetsky, deverá ser inteligente o bastante para que, vivendo os gozos passageiros de sua proclamada felicidade individual, não seja irresponsável no cumprimento dos seus deveres, sejam eles consigo mesmo, na sociedade e nas organizações empresariais.

Palavras-chave: Vida pós-moral. Neo-individualismo. Sociedade pós-moral. Ética pós-moderna.

An analysis of Gilles Lipovetsky post-moralist ethics

ABSTRACT

Lipovetsky is one of the few philosophers who understands ethics in postmodernity positively. In this way, this article seeks to demonstrate how the author conceives the moral turn towards the post-moral, maintaining the status of the encounter of a post-modern ethic in a post-moralist society, where individual rights seem to have supplanted modern ethical imperatives. However, according to the French philosopher, ethics in these new democratic times has undergone a real renewal. In the conceived second individualist revolution, the post-modern individual, as Lipovetsky analyses, will have to be intelligent enough so that, while experiencing the fleeting pleasures of their proclaimed individual happiness, they are not irresponsible in fulfilling their duties, whether they be to themselves, to society or to business organizations.

Keywords: Post-moral life. Neo-individualism. Post-moral society. Post-modern ethics.

* Pós-Doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pós-Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Graduação em Teologia pela Faculdades EST e graduação em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Docente da licenciatura em Filosofia no Instituto de Filosofia Espírito e Vida - (IFEV) de Teófilo Otoni (MG). E-mail: joeldecothe@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0275983961321105>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9499-1233>.

** Licenciando em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis, em parceria com o IFEV (Instituto de Filosofia Espírito e Vida). Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). E-mail: silvawarley53@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5807515681250670>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6720-0523>.

Uma análise sobre a ética pós-moralista de Gilles Lipovetsky

A vida pós-moralista, o que é?

O filósofo Gilles Lipovetsky entende que vivemos no século XXI em uma sociedade pós-moralista, diferente de simplesmente uma sociedade pós-moral. É inevitável que a caracterização dos períodos da história humana perpassasse também a espécie de filosofia, de antropologia, e, sobretudo de ética, que viveram as sociedades que antecederam a esta em que vivemos. Portanto, urge também dizer que a moral mudou ao longo dos anos. Para Lipovetsky, diferindo de outros filósofos, não se perdeu a moral em uma sociedade hipermoderna¹, apenas ela ganhou novas nuances, novas maneiras de ser compreendida, e, consideravelmente, um novo tipo de “sujeito” que a julga, concebe, e a cumpre, em moldes um tanto diferentes do que anteriormente poderia ser expressa.

Assim, concebe-se que a moral ainda exista, mas que ela tenha ganhado o prefixo próprio de um mundo pós-moderno. Este pré-fixo a persegue dando-lhe uma espécie de conformidade ao que ela mesma se parece: uma moral que se atualiza e se supera, e, por isso, é “pós-moral”. A vida pós-moral caracteriza-se, portanto, nessa afirmação do “pós”, e carrega, segundo Lipovetsky (2005, p. 27), “a designação de uma época em que o sentido do dever é edulcorado e debilitado, em que a noção de sacrifício pessoal perdeu sua justificação social, em que a moral já não exige o devotamento a um fim superior”.

A vida pós-moral é, pois, a saída mais bem estabelecida para uma espécie de moralismo-individualista, onde o encontro dos valores éticos é coadunado com a necessidade da afirmação do “Eu” e, que, por fim, resulta em uma espécie de “revolução individualista da moral”. Para Lipovetsky, esta sobretudo não é a primeira revolução da moral: anteriormente o homem já viveu entre os séculos XVII e XVIII algo semelhante. No entanto, o filósofo salienta que nada pode ser comparado ao que se encontra hoje. Em nenhuma outra época a sobreposição dos valores hedonistas superaram tão profundamente a ética cristã e a máxima Kantiana do imperativo categórico. Jamais se viu antes uma reafirmação do primado e do respeito ao homem

¹ Lipovetsky entende a hipermodernidade como a chegada ao seu extremo da própria modernidade em um contexto estritamente econômico. Segundo Tonin (2014, p. 4): “o conceito de hipermodernidade seria uma resultante do avanço do capitalismo moderno e que nele opera, entre outras características, uma espécie de potência para liberação do indivíduo (movimento que pretendemos aproximar ao conceito de autonomia)”.

como nesta era. Se antes a moral era louvada e o seu não cumprimento era passível de punição social, hoje se coteja denunciar as ciladas de um moralismo que beira a esquizofrenia da falta de sensatez. A vida pós-moral busca, pois, se afastar de qualquer absolutização moral que não seja capaz, por exemplo, de promover éticas inteligentes nas empresas em relação ao meio ambiente, e que una os desejos pessoais a uma ação ética que não frustre os lucros, avanços e, que ao mesmo tempo, seja capaz de constituir um “sujeito como ético” (Lipovetsky, 2005, p. 31).

A também concebida “era do pós-dever”, promete ser capaz de “secularizar a ética”. O seu aporte está bem longe de qualquer espécie de instituições sem fins lucrativos, e não está positivada em nenhum código moral já planejado. Assim, para Lipovetsky (2005, p. 31) “entendemos uma sociedade que repudia a retórica do dever rígido, integral e estrito e, paralelamente, consagra os direitos individuais à autonomia, às aspirações de ordem pessoal, à felicidade”. Esta é verdadeiramente, “A era do vazio”², para Lipovetsky.

O vazio está na esteira de uma vida pós-moderna que não mais acredita no futuro, e não aposta em um projeto em longo prazo. A sua preocupação em dizer o que esta mesma sociedade seja e cultive nem mesmo existe. Juntamente com o seu otimismo tecnológico e cientificista, se estagnaram também a aposta em um novo amanhã que seja capaz de acabar com a inércia da mudança. O vigor de uma personalização hedonista nesta sociedade retrata o imenso vazio de sentido que a define: “Um vazio sem tragédia e sem apocalipse” (Lipovetsky, 2005, p. 29). Por isso, uma vida moralista pode ser entendida e encontrada onde há:

A dádiva de si e a observância do dever a perder de vista [...] exaltação de uma vida sem compromissos, entretenimento visual, “bombardeio televisivo”, política-espetáculo e espetáculo publicitário... Ao invés da sacrossanta abnegação de outrora, irrompe a evasão e a violência em gradações diversas; ao invés do nobre apreço às retas intenções, a trepidação da violência midiática e a banalização do cotidiano (Lipovetsky, 2005, p. 31).

