

Volume 6

Número 2

ISSN 2357-8297



REVISTA HELIUS



UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ

Jun-Dez 2025

Revista do Curso de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação

Dossiê “Polyeides”



Créditos institucionais	Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Editor-chefe	Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau E-mail: marcos_nicolau@uvanet.br
Conselho Editorial	Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, UVA Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA
Comitê Científico	Dr. Abah Andrade, Universidade Federal da Paraíba, UFPB Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás, UFG Dr. Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Universidade de Brasília, UnB Dra. Ana Clara O. Polakof, Universidad de la República, UdelaR, Uruguai Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Castor Bartolomé Ruiz, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS Dr. Daniel Pansarelli, Universidade Federal do ABC, UFABC Dr. Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC Dra. Dilnéia Rocha Tavares do Couto, Universidade do Estado do Amapá, UEAP Dr. Eduardo F. Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Everaldo Cescon, Universidade de Caxias do Sul, UCS Dr. Francisco Evaristo Marcos, Faculdade Católica de Fortaleza, FCF Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, UVA Dra. Georgina Cristina Amitrano, Universidade Federal de Uberlândia, UFU Dr. Germán Vargas Guillen, Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia Dr. Gregorio Piaia, Università di Padova, UNIPD, Itália Dr. Hans Christian Klotz, Universidade Federal de Goiás, UFG Dra. Ideusa Celestino Lopes, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, UVA Dr. Jorge Vanderlei C. da Conceição, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. José Expedito Passos Lima, Universidade Estadual do Ceará, UECE (In memoriam) Dr. Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, UFPEL Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (in memoriam) Dr. Kleber Carneiro Amora, Universidade Federal do Ceará, UFC Dra. Lídia Maria Rodrigo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, UVA Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC Dra. Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE Dr. Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França Dr. Santiago Zabala, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, ICREA/Universitat Pompeu Fabra, UPF, Espanha Dra. Taynam Santos Luz Bueno, Universidade Federal de Alagoas, UFAL Dr. Thiago Ayres de Menezes Silva, Instituto Federal de Pernambuco, IFPE

helius.uvanet.br/

Qualis A4

ISSN 2357-8297



REVISTA HELIUS



UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ

Revista do Curso de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação

ISSN 2357-8297

<i>Rev. Helius</i>	Sobral	v. 6	n. 2	p. 1-175	2025
--------------------	--------	------	------	----------	------



2025 – Este número da Rev. Heli

us está licenciado sob a Licença Pública Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional, cujo código legal pode ser acessado no sítio eletrônico: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>.

Filiação da publicação	Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Bases de dados (indexadores)	ANPOF, Philosopher's Index, Google Scholar, Latindex, Sumários.org
Tipo de depósito	Diadorim (Azul)
Periodicidade	Semestral

Catálogo na Publicação (CIP) – Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Heli

us (online)/ Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.- V.1, n.1 (jul./dez.2013)- . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Semestral

ISSN 2357-8297 (online)

1. Filosofia- Periódicos. 2. Filosofia- Periódicos- UVA. I. Título.

CDD 100

Bibliotecária Responsável: Leolgh Lima da Silva-CRB 3/967

ISSN 2357-8297

<i>Rev. Heli</i> us	Sobral	v. 6	n. 2	p. 1-175	2025
---------------------	--------	------	------	----------	------

SUMÁRIO

Editorial

Vicente Thiago Freire Brazil (Ed.), Marcos Fábio Alexandre Nicolau (Ed.)

Artigos

- Educação a distância e a formação de professores de filosofia: desafios e retrocessos 1-15
Education and the formation of philosophy teachers: challenges and setbacks
Vicente Thiago Freire Brazil, Cícero Vagner Lucena de Sousa
- Operadores lógicos e conjuntos Fuzzy: implicações para filosofia da matemática 16-38
Logical Operators and Fuzzy Sets: Implications for the Philosophy of Mathematics
Diogo Sampaio da Silva, Roberto Antonio Cordeiro Prata
- Direitos humanos: uma análise da interseção entre gestão pública e a inovação na construção do bem-estar social 39-54
Human rights: an analysis of the intersection between public management and innovation in the construction of social well-being
Francisca Costa da Silva, Maurício Mendes Boavista de Castro, Flávia Lorene Sampaio Barbosa, Alexandre Rodrigues Santos
- O enfeitiçamento da linguagem: alienação do trabalho de Karl Marx à luz dos jogos de linguagem de Wittgenstein 57-65
The enchantment of language: Karl Marx's concept of alienation in the light of Wittgenstein's language games
Francisco de Assis Silva dos Santos, Vitor Lucas Araújo Cavalcante Martins
- A conceitualização de poder no estado de natureza hobbesiano 66-83
The conceptualization of power in the hobbesian state of nature
Francisco Fábio Barros Parente, Francisco Rômulo Alves Diniz
- As imagens socráticas e sua recepção na tradição cristã primitiva 84-97
The socratic images and their reception in early christian tradition
José Alesi Santiago Rocha
- O erro dos acadêmicos para Santo Agostinho de Hipona 98-112
The error of the academics according to Saint Augustine of Hippo
Rafael Rodrigues Lopes

Reflexões sobre o ensino religioso em Fortaleza a partir da abordagem filosófico- 113-126
teológica feminista de Ivone Gebara

*Reflections on religious education in Fortaleza from the feminist philosophical-theological
approach of Ivone Gebara*

Renata de Queiroz Brito

Filosofia e religião enquanto métodos de aprendizagem na cidade virtuosa farabiana 127-138

Philosophy and religion as methods of learning in the pharabian virtuous city

Virgínia Braga da Silva Santos

As figuras de mediação e a dialética de Hegel na Fenomenologia do Espírito 139-156

The figures of mediation and Hegel's dialectic in the Phenomenology of Spirit

Raimundo Dias de Oliveira Neto, Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Método reconstrutivo na filosofia do direito de Habermas 157-175

The reconstructive method in Habermas' philosophy of law

Lucas Ferro Oliveira

EDITORIAL

A Revista Helius, periódico do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, tem como política editorial abranger pesquisas voltadas a todas as áreas da investigação filosófica. Nesse intuito, a revista objetiva ser um espaço editorial de rigorosa discussão científico-filosófica, estando aberta à participação de pesquisadores das mais diferentes regiões do país e do mundo. Na mitologia grega, Helius é a representação divina do Sol em todas as suas fases e latitudes, desde o nascer ao desaparecimento. Enquanto Apolo era o deus da luz do sol, ele era o ‘olho do mundo’. Percorrendo o céu todos os dias, de leste a oeste, em um carro flamejante puxado por quatro corcéis, para levar luz e calor aos homens. E é isso mesmo que a Revista Helius quer representar. Sediada em Sobral, no semiárido cearense, a escolha de seu título não veio ao acaso, pois representa tanto as características climáticas de nossa região, das quais até Albert Einstein veio a usufruir ao comprovar sua Teoria da Relatividade, quanto os objetivos que almeja com sua publicação: ser um espaço de esclarecimento (luz) e debate (calor) científico.