² Título de uma das obras do filósofo intitulada com o mesmo nome.

As três eras da moral

A vida pós-moralista é apenas o prelúdio da chamada “era do pós-dever”. Para Lipovetsky vive-se hoje a terceira fase da moral. O filósofo classifica-as como: era teológica, era laica moralista e era pós-moralista. Em ambas há características que as definem a partir da fonte que o sujeito moral toma como constituinte da sua eticidade e da personalidade que paralelamente ele carregará. Dessa forma, é nítido afirmar que a adoção de uma espécie de moral implica dizer o tipo e a forma de sujeito que é concebido a partir dela. A conceituação desse sujeito em vista de sua adoção moral não visa apenas fazer juízos de valor (por uma moral boa ou má), mas compreende que determinadas escolhas na vida humana dizem respeito ainda mais profundamente ao meio em que se vive e as consequências que os valores escolhidos implicam diretamente sobre essa relação entre homem e natureza, como por exemplo, a biodiversidade da fauna e flora e o desenvolvimento de uma “consciência verde” (Lipovetsky, 2005, p. 185).

A era teológica é entendida como a supremacia eclesiástica de uma moral centrada na revelação do transcendente e na outorgação de suas leis pela Igreja. Até antes do período moderno (séculos XVII e XVIII), podia-se entender que a moralidade era retrçada pelos valores religiosos, e o seu não cumprimento correspondia ao ostracismo religioso (como causa do pecado) e social. Segundo Lipovetsky (2005, p. 2), nesse período, “corrompido pelo pecado original, o homem não é capaz de encontrar em si mesmo as luzes necessárias para conhecer e praticar a justiça. Fora da Igreja, não há moral”. O Estado adotava os valores cristãos e Deus era o grande Ser que não somente colocava no coração dos seus filhos suas leis, como também punia aqueles que não cumpriam os seus mandamentos.

Assim, a moral no período anterior ao moderno era tida pelo seu “encontro” com Deus. Nada fora de Deus e da Igreja poderia ser tomado como uma atitude moralmente correta.

Era somente através da Bíblia que os homens podiam conhecer a verdadeira moral. A moral não aparece como uma esfera independente da religião. Fora da Igreja e da fé em Deus, não pode haver virtude. Somente o Evangelho, a fé num Deus justiceiro e os castigos do além permitem a eficácia da moral. Sem a Revelação e as sanções divinas, a moral parecia impossível (Lipovetsky, 2004, p. 25).

O advento do Iluminismo juntamente com as suas prerrogativas, e os filósofos que encontraram nesse movimento uma força impulsionadora da liberdade de pensamento e da aplicação sistemática dele, fortaleceram a ideia de que o homem pode ser capaz de postular uma ética que não seja vinculada à religião, como uma espécie de jusnaturalismo³. Passada essa era teológica, entra-se a partir do século XVII até o século XX em uma espécie de moral desvinculada da Igreja. Lipovetsky a define como a fase da “moral laico moralista”.

Assim, em uma sociedade laico-moralista, nenhuma espécie de altruísmo é valorizada, nada de sacrifícios e de dificuldades. Ao contrário, tudo agora passa pelo crivo da felicidade individual e da capacidade de que os direitos sejam mais postulados e exaltados do que os deveres. Segundo Lipovetsky (2005, p. 27), entre 1950 e 1960 houve nas diversas sociedades democráticas uma perda de valores significativos no que tange a legitimação da noção de “doação desinteressada e de sacrifício mútuo pelo outro”. A primazia do Eu se coloca como uma espécie de adversário, quando do outro lado está a noção de dever ético, que aparece em seu plano na vida do sujeito pós-moral.

Essa assim concebida sociedade pós-moralista é altamente aberta e plural. Aberta no sentido de que todas as espécies de sociedades podem se agrupar a ela, desde as mais desenvolvidas até aquelas que não a são, e, plural, na medida em que não escolhe o tipo de sujeito ideal que por ela se interesse ou adote os seus valores: pobres ou ricos; heterossexuais, homossexuais ou transsexuais, há espaço para todos. Por outro lado, nessa sociedade, a insensibilidade e a habituação com a dor se tornaram algo natural. As catástrofes e as dizimações de seres vivos são como nada diante dos olhos daqueles que também não encontram na mídia algo que os faça sair do seu estado de aparente “inércia” em relação ao pior (Lipovetsky, 2005, p. 34).

Até mesmo a exaltação das emoções é sinônimo de que uma possível perda do “individualismo do sujeito” está em perigo nessa espécie de sociedade. A absolutização do homem nunca esteve tão em voga como agora. Segundo Brito

³ “A tendência denominada jusnaturalismo é um aspecto na evolução da doutrina do direito natural [...] no jusnaturalismo moderno [...] há um estado de natureza anterior a todo estado social” (Mora, 1994, p. 1616).

(2015, p. 158), ao analisar o período em que novos paradigmas sociais têm ganhado uma nova formulação em sua maior força no século XX, pode-se afirmar que:

Atravessamos uma etapa de profundas alterações sociológicas de alcance global. Há novas legitimidades e formulações em funcionamento, um novo formato da autonomia, diverso daquele da chamada fase democrático-autoritária: eclosão e aceitação da diversidade, supervalorização do prazer, descontração, apreço por liberdade pessoal, psicologismo.

Essas alterações sociológicas tão bruscas são evidentes no campo da sexualidade; das novas formulações familiares; do debate sobre o suicídio e o desvelamento de sua consideração como um ato imoral; dos novos direitos e limites do próprio corpo humano; da nova noção do esporte como um ato narcísico, considerando-o como um verdadeiro espetáculo de belas performances estéticas e a personalização do atleta com o *egobuilding* (criação do próprio ego). Enfim, Lipovetsky sustenta que novas estratégias e novos arranjos éticos são traçados na sociedade pós-moderna e pós-moralista. Latentemente, há um desejo de fazer valer agora com maior força o ideal moderno de “autonomia”, tão sonhado na modernidade e que agora parece ter o seu apogeu (Lipovetsky, 2005, p. 89).

No entanto, Lipovetsky também afirma que a conceituação dos valores concebidos pela sociedade pós-moralista não se trata de um retorno ao passado que a antecedeu, mas antes, segundo Brito (2015, p. 163), que “seu fim é fazer coexistir sem conflitos os diferentes estilos, tornando descontraída a aversão entre o que é tradicional e o que é moderno. Quer, por assim dizer, tornar aberto o que pode soar como antagônico”. Essa mesma sociedade heterogênea constituirá o sujeito neo-narcísico, fruto de sua “personalização” pós-moral.