Nessa perspectiva apresentamos às leitoras e aos leitores o volume 6, número 2, que traz nessa edição o **Dossiê Polyeides**. Na tradição grega *Polyeides* era o conceito utilizado para circunscrever o universo de entes os quais, a despeito de sua unicidade e existência autônoma, poderiam – se devidamente articulados – formar uma unidade complexa, um feixe/tropo, por meio do qual uma nova perspectiva surgiria. É seguindo tal riqueza conceitual que os artigos deste dossiê devem ser lidos e avaliados, isto é, tanto na sua riqueza individual, bem como na amplitude de seu valor de conjunto.

Os artigos que compõem o dossiê são de pesquisadores de diversos centros de estudos, conformando uma coletânea de 11 artigos com uma rica variedade de temas. Iniciando com reflexões sobre o Ensino a Distância, no artigo anotado por Vicente Thiago Freire Brazil e Cícero Vagner Lucena de Sousa; seguido pelo instigante tema da matemática Fuzzy, de autoria de Diogo Sampaio da Silva e Roberto Antonio Cordeiro Prata; da interação entre gestão pública e direitos humanos, no artigo de Francisca Costa da Silva, Maurício Mendes Boavista de Castro, Flávia Lorene Sampaio Barbosa e Alexandre Rodrigues Santos; de uma reflexão sobre a linguagem em Marx e Wittgenstein, no artigo de Francisco de Assis Silva dos Santos e Vitor Lucas Araújo Cavalcante Martins; e da competente elaboração de uma conceituação do poder em Hobbes, por Francisco Fábio Barros Parente e Francisco Rômulo Alves Diniz. A filosofia medieval marca presença com a recepção cristã das imagens socráticas, tematizada pelo artigo de José Alesi Santiago Rocha, e na apresentação dos erros dos acadêmicos na percepção agostiniana, no artigo de Rafael Rodrigues Lopes; seguidos das necessárias questões que o pensamento de Ivone Gebara suscitam para nosso tempo no artigo de Renata de Queiroz Brito; na reflexão farabiana de uma função pedagógica da filosofia e da religião, exposta no artigo de Virgínia Braga da

Silva Santos; na dialética das figuras de mediação da filosofia hegeliana, no artigo de Raimundo Dias de Oliveira Neto e Marcos Fábio Alexandre Nicolau; e no instigante método reconstrutivo de Habermas, apresentado por Lucas Ferro Oliveira.

Nunca é demais lembrar que se propor a construir uma tradição de pesquisa acadêmica séria e por isso relevante para a cena nacional, contudo, simultaneamente, comprometida com os temas e as perspectivas regionais, é um enorme desafio. A ausência de um corpo de técnicos é suprida por um *páthos* que ultrapassa a circunscrita razão, a inexistência de fomento é enfrentada com a alegria que nós periféricos – do mundo, da academia, do capital – aprendemos a ter no rosto, a despeito de todas as negativas e frustrações da vida. Por isso, que nossa satisfação de trazer a luz os 11 textos que compõem essa edição possa despertar a reflexão sobre os fazeres teóricos e a práxis humana, tornando o presente número da Revista Helius uma útil fonte de pesquisa filosófica. Que todos e todas tenham uma profícua leitura.

Vicente Thiago Freire Brazil
Editor Convidado
UECE

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
Editor Chefe
Revista Helius



EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA E A FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE FILOSOFIA: DESAFIOS E RETROCESSOS

EDUCATION AND THE FORMATION OF PHILOSOPHY TEACHERS: CHALLENGES AND SETBACKS

Vicente Thiago Freire Brazil

Doutor em Filosofias pelo PPGFil-UFC. Professor Adjunto da UECE. Professor Permanente do PPGFil/UECE e do PROF-Filo/UFC.
vicentebrazil@uece.br

Cícero Vagner Lucena de Sousa

Mestre em Ciências da Saúde pela FMABC. Graduando em Filosofia pela UECE.
civaluso@hotmail.com

O presente texto tem como principal proposta contribuir para o debate sobre a formação de professores à distância e, em particular, refletir sobre a formação de professores de filosofia nessa modalidade. O texto parte de uma caracterização, baseada na literatura especializada, sobre os papéis de professor e aluno na EAD. Em seguida, situa o ensino da filosofia como uma atividade criadora e que exige uma prática educativa diferente de um mero treinamento. Por fim, baseado no conceito de ambiente de Winnicott, procura refletir sobre a importância de espaços educativos que contribuam para a construção da criatividade do aluno; e, ao mesmo tempo, interroga as implicações educativas dos atuais papéis de professor e aluno que a EAD apresenta.

Palavras-Chave: EAD, formação de professores, filosofia, criatividade.

This paper has as main purpose to contribute to the debate on teacher training, particularly on teachers of philosophy at DLE. The text begins with a characterization, based on the literature on the roles of teacher and student in distance learning. Then places the teaching of philosophy as a creative activity and requires a different educational practice of a mere training. Finally, based on the concept of environment Winnicott, seeks to reflect on the importance of educational spaces that contribute to the construction of students' creativity, and at the same time, questions the implications of current educational roles of teacher and student who has DLE.

Keywords: DLE, formation of teachers, philosophy, creativity.

1. Introdução

Já é uma constatação corrente o grande crescimento da oferta e matrícula de alunos nos cursos superiores no Brasil, acelerado pelas políticas públicas federais e pela expansão de vagas nas instituições privadas. Uma das maiores novidades desse crescimento é a demanda pelos cursos superiores à distância, que tem avançado com extrema rapidez.

Cabe, pois, buscar entender as circunstâncias desse aumento acelerado da oferta e matrícula na Educação a Distância – EAD, e, sobretudo, quais suas implicações para a formação dos professores brasileiros. No Brasil, a introdução maciça da Educação a Distância é defendida pelas autoridades públicas com o argumento da urgência da inclusão social e da necessidade de se permitir que brasileiros em regiões distantes dos centros urbanos ou das universidades possam ter acesso ao ensino superior.

Sobre os acertos e as ciladas de tal posição uma ampla discussão se faz necessária e está apenas começando. Para contribuir com esse debate, o presente trabalho aborda os novos papéis de professor e aluno na EAD e quais as possíveis implicações dessas novas atribuições docentes e discentes para a educação.

Em seguida, questiona quais contribuições a EAD pode trazer para a formação de professores de modo geral e, mais especificamente, para a formação de professores de filosofia. E, por fim, reconhecendo os novos e importantes espaços de formação criados com as tecnologias da informação e da comunicação atuais, reflete sobre os ambientes educativos capazes de ajudar na formação de professores criativos.