O narcísico na sociedade pós-moralista

É necessário perceber que o mito de Narciso ganha novas interpretações na sociedade pós-moralista, como aponta Lipovetsky ao dizer da subjetividade desse indivíduo frente a si mesmo e ao mundo ao seu redor. Para ele, o narcisismo de hoje suplantou o dever moral à escala da “subjetividade”. A máxima agora é o enaltecimento de si e a obtenção da máxima potencialidade do bem-estar pessoal. A gestão integral das empresas não diz mais sobre a responsabilidade frente às

consequências de sua ação nos ecossistemas onde ela está instalada, por exemplo, mas, sobretudo a integralidade das pessoas e o quanto elas se sentem felizes e realizadas dentro dessas organizações. Assim, segundo Lipovetsky (2005, p. 61), “o reino do pragmatismo individualista ocupou o lugar do idealismo categórico, os critérios do respeito por si mesmo diluíram-se no ciclo instável e indefinido da personalização, do psicologismo, da operacionalização”.

No aprofundamento da concepção de Lipovetsky sobre o narcisismo em uma sociedade pós-moralista, o filósofo também se afasta de uma interpretação meramente solipsista e, ao mesmo tempo solitária sobre o narcisismo – como é apontada fortemente nas análises psicológicas –, mas argumenta que ele pode ser encontrado em até mesmo grupos idênticos aos objetivos individualistas e justos para suas “bandeiras” identitárias, sendo essas caracterizadas pelo imediatismo e pela circunscrição a esses grupos. Dessa forma, identifica-se uma espécie de “narcisismo coletivo”, que ao longo do tempo se personaliza em uma forma de “psicologismo social” para a sua própria manutenção e para a acolhida de novos membros, servindo-se da arte do convencimento para que isso ocorra.

O atestado de que essa prática tenha se tornado comum na vida do indivíduo pós-moralista é a de que ele tenha colocado diante de si mesmo

[...] o âmago das decisões que deve tomar; ele se vê obrigado a afirmar suas preferências subjetivas dando prosseguimento ao encadeamento da obtenção de autonomia pessoal. Em consequência disso, delineia-se uma notória reivindicação de valores individualistas, como liberdade e autonomia (Mariano, 2018, p. 36).

Assim, sorrateiramente, o narcisismo ganha a exaltação da perfeita solução para a liberdade do corpo e da alma, cotejadas pelo indivíduo pós-moderno. Suas propostas dão ao corpo uma identidade mais do que ontológica e especial. Ele é redescoberto. Existe em si e por si, e possui uma capacidade para se autorrefletir: “O corpo fala”. Desta forma, a personalização do corpo é cada vez mais desejada quando a dicotomia entre a “conservação deste” *versus* o “tempo” aparece e esse polos são tidos como inimigos. A atemporalidade do corpo, a busca pelo seu cuidado com as práticas de exercícios físicos e as soluções que possam retardar o envelhecimento são cada mais cotejadas. Aponta Lipovetsky (2005, p. 43) que: “a normalização pós-moderna se apresenta sempre como o único meio de o indivíduo ser realmente ele

mesmo, jovem, esbelto, dinâmico”. O corpo se tornou sujeito e objeto ao mesmo tempo.

Para Mariano (2018, p. 39), Lipovetsky identifica a virada entre o homem *homo politicus* e o *homo psychologicus* como um estágio preeminente da segunda revolução individualista. Isso significa que a psicologização deste período suplantou os deveres morais cidadãos e fez com que a sociedade ganhasse o adjetivo de ser altamente “intimista”. Utilizando-se da classificação de “teatro discreto”, Lipovetsky descobre que o narcisismo é como o teatro. Nele também há uma distância entre o que verdadeiramente o sujeito “sente” e aquilo que de verdade ele quer “expressar”. Dessa forma, o que parece é que a vida social se tornou banal para essa espécie de sujeito. E, tal como pensava Aristóteles, a vida cidadã nunca fez tanto sentido para o agente pós-moderno, como agora. Por sua vez, segundo Marcon e Furlan (2020, p. 9), o filósofo Charles Taylor também contribui na questão da identidade desse indivíduo narcísico ao apelar para uma dimensão ontológica da vida social a fim de demonstrar que ninguém se torna o que é pela “mera individualidade”. Por isso, contrariando o sujeito pós-moderno e os seus ideais, pode-se dizer que o narcísico é aquele que depende inteiramente do outro e das relações que constrói com ele para ser efetivamente o que é. “A sociabilidade exige barreiras, regras impessoais que são única coisa capaz de proteger os indivíduos uns dos outros; onde, ao contrário, reina a intimidade, a comunidade viva se despedaça e as relações humanas se tornam ‘destruidoras’” (Lipovetsky, 2005, p. 46).

A reflexão ética de Lipovetsky

Como filósofo pós-moderno, e talvez diferente de outros de seu tempo, Lipovetsky não concebe com desânimo os tempos “hipermodernos”. Marcon e Furlan (2020, p. 3), identificam que assim como o filósofo Charles Taylor, que apresenta uma discussão sobre o individualismo e a autenticidade dos indivíduos em uma cultura pós-moderna, Lipovetsky também a possui. Os dois filósofos buscam enxergar a situação a partir de uma postura que fuja da excessiva abordagem negativa da questão.

Taylor (1991/2011) reconhece em Lipovetsky (1983/2005) a descrição precisa do fenômeno do individualismo, em especial no que tange à relação entre o

autocentrismo excessivo e estreitamento ou nivelamento de sentidos vividos. Além disso, pode-se reconhecer, como o próprio autor destaca, maior proximidade entre sua reflexão e a de Lipovetsky (1983/2005) (Marcon; Furlan, 2020, p. 3).

Percebe-se, desta maneira, a relevante abordagem que Lipovetsky postula em sua análise filosófica sobre a sociedade pós-moralista, influenciando, sobretudo, outros filósofos que cotejam áreas similares à da sua pesquisa. Latentemente, a evidência do seu pensamento ganha novos desdobramentos epistêmicos que permitem uma análise ainda mais minuciosa e analítica do problema ético na pós-modernidade. O próprio Lipovetsky diagnostica e aborda a existência de “três estágios da moral”, postulando, assim, que a ética possua três espécies de níveis: a ética facultativa, a ética indeterminada, e, por fim, a ética absoluta.