2. O “professor seletivo” e o “aluno autodidata”

Inicialmente, pretendemos apresentar argumentos sustentados por parte dos autores que analisam a EAD no Brasil, que em muitos casos tendem a supervalorizar a técnica sem colocar sob interrogação as múltiplas implicações que podem emergir dessa proposta. Além disso, selecionamos algumas atribuições presentes na literatura especializada sobre os papéis do professor e aluno na educação à distância. Uma passagem de José Manuel Moran, consultor do Ministério da Educação, exemplifica bem certo otimismo nas alterações introduzidas pelo avanço tecnológico na educação, muito mais do que novas possibilidades pedagógicas, uma verdadeira revolução de valores e sensibilidades estaria em curso:

Na medida em que avançam as tecnologias de comunicação virtual (que conectam pessoas que estão distantes fisicamente como a Internet, telecomunicações, videoconferência, redes de alta velocidade) o conceito de presencialidade também se altera. Poderemos ter professores externos compartilhando determinadas aulas, um professor de fora «entrando» com sua imagem e voz, na aula de outro professor... Haverá, assim, um intercâmbio maior de saberes, possibilitando que cada professor colabore, com seus conhecimentos específicos, no processo de construção do conhecimento, muitas vezes à distância (MORAN, 2005, p. 4).

O desenvolvimento tecnológico é apresentado por muitos analistas da EAD como inevitável: segundo essa lógica, a educação deve se render à modalidade à distância para atender ao inexorável desenvolvimento da sociedade. A naturalização do avanço tecnológico corresponde, por outro lado, a crença de que o poder transformador das tecnologias, que não conhece limite nem resistências – seja porque sua ação é de fato avassaladora, seja porque esses limites são sempre pensados como insuficiências tecnológicas: assim, o que impossibilitava a aproximação dos indivíduos e a fraterna colaboração entre professores era um recurso de ordem técnica; mais ainda, à EAD pode ser imputado o poder de criação de novas subjetividades e de novos modos de socialização:

Neste início do século 21, quando o futuro já chegou [sic], observamos novos modos de socialização e mediações inéditas, decorrentes de artefatos técnicos extremamente sofisticados (como, por exemplo, a realidade virtual) que subvertem radicalmente as formas e as instituições de socialização estabelecidas: as crianças aprendem sozinhas (“autodidaxia”), lidando com máquinas “inteligentes” e “interativas”, conteúdos, formas e normas que a instituição escolar, despreparada, mal equipada e desprestigiada, nem sempre aprova e raramente desenvolve (BELLONI, 2002, p. 4).

Sem dúvida, as novas tecnologias da informação e da comunicação permitiram um hodierno espaço para o encontro entre as pessoas, o imenso número de usuários das diversas comunidades virtuais é prova disso. No entanto, os novos espaços virtuais de encontro, mediados pela internet, não substituem a relação com o outro – o espaço virtual é apenas o meio e, ao contrário, deveriam reforçar os laços humanos. Mais ainda, partindo do princípio que ninguém aprende sozinho no sentido literal da palavra, a educação é sempre uma ação humana que necessita do encontro com o outro para se realizar.

A crítica contra o desprestígio (e o despreparo em várias dimensões) da instituição escolar é certamente pertinente; porém, parece importante também interrogar em que medida as propostas correntes de EAD não implicam, inclusive, um retorno às bases epistemológicas em que se fundaram as experiências educacionais do pragmatismo norte-americano. Propostas que, no início do século passado, imputavam à experiência sensível um alcance e uma legitimidade ilimitados, operando não apenas a conversão do aluno à

cognição, mas também todo aprender (e suas exigências, sobretudo de ordem coletiva) ao fazer (ARENDETT, 2005, p. 232).

Mas é claro que as profundas alterações nos modos de ser do indivíduo e da sociedade que são verificadas nas análises pedagógicas sobre a EAD no Brasil, particularmente a partir dos anos 2000, esboçam-se, antes de qualquer outra coisa, na definição do professor e do aluno, das características que lhes são associadas e das relações que estabelecem entre si.

No que concerne ao professor, uma das ideias mais recorrentes é a de que a EAD conduziria à passagem do isolamento supostamente intrínseco à educação presencial (considerada genericamente como tradicional e estática) para uma relação coletiva, a partir das práticas multimídias. Dessa forma, a EAD seria responsável pela emergência de um novo “tipo antropológico” (cf. CASTORIADIS, 1992) de professor – aquele que Cerny (2008, p. 7-8) denominou de “professor coletivo”.

A noção decerto é bastante problemática: para começar, ela introduz a ideia de que o trabalho do professor pode resultar de uma iniciativa isolada, que nada deve à dimensão coletiva – o que, ainda que se considere apenas o corpo de especialistas que a modernidade produziu para a educação, é sem qualquer dúvida algo falso. Além disso, porém, é o próprio conceito de coletivo utilizado para identificar esse novo professor que deve ser analisado com alguma atenção.

Apesar de invocar o sentido da pluralidade, o termo coletivo está aparentemente sendo usado para designar a soma de ações pedagógicas particulares – o que reforça de maneira insidiosa uma concepção individualista de educação, incongruente com um sentido mais rigoroso da noção de colaboração. Tal como apresentado, o caráter coletivo é um atributo, não do professor, mas de uma ação educativa abstrata e desencarnada. Ratificasse, assim, a desvalorização do papel do professor, de sua autonomia e responsabilidade na condução do esforço docente, e afirma-se o caráter necessariamente fragmentário da ação do professor. Essa fragmentação (chamada de “segmentação” do trabalho de uma equipe de produção) é considerada inevitável tendo em vista o universo de alunos atingidos pela proposta, e não seria um obstáculo, mas uma prova de racionalidade da EAD: “Considerando que de modo geral os sistemas de EAD lidam com grande número de estudantes, fica clara a necessidade de um processo de trabalho racionalizado e segmentado” (BELLONI, 2003, p. 81).

A concepção de professor, muito comum nas análises dos autores que pensaram a EAD, sobretudo nos primeiros anos da forte expansão da modalidade (2000-2007), é a

resultante de funções sempre parcelares, mas complementares. Longe, pois, de indicar uma construção comum, a colaboração é a expressão igualmente abstrata da superposição de tarefas realizadas por diferentes individualidades que nada dispõem a se encontrarem. Esse “professor coletivo” é, portanto, a representação impessoal da instituição, que por sua vez simboliza o processo educativo estruturado por uma equipe de funcionários.

Outro aspecto a ser considerado é que a fragmentação do trabalho implica na intensificação dos efeitos da divisão de trabalho tal como a modernidade a concebeu quando se propôs a racionalizá-lo e que separa aqueles que pensam daqueles que executam as ações. Estabelece-se, assim, um duplo movimento: aligeiramento e uniformização das funções do professor, cuja perda de identidade configura-se por uma nova designação (como é o caso do tutor); e construção de uma hierarquia de funções que reserva a autonomia, a responsabilidade e o poder de iniciativa para aquele que vai ocupar o topo do organograma pedagógico.

Na análise dos cursos de EAD realizada por Belloni, a reengenharia educacional prevê que o “professor formador” é o autor dos textos e materiais didáticos e, caso necessário, fornece sua imagem para as teleconferências. Apesar do título, porém, o “professor formador” não interage diretamente com os alunos: caberá ao “professor recurso” [sic] (Ibid., p. 83-84), responder às questões, dirimir as dúvidas, orientar leituras e estudos – em suma, estabelecer o único contato direto com o aluno, dentro e fora (nos pólos presenciais) do ambiente virtual de aprendizagem. Entre os dois extremos, o “professor pesquisador” se encarrega de apoiar o “professor recurso” nas dificuldades que, em sua condição, certamente enfrentará para atender aos alunos.

A figura do “professor pesquisador” assinala com clareza algumas das características do arranjo: primeiramente, a dependência quase total do “professor recurso” às apostilas e, assim, o fraco grau de exigência que recai sobre suas atribuições; em seguida, o distanciamento que aquele que monopoliza a concepção do material instrucional conserva em relação aos alunos. Em oposição a ele, o “professor recurso” é entendido como um parceiro dos alunos. Mas, tendo por trás uma equipe de *experts* e a própria organização educativa, o professor é concomitantemente transformado em uma “entidade coletiva” [sic] (Ibid., p. 81) – termo que evoca, de maneira bem sintomática, a despersonalização à qual ele é submetido.

Na outra ponta do processo, segundo ainda os autores que analisam a EAD sob um clima de grande entusiasmo, o aluno tem na autoaprendizagem o eixo fundamental do seu processo de formação. Estar-se-ia, assim, valorizando a autonomia do aluno. Após algumas

digressões, Preti (2000) avalia que a autonomia do aluno é construída pela valorização da responsabilidade individual no processo de aprendizagem, que tenderia a conduzir à independência no processo de construção do conhecimento. Essa responsabilidade é marcada pelo compromisso assumido pelo aluno com ele mesmo e com a instituição: espera-se que ele sele a disposição do indivíduo de desprender todos os esforços para aprender e conquistar a sua autonomia (no sentido de independência e sucesso/empregabilidade): “A autoaprendizagem é uma tarefa pessoal, pois o aprendiz deve chamar para si seu processo de aprendizagem, tomar posição e assumir compromisso consigo e com a instituição onde atua” (PRETI, 2000, p. 143).

Observa-se que a autonomia é conquistada pelo simples ato de vontade, não encontrando, portanto, nenhum obstáculo que uma tomada de consciência não resolva. Com isso, naturaliza-se o conceito, desfazendo o sentido mais profundo que deve receber como projeto, como construção lenta e jamais definitiva que o humano pode empreender. E, ao mesmo tempo, desobriga-se a educação de qualquer responsabilidade: ao invés de fim a ser atingido, a autonomia passa a ser dada como condição prévia, supostamente realizada em cada aluno.

Recai, assim, sobre o discente autodidata uma grande responsabilidade com a sua formação, pois “é exigido do aluno um grande esforço no sentido de ser capaz de atender as inovações e os novos ambientes de aprendizagem” (KFOURI; RAMPAZZO, 2009, p. 4). A caracterização do aluno como autodidata, no entanto, não é fruto apenas das projeções dos especialistas, está sedimentada nos princípios legais que regulamentam a EAD on-line no Brasil, e que definem a modalidade como:

Forma de ensino que possibilita a autoaprendizagem, com a mediação de recursos didáticos sistematicamente organizados, apresentados em diferentes suportes de informação, utilizados isoladamente ou combinados, e veiculados pelos diversos meios de comunicação (BRASIL, 1998).

O aluno que aprende sozinho utilizaria os recursos dos softwares sociais ou participativos, chamados de recursos abertos, que permitiriam o uso gratuito de materiais didáticos por pessoas nas mais diversas situações de isolamento geográfico.

Os softwares permitem a criação fácil de conteúdos com o objetivo de compartilhá-los com outras pessoas, grupos e/ou uma comunidade, tendo como base a TIC, sem as quais seria impossível ocorrer a comunicação de forma síncrona e assíncrona. Devido a isto, o software social representa, na atualidade, uma gama maior de recursos tecnológicos, de mediação, de interação, que vão além do interesse de produzir um texto ou de atingir um determinado objetivo. Como tecnologia empregada para a comunicação entre pessoas e grupos por meio

da Web tem-se blogs, listas de discussão, fóruns, sites de relacionamento, chats, programas de e-mail e tantos outros (LAASER, 2009, p. 5).

As altas habilidades supostas no aluno não são mais do que os correlatos da liberdade que os recursos das Tecnologias da Informação e Comunicações – TIC e, sobretudo com os softwares abertos fornecem sob a forma de uma notável flexibilidade de tempo e espaço. Os alunos que utilizam a modalidade a distância, principalmente nos grandes centros urbanos, não perderiam mais tempo em seus deslocamentos e teriam um lugar mais adequado para seus estudos, com menos custos, com mais conforto e maiores recursos tecnológicos.

A livre escolha do aluno para determinar o seu espaço de estudo implica na redução dos custos com transporte diário, na diminuição do stress causado pela locomoção nas vias urbanas das grandes cidades, na diminuição da probabilidade de acidentes pessoais no trânsito e na escolha de um local mais confortável, tranquilo e, portanto, mais adequado para estudar, nem sempre, encontrado na maioria das escolas. Certamente, é possível enumerar diversas vantagens para o aluno (FILHO, 2010, p. 13).

Estas vantagens fazem repousar inteiramente sobre o aluno, sua permanente lucidez, disponibilidade e objetividade a capacidade de bem usufruir da nova modalidade de ensino. Esses autores estariam se referindo a um tipo ideal de aluno ou a possibilidade de criação desse aluno pela EAD? Seja qual for a resposta, o que parece é que esse aluno especial da EAD se constrói só, sem a presença de outras subjetividades.

Essas breves indicações de análise colocam em relevo o que talvez seja, sob a perspectiva da formação humana, um verdadeiro calcanhar de Aquiles da EAD: a eliminação do caráter socializador de toda ação educativa, que parece indissociável da proposta e que as análises dos autores indicados não chegam a desmentir. Esse traço aparentemente constitutivo da EAD é ainda enfatizado pelas características da sociedade onde ela pretende se estabelecer como padrão educativo geral. E, de fato, rompendo com “o espaço da coexistência social” (VALLE, 2000, p. 33), os modos de subjetivação correntes na atualidade aparentemente só podem oferecer ao sujeito o isolamento da cognição, do desenvolvimento de competências.

Nesse sentido, seria preciso considerar se o sucesso da EAD não representa uma demissão em relação a objetivos que, até aqui, ao menos formalmente, a educação pública sempre se deu, e a adoção de um modelo de difusão de conhecimentos sem critérios muito claros, num processo que tende a confundir acesso à escolarização com educação democrática.

São essas algumas indicações da análise que acreditamos dever se realizar em relação à introdução maciça da EAD na educação superior brasileira. Até aqui, os estudos na área vêm-se caracterizando pela natureza programática e instrumental de suas elaborações: mas pensar a educação, em qualquer de suas modalidades, é também a cada vez examinar os modelos antropológicos subjacentes à definição dos papéis do professor e do aluno, questionando meios e finalidades que, a partir daí, se descortinam para a formação humana.