É importante destacar que a abordagem de Lipovetsky busca apontar com maior ênfase a presença e a aplicabilidade de uma ética pós-moderna nas grandes organizações, tais como ONG's e empresas. Não obstante, a sua aposta, que parte do macro para o micro, toca intrinsecamente as relações empresariais, já que essas são gerenciadas por indivíduos que a todo instante são desafiados a dosarem o modo como a ética pós-moral é vivida em suas respectivas empresas. Assim, no primeiro nível, que corresponde a ética facultativa, Lipovetsky aposta na liberdade de se cumprir ou não o “preceito moral”. Para ele, nem tudo o que é bom moralmente deve ser necessariamente adotado. Neste caso, a ética não deve possuir um papel de ser meramente “boazinha”, como por exemplo, a sua imperatividade apontar para a prescrição de um trabalho vitalício para uma pessoa dentro de uma organização. Pelo contrário, Lipovetsky entende que a missão de uma empresa é primeiramente gerar riquezas que possibilitem a sua subsistência e a total disponibilidade de seus serviços, fazendo com que a solidariedade presente nela esteja conforme o próprio desenvolvimento de sua situação no mercado (Lipovetsky, 2004, p. 59).

O segundo nível da ética, concebida como “ética indeterminada”, é aquela que entende a subjetividade das diversas situações e dos indivíduos que estão sob o julgo da moral em seus diversos contextos e circunstâncias. Ciente de que a aplicação ética deverá considerar todos esses aspectos, Lipovetsky aposta que esse nível de ética seja aquele que mais se aproxima da verdadeira ética “pessoal” de cada indivíduo, pois a consciência é o que está em jogo aqui. Longe de se aproximar da mera

casuística e do probabilismo⁴ presente nos séculos XVI e XVIII, Lipovetsky aponta para a consciência pessoal e para o não descobrimento de uma resposta absoluta para o achado de uma ética nesse segundo nível. Assim, mais uma vez, a ética aqui aparece não condicionada a responder previa e acertadamente as provocações morais surgidas nos embates mais complexos.

Quem tem um critério absoluto? Quem pode responder de maneira absoluta a essa questão? Como saber, com certeza onde começam o inaceitável e a indecência? Mais uma vez, trata-se de um caso de consciência. Pois, o que choca um, não choca o outro. A ética, obviamente, prescreve a honestidade e a transparência. Mas se trata de um absoluto? (Lipovetsky, 2004, p. 60).

Por fim, o terceiro nível da ética, é considerado como “ética absoluta”. Aqui, não há espaço para o laxismo diante das regras, e, portanto, aparentemente o imperativo categórico possui uma função muito enriquecedora na moralidade que deve ser efetivamente cumprida pela empresa em relação aos seus trabalhadores. Segundo Lipovetsky (2004, p. 61), “melhorar as condições de trabalho, investir em saúde, estabelecer políticas de prevenção e de redução dos acidentes de trabalho”, contribuirá para a assecuridade dos direitos inalienáveis que a absolutização ética ainda resiste em não deixar esquecidos.

Nesse mesmo sentido, Lipovetsky também não se esquece de que os consumidores também são figuras importantes para a plena aplicação da “ética absoluta”. A omissão de informações sobre o produto adquirido equivale a uma quebra na prerrogativa que a maioria das empresas diz possuir em seus *slogans*: “Você é a nossa maior preocupação” ou ainda “A gente se importa com você”. Ao criticar a hipocrisia presente nessa espécie de discurso, Lipovetsky analisa que a vida deve ser mais importante do que o próprio lucro. E que, caso necessário, esse último deverá ser preterido em razão da não inadmissibilidade do desrespeito a pessoa humana.

Se a ética na empresa tem um sentido, não pode reduzir-se apenas ao respeito à lei; os códigos de ética devem almejar um ideal “superior”, impor regras e normas mais “elevadas” que o direito positivo. [...] Se esse nível de obrigação moral é incondicional, tem-se uma resposta ao problema recente do acesso dos países em desenvolvimento aos medicamentos essenciais (Lipovetsky, 2004, p. 62).

⁴ “Na esfera prática, o probabilismo é a norma que manda agir de acordo com o mais provável ou verossímil, o que equivale a reger-se pelo ‘conveniente’, pelo ‘adequado (às circunstâncias)’, pelo plausível” (Mora, 1994, p. 2376).

Esses níveis esclarecedores da ética, segundo Lipovetsky, são fruto do atestado de que a própria sociedade produziu para si mesmo, isto é, não mais um imperativo categórico conforme os modelos kantianos, mas uma abordagem que “*à la carte*” possa ser estabelecida sem que os direitos inalienáveis ainda estejam em suas bases acompanhados dos direitos individuais de cada um. Lipovetsky mostra-se esclarecido e ciente de que as bases para uma nova consolidação das ações morais não estão mais na rigidez de sistemas éticos intransponíveis, e nem mesmo na aposta de um laxismo que beire à barbárie. Para ele, o respeito e a consolidação por novas maneiras de pensar os imperativos éticos nesses “novos tempos” devem ser respeitados, e, quando possível, colocados em funcionamento.

Nessas condições, defendo uma ética aberta e pluralista, associando perspectivas filosóficas tradicionalmente opostas. Em matéria de ética, convém, na realidade, defender, ao mesmo tempo, uma filosofia estrita e modesta, categórica e pragmática, rigorista e utilitária, incondicional e inteligente, absoluta e instrumental (Lipovetsky, 2004, p. 58).

Ética da prudência e da responsabilidade?

Observa-se que, para Lipovetsky, a questão ética não é uma espécie de sistema fechado, ou muito menos de total abandono dos esquemas e leis morais contemporâneos. A sua ética postula a observância de direitos e deveres pós-modernos com base na prudência que seus indivíduos devem possuir como uma espécie de “individualismo responsável”.

Por toda a parte, o individualismo desenvolve-se tomando duas formas radicalmente impostas: por um lado, aumento da busca dos limites legítimos a fixar à liberdade de cada um; por outro lado, aumento do esquecimento ou da negação do direito dos outros (Lipovetsky, 2004, p. 38).

O encontro de uma “ética da prudência” nas empresas é parte significativa de uma aposta que fuja de um radicalismo moral, aberto demais, ou fechado demais, segundo Lipovetsky. Por isso, no alvorecer de uma nova “espécie de dever”, uma ética prudente pode ser a mais indicada para estes novos tempos. Essa ética está em construção permanente, e é preciso cautela ao destacar uma ética especial e perfeita em detrimento de outra (Lipovetsky, 2005, p. 32). No que tange, por exemplo, a uma

ética dos negócios, torna-se impossível, diz Lipovetsky (2004, p. 65), exigir uma ética desinteressada de qualquer espécie de desejo econômico e benefício próprio para as empresas, já que o interesse é inerente à sua própria organização enquanto instituição. Para ele, o que deve ser respeitado, no entanto, são as prerrogativas dos princípios mais próximos de um “humanismo moral”.