São essas algumas indicações da análise que acreditamos dever se realizar em relação à introdução maciça da EAD na educação superior brasileira. Até aqui, os estudos na área vêm-se caracterizando pela natureza programática e instrumental de suas elaborações: mas pensar a educação, em qualquer de suas modalidades, é também a cada vez examinar os modelos antropológicos subjacentes à definição dos papéis do professor e do aluno, questionando meios e finalidades que, a partir daí, se descortinam para a formação humana.

3. A formação de professores de filosofia: uma atividade criativa

Cursos à distância de formação de professores de filosofia funcionando no país. Esses cursos estão em Instituições públicas e privadas e todos têm credenciamento federal. É bem provável que a oferta de cursos à distância de formação de professores de filosofia tenha aumentado no biênio 2024/2025, em razão do crescimento da oferta e matrículas de alunos nos cursos superiores presenciais e a distância, como já foi mencionado nesse trabalho. Além do crescimento geral e recente da Educação Superior, finalmente, como determina a lei federal 11.684 de 02 de junho de 2008, a filosofia passa a figurar como disciplina obrigatória, e com esse novo panorama da filosofia nas escolas, certamente a demanda pela formação de novos professores deverá aumentar, crescendo significativamente a procura por licenciaturas presenciais e a distância. Porém, a ausência de dados oficiais do biênio citado ainda não nos permite dimensionar esse provável crescimento.

Partindo do princípio de que o ensino da filosofia deve ser entendido como uma prática de interrogação permanente que visa a autonomia do sujeito, parece ser necessária uma contínua reflexão sobre os meios e vias que favorecem ou podem favorecer a esse fim. A “vocação transdisciplinar” da filosofia, conforme exposta nos documentos oficiais (BRASIL, 2006), pode contribuir para reforçar a compreensão do ensino da filosofia como

atividade educativa reflexiva; uma ação criadora que tem a autonomia como meio e fim. O ensino da filosofia, assim concebido, é, pois, uma ação deliberada que não apenas visa à perpetuação da sociedade instituída, mas, como atividade criadora é “indissociável de uma interrogação e de uma reflexão filosófica” (CASTORIADIS, 1997, p. 115).

As práticas e técnicas de EAD podem contribuir para o ensino da filosofia como atividade criadora? As novas tecnologias da informação e da comunicação oferecem recursos necessários para o fortalecimento da presença e da ação humana na sociedade? Bem, partiremos do óbvio pressuposto de que existe o encontro na EAD, porém desejamos questionar a qualidade desse encontro tomando como base os modelos de professor e aluno anteriormente citados.

A concepção de uma equipe de professores atuando de modo segmentado em um curso, estabelecida pela noção de “professor coletivo”, saudada por importantes analistas da EAD e aplicado em muitas instituições de ensino como modelo, parece representar um projeto pedagógico bastante invasivo, que preenche completamente o espaço do saber: a equipe técnica não tem rosto, não permite vínculos afetivos com o aluno e, além disso, representa um conhecimento incondicional. Na outra ponta, o aluno que supostamente aprende sozinho recebe toda a responsabilidade pelo seu sucesso ou fracasso. Não haveria com esse modelo o estabelecimento de um ambiente impróprio para reflexão, já que o sucesso do aluno depende da sua submissão a um modelo de curso criado por um pequeno grupo de especialistas? Estaria a EAD, pelo menos em seus primeiros movimentos para estabelecer seus modelos, repetindo o mesmo padrão que Freire (1999) denominou de “pedagogia bancária”?

Parece prematuro sustentar essa afirmação porque os cursos à distância de formação de professores de filosofia são ainda poucos e estão no início de suas atividades e devem ser objeto de pesquisas mais específicas sobre o tema, que não é o propósito do presente trabalho. Porém, consideramos oportuno contribuir para esse debate já que a EAD é uma das modalidades de formação de professores no nosso país.

Recorrendo a interessante tese do professor Silvio Gallo (2008) sobre o ensino da filosofia, podemos ter um bom ponto de partida para contribuir sobre o tema da formação de professores à distância.

Segundo Gallo, o processo de filosofar envolve a criação de conceitos sintagmáticos, e não paradigmáticos; pois exige uma atitude “crítica” e “criativa” e não um processo de “reconhecimento”, de repetição de “imagens do pensamento” imobilizadoras da criatividade. Mais adiante, o autor questiona o atual ensino da filosofia: “estamos ensinando

filosofia como atitude crítica e criativa ou estamos disseminando uma imagem dogmática do pensamento?” (ibid., p. 71), para em seguida situar o problema da recongnição associado à passagem de uma “educação pela experiência para um ensino como treinamento” (ibid., p. 72). A instituição de uma educação como treinamento foi possível pela imposição de uma determinada maneira de pensar, por um mecanismo de repetição e transmissão de “imagens do pensamento” que dificultaria a criação de novos conceitos.

Se a criação de conceitos é fundamental para o pensamento filosófico, também o é para aqueles que pretendem ajudar a formar professores criativos. Para esse fim parece-nos necessário incluir no debate sobre a formação de professores de modo geral e particularmente dos professores de filosofia, inclusive na modalidade à distância, a importância da construção de um ambiente educativo propício para esse fim.

Usaremos duas noções que Winnicott (1975) considerou fundamentais para a compreensão da construção da criatividade: a noção de “ambiente” e de “verdadeiro *self*”. Ambiente para Winnicott é um conjunto, visível e invisível, que permite que cada um seja capaz do processo de integração. Esse ambiente é representado, inicialmente, pelo que o autor inglês chamou de mãe-ambiente, que possibilita a entrada do recém-chegado no mundo humano; posição no mundo sempre reelaborada pela sua experiência cultural. Um conjunto de ideias e ações de cunho impositivo construiria um ambiente invasivo, excessivamente violento, que impõe ao sujeito uma adaptação rigorosa ao instituído; já um ambiente que permite a experiência criativa do sujeito (que suporta as suas experiências sem retaliações) é considerado como favorável para a emergência do “*self* verdadeiro”, que permite a construção de um sujeito singular e criativo. Sob um ambiente invasivo o sujeito constrói um *self* adaptativo para se defender da extrema violência externa.

O que caracteriza o desenvolvimento do *self* adaptativo ou falso é um sentimento de submissão, no qual o sujeito perde o interesse no que é comum e perde, também, sua capacidade criativa, já que sua apercepção criativa desaparece no seu isolamento (introspecção).

É através da apercepção criativa, mais do que qualquer outra coisa, que o indivíduo sente que a vida é digna de ser vivida. Em contraste, existe um relacionamento de submissão com a realidade externa, onde o mundo em todos os seus pormenores é reconhecido apenas como algo a que se ajustar-se ou a exigir adaptação (WINNICOTT, 1975, p. 95).