As discriminações em matéria de contratação, de remuneração, de acesso à formação, de promoção, de demissão, etc., com base em origem étnica, religião, sexo ou orientação sexual, constituem atentados contra a moral, assim como as diferentes discriminações sexuais ou religiosas no local de trabalho, a exploração dos mais fracos, dos desfavorecidos, dos mais jovens, violam o princípio do respeito à pessoa (Lipovetsky, 2005, p. 65).

Tratando dessa mesma importância da pessoa humana nas empresas, a filósofa Adela Cortina diz que as organizações devem sempre estar conscientes de que elas não são compostas somente por “empresários”, mas, sobretudo, daquilo que ela denomina ser “um grupo humano maior”, e, desta forma, o vislumbre de uma ética empresarial deverá passar pelo crivo de um sistema econômico que seja capaz de reconhecer ampla e inclusivamente todas as etapas da sustentabilidade orgânica desta mesma empresa, sobretudo aquelas que tratam da relação ética e do êxito econômico (Cortina, 2007, p. 43).

A ética empresarial pode, efetivamente, ser considerada um dos ativos produtivos que uma economia e uma sociedade podem ter. Quer o descrevamos como um “sentimento moral construtivo” (usando uma expressão antiquada) ou como um elemento do “capital social” (para usar um conceito muito utilizado atualmente), é difícil pôr em questão a imensa contribuição da moral empresarial e do comportamento ético para o êxito econômico.

Para além de uma ética da prudência, segundo Costa (2012, p. 99), Lipovetsky também aposta em uma ética da responsabilidade. A promoção de ações e de relações oriundas desta deverão partir do princípio que possa equilibrar o “hiperindividualismo” da sociedade pós-moral, e ao mesmo tempo possa privilegiar uma preocupação com o outro, em uma sustentabilidade orgânica, isto é, que privilegie todos os seres vivos, e, inclusive, os ecossistemas e a fauna animal. Para Lipovetsky (2005, p. 186)

O ciclo revolucionário está concluído, a primazia cabe à *perestroika* ética. As injunções formais ao dever estão carcomidas, logo, é o momento de exaltar a responsabilidade sem fronteiras, ecológica, bioética, humanitária, econômica ou midiática.

Para Costa (2012, p. 99), Lipovetsky determina a culminação de todo esse projeto ético no estabelecimento de uma “renovação ética”. A minimização dos efeitos catastróficos no meio ambiente, o prolongamento da vivência das diversas espécies e a harmonia entre avanço tecnológico e natureza poderão “prover condições e meios para que a vida seja desfrutada em sua plenitude, com abundância de saúde, ou seja, prever possíveis males futuros em decorrência da condição humana e da condição social”. Por isso, Lipovetsky pressupõe que a presença de uma ética responsável seja luz em uma vida pós-moral que, ou será ética, ou não será nada. Nesse aspecto, a responsabilidade deve atuar como uma espécie de “inteligência responsável” e um “humanismo aplicado”, de tal forma que favoreça uma “ética razoável”, onde a harmonia entre valores edulcorados pela sociedade e os desejos pessoais sejam sempre compensados mutuamente (Lipovetsky, 2005, p. 186-188).

Considerações Finais

Lipovetsky é um filósofo consciente de que a virada ética na sociedade pós-moderna já ocorreu e que é preciso estabelecer uma abertura de consciência por parte do indivíduo pós-moral, sobretudo para que este não precise fechar os seus olhos para o convite que a “pós-moralidade” lhe faz. A superação de qualquer espécie de ética virtuosa ou de imperativo categórico deu passagem para uma nova espécie de concepção da ética na pós-modernidade. A valorização de uma ética que concilie direitos e deveres pessoais é o sinal de que nenhuma outra espécie de instituição legisla sobre o querer desse indivíduo pós-moderno, a não ele mesmo e as suas necessidades, elevadas até a máxima potência de sua subjetividade e felicidade.

O que se encontra na ética de Lipovetsky é uma moral do neo-individualismo indolor. Significa que o valor de si mesmo e da autorrealização do indivíduo seja o cânone para julgar essa nova panaceia ética. O que outros autores do seu tempo veem como um pessimismo exacerbado para estes novos tempos – como é o caso de Zygmunt Bauman em sua “modernidade líquida desesperançada” –, para o filósofo

francês a ética pós-moralista deve ser presumida como uma aposta real de que ainda há uma centelha de esperança no caos dos discursos que apelam para uma completa derrocada da moral nas novas sociedades contemporâneas.

A possibilidade de se cotejar uma ética prudente e responsável pode ajudar o indivíduo pós-moderno a não se sentir frustrado no cumprimento de normas que envolvam o respeito ao próximo, a proteção ao meio ambiente, os direitos humanos, a liberdade de imprensa, ao mesmo modo em que nos desejos econômicos (como vistos no caso de uma ética empresarial), a satisfação de suas próprias prerrogativas, e a felicidade entendida com máxima autonomia e liberdade desse mesmo indivíduo, possam conviver em um mesmo espaço, isto é, no centro de uma sociedade pós-moralista.

Referências

BRITO, Wallace da Costa. Os conceitos pós-modernidade e hipermodernidade em Gilles Lipovetsky. **Perspectivas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 155-182, jul./dez. 2015.

CORTINA, Adela. **Construir confiança**: ética da empresa na sociedade da informação e das comunicações. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2007.

COSTA, Renato de Lima da. **Ética e religião em Gilles Lipovetsky**: Uma análise da obra "A sociedade pós-moralista". 2012. 187 p. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

MARCON, Gilberto Hoffmann; FURLAN, Reinaldo. A questão identitária na pós-modernidade: autenticidade e individualismo em Charles Taylor. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 31, p. 1-10, jan. 2020.

MARIANO, Paloma Volski. O Narciso como signo do individualismo contemporâneo: o vazio preenchido pela angústia e solidão. **Revista Sísifo**, Feira de Santana, v. 1, n. 7, p. 35-45, mai. 2018.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tomo II (E-J). São Paulo: Loyola, 2001.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tomo III (K-P). São Paulo: Loyola, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista**. O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio Ara. São Paulo: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **Metamorfoses da cultura liberal**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004.