O processo criativo, caracterizado pela apercepção, tal como descrito por Winnicott, está relacionado com a preservação da onipotência do sujeito, mas, ao mesmo

tempo, com a possibilidade de destruição do objeto. Para que o sujeito construa sua criatividade, é necessária a destruição o objeto interno. Esse objeto é característico de um isolamento (necessário inicialmente), que deve ser ultrapassado e colocado sob o crivo das relações coletivas para ser reconstruindo como objeto, “objetivamente percebido” (WINNICOTT, 1975, p. 127). O objeto, incluindo nesse conceito as representações culturais, só pode ser usado (de modo criativo) quando o sujeito é capaz de destruí-lo (reconstruindo-o coletivamente), e isso requer o exercício da imaginação (fantasia).

Podemos entender que a apercepção é uma instancia não cognitiva, que permite que cada sujeito possa significar, ao criar os objetos, o mundo para si mesmo, mas não isolado da realidade compartilhada com os outros humanos. O que o sujeito irá significar, mesmo sendo singular, está relacionado com a experiência cultural; essa significação é compartilhada socialmente. A experiência cultural, definida pelo autor inglês, “como uma ampliação dos fenômenos transacionais e da brincadeira” (WINNICOTT, 1975, p. 137), é constitutiva do humano em suas possibilidades de viver criativamente; a interdição dessa experiência, por outro lado, cria um tipo de isolamento que apaga os traços de humanidade em cada um.

As experiências descritas por Winnicott em suas obras têm em comum a ênfase na intensa relação entre humanos, que podem ou não contribuir para o desenvolvimento de uma singularidade criativa. Os ambientes invasivos têm por característica impedir a identificação dos indivíduos, projetando apenas as determinações que sobre eles pesam e jamais os seus desejos.

Do ponto de vista da formação humana, a educação que privilegia as respostas, em detrimento da construção da pergunta, funda-se nesses princípios de interdição da singularidade, contribuindo para a formação de um *self* adaptativo e tornando-se um obstáculo para o exercício da criatividade. Seja com a presença física do aluno na sala de aula ou com a sua participação via comunicação remota, a educação não pode prescindir da proximidade, do sentido de que o conhecimento esteja impregnado de mundo e que esse mundo faça sentido (coletivo) para o sujeito.

4. Considerações finais

A EAD nos dá a oportunidade não apenas de pensar em uma modalidade de educação, mas de interrogar a própria educação no nosso país. As críticas indicadas aqui sobre os possíveis obstáculos que alguns modelos criados para o professor e o aluno na

educação à distância não representam a condenação da modalidade, ao contrário disso, serve como argumento para o debate sobre a construção de uma educação mais democrática em seu acesso e ao mesmo tempo capaz de possibilitar um ambiente favorável para a criatividade do aluno.

Uma educação baseada no treinamento, na repetição, na “reconhecimento”, aposta na manutenção do instituído e nega a autonomia e a construção coletiva. E isso não tem nenhuma relação com a falta de eficiência instrumental, já que um “*self* adaptativo” pode dar origem a um profissional muito qualificado tecnicamente e capaz de exercer com destaque suas funções. O que a educação como treinamento não pode oferecer é o espaço para a construção das interrogações necessárias para o processo criativo, pois a “reconhecimento” visa a reprodução dele.

O conceito, segundo o referencial de Gallo (2008) – assim como para Deleuze; Guattari (1992), não é uma mera representação da ideia, mas a própria ideia em movimento, e por isso o pensamento conceitual é a atividade criadora por excelência: “o conceito deixa de ser referente para tornar-se consistente” (GALLO, 2008, p. 65). Para desenvolver sua atividade criadora o aluno necessita, seja no ensino da filosofia ou em qualquer processo de formação humana, de um ambiente “suficientemente bom”, isto é, de um ambiente que inclua o sujeito como capaz de criar as suas próprias perguntas sem o medo das retaliações. Obviamente, o processo de formação humana não é uma invenção no vácuo, a experiência da diferença que possibilita a construção da singularidade é sempre fundamentada pela vida social, já que somos herdeiros de um mundo pré-existente.

Os limites sociais, todas as regras e costumes não são impeditivos da criatividade, ao contrário, sem eles a capacidade criativa, que depende do outro, não existiria. Por outro lado, uma sociedade que gera regras punitivas contra a capacidade criativa do sujeito, impondo determinações, cumpre o papel da “reconhecimento” e busca formar um sujeito adaptado aos paradigmas vigentes. A despersonalização do professor, diluído em um “coletivo” que representa um corpo de especialistas, pode traduzir a imposição de um conhecimento incontestável; e associado a esse conhecimento baseado na “reconhecimento”, o aluno, autodidata, já não tem o outro para se contrapor, apenas possuiria um modelo para se adaptar.

As discussões sobre os modelos de professor e aluno na EAD ajudam a robustecer o debate sobre uma concepção de educação que seja capaz de permitir uma dimensão maior do que o do mero treinamento. Sobre a formação de professores de filosofia à distância, esse debate parece ser urgente, posto que dada a dimensão do iminente

crescimento da participação da filosofia como disciplina na Educação Básica esses modelos já podem estar em pleno vigor, causando um efeito contrário aquele que julgamos originais da filosofia, que surgida junto com a política (democrática) e a ética (cf. CASTORIADIS, 1992), criou um espaço educativo fundamentado para a possibilidade de criação de sociedade autônoma.

Por fim, é inegável que as tecnologias da informação e da comunicação criam espaços novos para o encontro entre as pessoas, como também é incontestável que essas mesmas tecnologias ajudam a democratizar o acesso à educação em um país continental como o Brasil. Porém, o que ainda não parece evidente, e por isso mesmo exige maiores reflexões, é o como esse espaço virtual está sendo utilizado. Engrossando as fileiras daqueles que não acreditam em uma panaceia para a educação, pensamos que é bastante importante refletir sobre os modelos, vias e objetivos que estão sendo estabelecidos para a formação de professores à distância. Principalmente, para que não se repitam na nova modalidade os mesmos paradigmas conservadores e avessos a construção de uma educação mais criativa e democrática

Referências Bibliográficas

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BELLONI, M. L. **Educação a Distância**. São Paulo: Editora Autores Associados, 2003.

BRASIL; MEC; INEP. **Sinopse das ações do Ministério da Educação – novembro de 2010**. Disponível em <http://www.inep.gov.br/superior/censosuperior/default.asp>. Acesso em 11/11/2024.

BRASIL; MEC; INEP. **Decreto n.º 2.494, de 10 de fevereiro de 1998**. Regulamenta o Art. 80 da LDB (Lei n.º 9.394/96), que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Superior. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/D2494.pdf>. Acesso em 22/10/2024.

BRASIL; MEC; INEP. **Censo da Educação Superior 2009**. Disponível em: <http://inep.gov.br/superior/censosuperior/sinopse/default.asp>. Acesso em 17/10/2024.

BRASIL; MEC; INEP. **Orientações curriculares para o ensino médio: Ciências humanas e suas tecnologias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.

CASTORIADIS, C. **Encruzilhadas do Labirinto I**. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1997.