TONIN, Juliana. O espetáculo não é o coveiro da razão: mídia e autonomia em Gilles Lipovetsky. **Intexto**, Porto Alegre, n. 31, p. 1-15, 2014.

Recebido: 18/03/2025
Aprovado: 15/05/2025

Resenha

FERREIRA, Reuberson; NASCIMENTO, Abimael Francisco; SILVA, Jerônimo Pereira; SOUZA, Ney de. (Orgs.). *Ano Jubilar “Peregrinos de esperança”*. Uma visão espiritual, histórica, bíblica, pastoral e litúrgica. São Paulo: Edições Paulinas, 2024.

David Rodolfo Campos Silva Campos¹

Ano jubilar. “Peregrinos de esperança”. Uma abordagem espiritual, histórica, bíblica, pastoral e litúrgica é um livro composto pelos autores e doutores em teologia: Abimael Francisco do Nascimento, religioso e sacerdote missionário Sagrado Coração, Jerônimo Pereira Silva, monge beneditino, *Ney de Souza*, sacerdote do clero arquidiocesano de São Paulo, e Reuberson *Ferreira*, religioso e sacerdote missionário Sagrado Coração, em São Paulo. Este livro está dividido em cinco capítulos, que estão distribuídos em 192 páginas. Dessa maneira, os autores apresentaram um caminho que pode auxiliar a Igreja a tomar consciência da realidade jubilar, experimentando uma das virtudes teológicas: a esperança.

O livro apresenta uma análise das características do jubileu 2025 sob a perspectiva espiritual, histórica, bíblica, pastoral e litúrgica. O objetivo é facilitar a compreensão do jubileu apresentado na bula *Spes non Confundit*: “A esperança não decepciona” terá início no Natal do Senhor, em 8 de dezembro de 2024, e término em 2026, na epifania do Senhor. No entanto, “o Jubileu da Esperança não pretende resolver os problemas contemporâneos, oferecer a possibilidade de oração, de retorno ao eu interior e de diálogo com a humanidade” (Ferreira; Nascimento; Silva; Souza, 2024, p. 82).

No primeiro capítulo, desenvolve-se um tema de grande relevância, denominado “por uma espiritualidade do ano jubilar: esperar e peregrinar”. São dois verbos que expressam bastante claramente a espiritualidade apresentada neste capítulo, especialmente o termo jubileu, que remete à ideia de que Deus, após finalizar

¹ Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: david.rodolfo14@gmail.com.

a criação, descansou no sétimo dia (Gn,1). No que diz respeito à criação, também foi abordado o Ano Sabático (Lv 25,4), que significa “um ano para o Senhor”, os quais são o período de remissão da relação entre a terra e as pessoas. Sendo assim, o ano jubilar é caracterizado, sobretudo, pela vida sacramental da confissão e das indulgências sacramentais, o que explica por que, no passado, Israel era considerado o Ano da Graça do Senhor. Sendo assim, “decorre disso um compromisso cristão de zelar pela criação, integridade das relações humanas e comunhão com Deus-trindade, que, ao longo da história da salvação, se revelou à humanidade” (Ferreira; Nascimento; Silva; Souza, 2024, p. 51).

O segundo capítulo apresenta aspectos históricos do Jubileu a partir de uma série de perguntas bastante provocativas, que foram respondidas ao longo do livro, como, por exemplo, quais foram os jubileus da história? Por fim, qual o contexto em que foram realizados? As perguntas apresentadas pretendem oferecer um percurso histórico sobre as realidades ao longo de toda a história da Igreja vinculada aos Jubileus a fim de favorecer, como material histórico, uma melhor experiência do jubileu apresentado pelo Papa Francisco, os “peregrinos de esperança”.

Os Jubileus ao longo do tempo, através dos anos, papas e bulas

1	1300	Bonifácio VIII	<i>Antiquorum habet digna fidem</i>	12	1825	Leão XII	<i>Quod hoc ineunte saeculo</i>
2	1350	Clemente VI	<i>Unigenitus Dei Filius</i>	13	1875	Pio IX	<i>Gravibus Ecclesiae</i>
3	1390	Urbano VI e Bonifácio IX	<i>Salvator noster Unigenitus</i>	14	1900	Leão XIII	<i>Properante ad exitum saeculo</i>
4	1400	Bonifácio IX		15	1925	Pio XI	<i>Infinita Dei misericordia</i>
5	1423	Martinho V		16	1933	Pio XI	<i>Quad nuper</i>
6	1450	Nicolau V	<i>Immensa et ennumerabilia</i>	17	1950	Pio XII	<i>Jubilaeu maximum</i>
7	1475	Paulo II e Sisto IV	<i>Ineffabilis Providentia, Salvor noster dei Filius</i>	18	1975	Paulo VI	<i>Apostolorum</i>

8	1700	Inocêncio XII e Clemente XI	<i>Regi saeculorum</i>	19	1983	João Paulo II	<i>Aperite portas Redemptori</i>
9	1725	Bento XIII	<i>Reremptor et Dominus noster</i>	20	200	João Paulo II	<i>Incarnationis mysterium</i>
10	1750	Bento XIV	<i>Peregrinantes a Domino</i>	21	2015	Francisco	<i>Miserordiae vultus</i>
11	1775	Clemente XIV e Pio VI	<i>Salutis nostrae autor</i>	22	2025	Francisco	<i>Epes non confundit</i>

A seguir, o terceiro capítulo aborda o Jubileu sob a perspectiva bíblica. Uma das principais características do Jubileu é o horizonte messiânico que aproxima todos os laços entre o perdão e o tempo da paz e abundância. A análise do profeta Isaías revela o ano aceitável pelo Senhor (cf. Is 61,2). No perfil do Evangelho de Lucas, é mencionado o “Ano da Graça do Senhor” (cf. Lc 4,19). Dessa forma, é possível notar a presença do Jubileu na Torá, composto pelos cinco primeiros livros da Sagrada Escritura (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), também conhecido como Lei.

Dessa perspectiva, jubileu, ano sabático, está relacionado ao perdão e ao descanso, e à aliança estabelecida por Deus com o seu povo eleito. O termo chofrar tem como significado o chifre, usado em cerimônias religiosas, ou seja, o chifre do Carneiro simboliza o anúncio da presença de Deus ou a sua palavra. Dessa forma, a expressão “O espírito do Senhor está sobre mim” (cf. Is 61,1) é semelhante ao “espírito do Senhor sobre mim” (cf. Lc 4,18), evocando, dessa forma, o servo do Senhor (Ferreira; Nascimento; Silva; Souza, 2024, p.105).