CASTORIADIS, C. **Encruzilhadas do labirinto IV: A ascensão da insignificância**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CERNY, R. Z. **Uma reflexão sobre a avaliação formativa na educação a distância**. Disponível em: http://www.ici.ufba.br/twiki/pub/GEC/TrabalhoAno2001/uma_reflexao_sobre_a_aaliacao_formativa_na_ead.pdf. Acesso em 27/10/2024.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FILHO, L. A. de M. *O que significa a autonomia do aluno de EAD fundamentada na flexibilidade do tempo e do espaço?* In: **SEEDNET – Revista Eletrônica de Educação a Distância**, v. 14, pp. 21-35. 2015. Disponível em: <https://seer.abed.net.br/RBAAD/article/download/262/177/609>. Acesso em 05/11/2024.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GALLO, S. Filosofia e o exercício do pensamento conceitual na Educação Básica. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 22, n. 44, p.55-78, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1967/0>. Acesso em 17/10/2024.

KFOURI, S.; RAMPAZZO, S. **Um estudo sobre o perfil e a atuação do professor no espaço virtual da educação à distância**. Disponível em: <http://www.abed.org.br/congresso2008/tc/55200845805pm.pdf>. Acesso em 22/10/2024

LAASER, W. *Educação a distancia e recursos abertos*. In: **Revista Iberoamericana de Educación**, n. 49, v. 4, maio 2009. Disponível em: <http://www.rioei.org/deloslectores/2879.pdf>. Acesso em 18/10/2024.

MORAN, J. M. **O que é educação a distância?** Disponível em: <http://www.eca.usp.br/prof/moran/dist.htm>. Acesso em 29/10/2024.

PRETI, O. *Autonomia do aprendiz na educação a distancia: significados e dimensões*. In: PRETI, Oreste (Org.). **Educação a Distância: construindo significados**. Brasília: Plano, 2000.

VALLE, L. do. *Espaços e tempos educativos na contemporaneidade: a paidéia democrática como emergência do singular e do comum*. In: CANDAU, Vera M. **Cultura, linguagem e subjetividade no ensinar e aprender**. Rio de Janeiro: DPA, 2000.

WINNICOTT, W. D. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

Data da submissão: 01 set. 2025.

Data do aceite: 30 nov. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



OPERADORES LÓGICOS E CONJUNTOS FUZZY: IMPLICAÇÕES PARA FILOSOFIA DA MATEMÁTICA

LOGICAL OPERATORS AND FUZZY SETS: IMPLICATIONS FOR THE PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

Diogo Sampaio da Silva

Doutorando em Modelagem Matemática pelo PPGMMat-UFPEL.
sampaiodiogo.dasilva@gmail.com

Roberto Antonio Cordeiro Prata

Doutor em Engenharia de Sistemas e Computação pelo PESC-UFRJ. Professor Adjunto do PPGM-UFAM.
praroberto@ufam.edu.br

Este texto é uma introdução aos fundamentos da Matemática Fuzzy, área que surge através da expansão da dicotomia “pertencimento ou não pertencimento” entre conjuntos, o que do ponto de vista da Lógica, sugere uma estrutura lógica não clássica, admitindo múltiplos valores de verdade. Apresentamos os operadores lógicos fuzzy como uma generalização dos operadores lógicos clássicos e estudamos suas relações com os conjuntos fuzzy. Debateremos quais as implicações destes conhecimentos para questões de Filosofia da Matemática.

Palavras-Chave: Lógica Fuzzy, Conjuntos Fuzzy, Matemática Fuzzy, Filosofia da Matemática.

This text is an introduction to the foundations of Fuzzy Mathematics, a field that arose from the expansion of the “belonging or not belonging” dichotomy between sets, which from the point of view of Logic, suggests a non-classical logical structure, accepting a variety of truth values. We present fuzzy logical operators as a generalization of classical logical operators and study their relationship with fuzzy sets. We discuss the implications of this knowledge for questions of Philosophy of Mathematics.

Keywords: Fuzzy Logic, Fuzzy Sets, Fuzzy Mathematics, Philosophy of Mathematics.

1. Introdução

A Matemática Fuzzy é um campo de estudo que reinterpreta a noção de conjunto, que, por ser extremamente basilar na atividade matemática moderna, permite a generalização de conceitos e resultados da Matemática Clássica. Esta teoria foi introduzida na segunda metade do século XX, no trabalho de Zadeh (1965), através da ideia fundamental de conjuntos fuzzy e abrange noções subsequentes, tais como suporte, operações com conjuntos fuzzy e, no centro dos interesses da pesquisa moderna em Matemática Fuzzy: números fuzzy. Dessa forma, o presente texto serve como uma introdução a este campo da Matemática, bem como a debates sobre as implicações das características dele para a Filosofia da Matemática. Mas antes, falaremos sobre a Lógica Fuzzy, que possui ideias semelhantes.

A Matemática Fuzzy surge a partir de uma generalização do conceito de conjunto. Historicamente, a Lógica Fuzzy como objeto de pesquisa foi desenvolvida posteriormente, embora tenha predecessores de até mesmo antes do surgimento da noção de conjunto fuzzy, de acordo com Belohlavek, Dauben, e Klir (2017), e comumente é apresentada na literatura e Matemática após a consolidação dos conjuntos fuzzy. Aproveitando a similaridade entre os conceitos, optamos por introduzir, de forma independente, a Lógica Fuzzy, concentrando-nos em seus conectivos lógicos e motivando suas aplicações a partir de uma perspectiva lógica. Somente após essa apresentação, introduzimos os conjuntos fuzzy, destacando a estreita relação entre os tópicos.

Assim, procuramos, através da Lógica Fuzzy, entender e avaliar argumentos com termos imprecisos formalmente. Isto se aplica em muitas situações do cotidiano, onde não podemos ter certeza de certa afirmação ou do estado de um objeto, inclusive por limitações humanas. Ao tomarmos um remédio, não sabemos o exato segundo em que ele fará efeito, nem há um critério exato separando pessoas altas de pessoas baixas. Muitos termos e informações são conhecidos de modo subjetivo, mas, como veremos, podem assim gerar conclusões que podemos avaliar como corretas ou incorretas. Boa parte de nossa abordagem ao apresentar esta lógica se baseia em Priest (2008).

Como Behounek (2009) aponta, a Lógica Fuzzy não é exatamente “a” teoria que estuda raciocínios vagos, ou aproximados, mas sim uma lógica, ou seja, um estudo de inferências, que trata de um tipo específico de raciocínio inexato: aquele que pode ser graduado. Assim, a Matemática Fuzzy conseqüentemente, se torna o estudo de noções

matemáticas baseadas no abandono da binaridade “pertencer ou não pertencer” por algum modelo que envolva graus de pertencimento a uma classe.

Naturalmente, existem diversas formas de se estender noções matemáticas como a de número e conjunto, ou mesmo as operações e relações entre estes. Isto permite que a literatura apresente uma enormidade de possíveis abordagens da Matemática Fuzzy como generalização da Matemática clássica, gerando não apenas uma teoria matemática, mas várias teorias diferentes entre si.