No quarto capítulo, apresenta-se a proposta para o ano litúrgico, sob a perspectiva do Papa Francisco e da Igreja. A igreja cristã, por sua natureza peregrina, deve investir em uma vivência eclesial cada vez mais engajada sob a perspectiva da necessidade da sociedade atual. A ausência de uma ecologia integral está contribuindo para a destruição da criação de Deus. Dessa forma, o bispo de Roma Francisco conclama a Igreja a reconhecer este Ano da Graça como um tempo em que o povo fiel recorda que é um peregrino de esperança, recordando-se da necessidade

de cuidar das obras que o Senhor nos chamou para cultivar e cuidar da casa comum (cf. Gn 2,15).

Diante da relevância do Ano Jubilar, o Papa Francisco propôs um ano inteiro de oração para preparar o Jubileu, cujo tema era a “Grande sinfonia de oração”. Sendo assim, devemos ter um olhar transversal para o céu e para os irmãos, valorizando o mundo em que estamos vivendo, pois a esperança não decepciona. Em suma, “Deus é a única esperança” (Ferreira; Nascimento; Silva; Souza, 2024, p.124).

O quinto capítulo contém os últimos elementos, que não poderiam ser ignorados, como as celebrações litúrgicas do ano jubilar. A bula, composta por vinte e cinco números, enfatiza a tradição de que, a cada vinte e cinco anos, é invocado um Jubileu ordinário. Dessa forma, situa-se tal evento na perspectiva da celebração dos dois mil anos de redenção, realizados através da paixão, morte e ressurreição do nosso Senhor Jesus Cristo.

Com a proposta celebrativa litúrgica, discute-se a abertura e o encerramento do ano Jubilar em Roma, bem como a forma e a origem da abertura das portas de uma Igreja, ou seja, a porta Santa, conforme a “nobre simplicidade” (cf. SC, n. 34). Dada a relevância simbólica da porta, especialmente nos evangelhos, Jesus apresenta-se como a porta das ovelhas (cf. Jo,79). O capítulo final apresenta o rito de abertura e encerramento do ano litúrgico nas igrejas locais, sugerindo uma liturgia adequada para celebrar a missão do Jubileu. Finalmente, apresenta características de peregrinações e celebrações penitenciais.

A presente obra procura finalizar alguns tópicos fundamentais para o ano jubilar, sob uma perspectiva espiritual, histórica, bíblica, pastoral e litúrgica. Estas diretrizes foram elaboradas e cumpridas pelos autores, demonstrando uma compreensão fácil de todas as dimensões fundamentais da Igreja. É perceptível que o livro é fundamentado na Tradição, Sagrada Escritura e Magistério. Dessa forma, todas as etapas são devidamente pontuadas e estruturadas, facilitando a compreensão.

O texto “o peregrino de esperança” quer despertar a consciência de todos os cristãos, sobretudo por ter uma abordagem espiritual, histórica e bíblica, para favorecer a todos que tiverem contato com a obra, que poderão experimentar a celebração do ano Jubilar com mais propriedade através do texto bem sublimado. Isso torna a compreensão do texto mais fácil, também devido à estrutura metodológica dos

capítulos e dos parágrafos, que são bem articulados, e à capacidade de reflexão teológica dos autores, que demonstram uma grande capacidade de expressar as ideias de forma clara e objetiva.

Enfim, é importante salientar o cuidado com o tema, dando ênfase ao seu valor. A proposta apresentada pela Igreja neste ano, considerando especialmente a nossa realidade atual, apresenta Deus como a “esperança que não decepciona” e, sobretudo, como a única esperança.

Recebido: 19/04/2025

Aprovado: 06/06/2025

Resenha

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Reflexões sobre a Religião*. Ribeirão Preto: Agrya Editora, 2025.

Ana Maria Correa Moreira da Silva¹

No livro *Reflexões sobre a Religião*, o filósofo e professor Luiz Henrique Dutra oferece-nos uma análise perspicaz e equilibrada do conceito plural de religião, bem como do complexo fenômeno da espiritualidade. Com base numa metafísica naturalista e numa ética humanista, o livro aborda diversas facetas da discussão contemporânea sobre a experiência religiosa individual e sua manifestação na sociedade, através das religiões institucionalizadas. A proposta do livro é valorizar a religião como experiência pessoal que leva o indivíduo a ser ético e compassivo, revelando de forma quase autobiográfica a opção do autor pela rejeição de uma neutralidade vazia, face ao objeto tão fundamental de que trata a filosofia da religião.

Na Introdução, Dutra toma como ponto de partida a crítica de Freud a respeito da religião em *O Futuro de uma Ilusão*, para analisar o que ele chamou de *O Presente de uma Desilusão*. Este termo refere-se à percepção atual de que somente uma religiosidade genuína pode trazer benefícios individuais e sociais, sendo então construído ao longo da obra um conceito de religião autêntica, de base teísta ou não. Em sua análise conceitual, a obra sugere tratar-se de uma noção de semelhança de família, que pode incluir tanto uma dimensão ética, quanto uma dimensão relacional com uma divindade.

No primeiro capítulo, “John Hick: o Real e suas manifestações”, Dutra reflete criticamente sobre algumas ideias do autor do clássico “Uma interpretação da religião”, que foca nas grandes tradições religiosas, como o Cristianismo, o Judaísmo, o Hinduísmo e o Islamismo. Também chamadas de religiões *pós-axiais*, elas possuem

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (2005), mestrado em Filosofia (Lógica e Metafísica) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2013). De 2015 a 2017, realizou estágio de Pós-Doutorado em Filosofia na PUC/Rio, na área de Metafísica da Ciência. Atualmente é Pesquisadora Colaboradora Plena junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), na qual realiza pesquisas sobre Filosofia da Religião. E-mail: ana.maria@unb.br.

natureza soteriológica, expressa na tentativa de o indivíduo lidar com o mal e o sofrimento que existem no mundo. O conceito de “Real Transcendente”, que se relaciona com o rico conceito de *mito* e ampara o pluralismo religioso de Hick, é questionado à luz de uma reflexão sobre a experiência espiritual, que também está presente nas religiões *pré-axiais*, isto é, anteriores à formação das igrejas e à sistematização de suas doutrinas. Dutra também compara as noções de fé e crença em Tomás de Aquino e David Hume, trazendo ainda para a discussão aspectos do chamado *budismo naturalizado*, que será aprofundado em outro capítulo.

A pergunta que dá título ao segundo capítulo, “Por que tentamos provar que Deus existe?”, é esmiuçada numa reflexão crítica a respeito de suas motivações, que podem ser a tentativa de convencimento cognitivo a respeito de uma questão existencial que, para o autor, é irrespondível. Dutra passa então a discorrer sobre o chamado Argumento Cosmológico *Kalam*, que busca provar que o universo teve um começo ou causa primeira, identificada com um Criador, ele mesmo *incausado*. Em sua reconstrução do argumento com premissas adicionais, ele defende que se trata de uma tentativa de se lidar com o que chama de *conceitos-limite* – como Deus, causa, existência, infinito e nada –, que apenas revelam o cometimento de erros categoriais. A natureza do tempo é igualmente analisada, com base numa interpretação filosófica de modelos científicos desenvolvidos por Arthur Eddington e Carlo Rovelli.

No terceiro capítulo, “A natureza dos objetos religiosos”, Dutra defende a ideia de que os objetos religiosos são abstratos e culturais, desempenhando um papel preponderante nas experiências religiosas, assim como outros objetos culturais o fazem nas experiências estéticas. No entanto, quanto à necessidade de uma correspondência entre o objeto experimentado e a realidade, o autor reconhece uma diferença na natureza desses dois tipos de experiência. Ele descreve ainda as diversas formas de espiritualidade – oração, contemplação, meditação, consolação, êxtase místico e transe –, as quais, junto com suas consequências individuais e coletivas, ajudam a distinguir entre uma fé sincera e uma ilusão religiosa.

A intrincada relação entre temporalidade e atemporalidade é tratada no quarto capítulo, cujo título ecoa a célebre pergunta ironizada por Agostinho em suas *Confissões*: “O que Deus fazia antes de criar o mundo?”. São analisadas as ideias do filósofo de Hipona sobre a relação entre passado, presente e futuro, bem como o papel aí desempenhado pela memória, percepção e expectativa. Com propriedade, Dutra

destaca as dificuldades de se compreender a criação de um universo temporal por um Deus atemporal, as quais desaguam na constatação de que o universo pode ser, afinal, *coeterno* com seu Criador. O autor discute ainda a vinculação entre tempo e movimento, bem como sua tese de que o tempo é uma realidade emergente na escala humana, apresentada em seu livro *A perspectiva temporal*.

No quinto capítulo, temos um exame da “Crença garantida de Alvin Plantinga”, em que o filósofo analítico cristão defende que a crença cristã está garantida pelo funcionamento adequado do intelecto humano, encontrado originalmente no chamado *sensus divinitatis* de Aquino e Calvino. Dutra analisa a crítica de Plantinga às ideias de Marx e Freud sobre a religião, constatando que ela teria injustificadamente deixado de lado a concepção de Nietzsche. O papel da racionalidade nas crenças também é investigado por ele, que, de modo pragmático, relativiza a suposta irracionalidade de se viver sob determinada ilusão, como no caso de um indivíduo que encontra conforto existencial na religião que abraça. É rica a sua reflexão sobre os conceitos de *mito* e *ilusão*, a qual revela a complexidade desses aspectos inalienáveis da existência humana.

O sexto capítulo brinda-nos com um exame da concepção de “Bertrand Russell sobre as Religiões”, em que aparece a oposição entre religião institucional e religião pessoal, bem como a opção do filósofo inglês por esta em detrimento daquela, motivado por sua crítica à atuação das instituições religiosas em diversos momentos da história. Dutra argumenta que não se sustenta a separação rígida entre ambas, isto é, entre *iluminação* pessoal e *dogma* institucional, porque o indivíduo é o que é sempre dentro de uma sociedade. A discussão envolve ainda o papel do sentimento e da razão nas crenças, bem como a necessidade de substituição do medo pelo sentimento de *infinitude*, como motor da experiência religiosa. O autor apresenta ainda questionamentos quanto a posições inconsistentes de Russell sobre o tema, incluindo suas ideias sobre o budismo, que ele vai aprofundar no capítulo seguinte.

“O Budismo como espiritualidade e ética” é o tema do sétimo capítulo, em que Dutra examina três diferentes correntes do budismo – o budismo naturalizado de Owen Flanagan, o budismo secular de Stephen Batchelor e a tradição Chan (o Zen chinês). O objetivo é elaborar a sua própria proposta de budismo, que ele chamou de *minimalista*, isto é, desprovida de uma carga metafísica e teológica por ele considerada desnecessária. Trata-se de *des-iludir* e *desmitologizar* o budismo, a fim

de que nele permaneçam apenas uma perspectiva ética e uma ontologia naturalizada, como resultado de uma experiência espiritual autêntica. Sua argumentação faz referência a ideias contidas em outras partes da obra, buscando o fio condutor de sua reflexão multifacetada sobre o conceito de religião.

No oitavo e último capítulo, “Filosofia e teologia”, Dutra retoma mais uma vez alguns temas de capítulos anteriores, a fim de enriquecer a sua investigação sobre a relação entre esses dois ramos do saber humano, que se vinculam dialeticamente em seu tratamento pelos filósofos da religião. O autor compara ainda a filosofia com a antropologia em termos de seu objeto de estudo, perguntando se a *neutralidade* da segunda deveria também se aplicar à primeira, do que discorda. Para ele, a religião é algo muito mais *envolvente*, não permitindo ao filósofo que dela se ocupa renunciar a uma avaliação moral e epistemicamente rigorosa, inclusive em busca de modelos de divindade logicamente consistentes.

À guisa de conclusão, o capítulo aborda novamente a relação entre religião e mito, reconhecendo que os mitos fazem parte de nosso arcabouço espiritual, podendo ser benéficos para nossa existência. Para Dutra, entender melhor o mito, inclusive o religioso, é ser místico de uma maneira mais elaborada e consequente, cujo resultado é a adoção de uma ética humanista que valoriza o que há de mais precioso na experiência religiosa.

Sendo assim, ao longo de suas 334 páginas, o livro *Reflexões sobre a Religião* vai conduzindo o leitor pelo labirinto fascinante do fenômeno religioso, que é abordado sob diversos prismas, com profundidade e abrangência. O resultado é uma leitura estimulante que destaca a importância de uma experiência espiritual verdadeira, para dar sentido à existência.

Recebido: 30/04/2025
Aprovado: 06/06/2025



• Cooperatores Veritatis •