A ideia de ir além de termos valores verdadeiros e falsos para uma proposição remete à Filosofia Antiga. Isto se traduz na negação do chamado Princípio da Bivalência, sendo um dos primeiros registros de tal negação encontrado já em Aristóteles.

De modo simples, falamos das chamadas lógicas não clássicas, em especial as multivaloradas, pois aquelas que possuem valores de verdade indicando graus de incerteza caracterizam o estudo da chamada lógica fuzzy. No entanto, os primeiros trabalhos que remetem a lógicas com graus de incerteza surgem apenas no final do século XIX e início do século XX. Com base no texto de Belohlavek, Dauben, e Klir (2017), abordamos brevemente como se dá esse surgimento da lógica e matemática fuzzy.

Para matemáticos, um atrativo do presente texto é apresentar esses conceitos, e outros, como o Princípio de Extensão de Zadeh, abrindo caminho para aplicações futuras, pois um dos motivos do grande interesse da comunidade acadêmica sobre a Matemática Fuzzy é a sua aplicabilidade, que adiante comentamos. Focaremos, então, no conceito de número fuzzy como generalização da ideia de número real e investigaremos algumas de suas propriedades. Assim, esperamos apresentar esta área da matemática e uma de suas diversas aplicações em outros campos do conhecimento.

Já para o campo da filosofia, estamos investigando como um campo da Matemática tão rico em diferentes teorias e aplicações pode ajudar a entender o que caracteriza a Matemática como um todo, quais suas relações com o mundo real, já que seus objetos de estudo como números e funções não se localizam em algum momento ou lugar, mas ainda são úteis para descrever os objetos concretos do mundo físico.

Propomos, então, o uso da Matemática Fuzzy, através de sua maior abrangência, como forma de aproximar os conceitos e resultados matemáticos da nossa realidade, permeada de incertezas e aproximações. Esta preocupação com a linguagem e metodologia dos matemáticos, ao sofrer discrepâncias quando transitada da teoria para as aplicações, já era discutida pelo famoso matemático Felix Klein (2016), antes mesmo dos trabalhos de Zadeh.

2. Discussão

Buscamos introduzir de forma simples o estudo da Lógica Clássica, e um objeto de estudo inicial que nos é interessante seriam os conectivos lógicos: modos de, a partir de uma proposição qualquer, gerar outra com valor verdade pré-determinado. Usaremos ainda de tabelas verdade como recurso. Como Fajardo (2017) destaca, apesar de existir axiomatização para a lógica agora introduzida, nomeada lógica proposicional, o uso das tabelas verdade é um critério eficaz, simples e de grande apelo para determinar o valor de verdade de uma proposição na lógica proposicional. Isto é suficiente para nossos propósitos de estudar os conectivos lógicos na lógica fuzzy como generalização dos conectivos da lógica clássica.

A lógica clássica é comumente caracterizada por seguir os chamados princípios lógicos clássicos, conforme Mortari (2001). Enunciamos esses princípios a seguir:

- Princípio da Identidade: Se uma proposição é verdadeira, então ela é verdadeira.
- Princípio da Não Contradição: Dada uma proposição e sua negação, pelo menos uma das duas é falsa.
- Princípio do Terceiro Excluído: Dada uma proposição e sua negação, pelo menos uma das duas é verdadeira.
- Princípio da Bivalência: Toda proposição é verdadeira ou falsa.

O filósofo grego Aristóteles é considerado o fundador da lógica, em razão de seu desenvolvimento da chamada teoria do silogismo como um estudo de inferências. Ao desenvolver tal estudo, ele apresenta e discute o Princípio da Bivalência, sobre o qual reflete a respeito de sua aplicabilidade em sua obra *Organon* (cf. Aristóteles, 2016). Em seu livro *Metafísica*, ele chega até mesmo a expressar a ideia de que algumas afirmações podem ser mais verdadeiras que outras (cf. ARISTÓTELES, 2012).

Apesar de a Lógica Clássica estudada aqui ser diferente daquela originalmente proposta por Aristóteles, os princípios que apresentamos advêm do trabalho deste filósofo grego. Para entendermos o surgimento da discrepância da Lógica Clássica contemporânea com a teoria fundada por Aristóteles, faremos um breve comentário histórico, como o de Linnebo (2017).

As características modernas da lógica proposicional surgem com Gottlob Frege, em um momento da matemática que se caracteriza pela revisitação do chamado método axiomático, que é o método dedutivo empregado na demonstração dos teoremas

matemáticos. Um dos principais motivadores deste movimento consistia na dependência cada vez maior de uma definição rigorosa da noção de número, no estudo de diferentes áreas e conceitos na Matemática. Isto acontecia porque se percebeu que princípios que eram aceitos por serem considerados intuitivamente óbvios, ou seja, poderiam ser de fato deduzidos a partir de outros mais básicos. E ainda, a investigação de novos teoremas na matemática dependia cada vez mais de entender conceitos antes aceitos por intuição.

Por exemplo, Baroni e Otero-Garcia (2014) apontam que, apesar de o cálculo diferencial e integral estabelecido por Newton e Leibniz ter sido rapidamente aceito pela comunidade científica, ao buscar novos resultados, cada vez mais uma formalização dos conceitos anteriores era necessária. Em casos de destaque, o estudo das séries trigonométricas levou: Bernhard Riemann ao estudo das integrais, Georg Cantor ao estudo dos números reais e a criar a Teoria dos Conjuntos, e Karl Weierstrass ao estudo de continuidade e derivabilidade. Observamos que com a exceção da Teoria dos Conjuntos, o que aconteceu foi uma revisitação de conceitos já estabelecidos na comunidade matemática, sob novas concepções de rigor.

Isso permite entender melhor as afirmações de matemáticos renomados, como Poincaré (2011), que defendia que ainda que as verdades matemáticas sigam verdadeiras, a relação entre intuição e rigor se altera conforme a necessidade de cada momento histórico, resultando em diferentes formas de fazer Matemática no decorrer do tempo. A isso se soma a colocação de Russel (2007), que classifica dois tipos principais de estudo na matemática: o construtivo que avança do mais simples para o mais complexo, e o que avança através da análise dos conceitos procurando quais ideias e princípios gerais podem ser obtidos indo no sentido contrário. Em consonância, Klein (2016) comenta o fato de que o desenvolvimento da Matemática é como o de uma árvore: os galhos crescem juntamente com as raízes. Isto é, enquanto novas descobertas são feitas, muitas vezes novos padrões de rigor surgem, e a fundamentação da Matemática é revisitada e reconstruída, de acordo com as necessidades e problemas de cada período.

Voltando ao surgimento da lógica proposicional como conhecemos, Frege, assim como outros de sua época, se preocupava que o uso de linguagens naturais como Francês, Alemão e Inglês, pudesse induzir erros na atividade matemática, introduzindo o primeiro sistema formal, ou seja, uma linguagem artificial munida de axiomas bem formulados, isto é, com regras precisas delimitando o que é um axioma, e regras de inferência. Isto expandiu o que se entendia por lógica, abrindo porta para investigação de uma pluralidade de lógicas

nos dias atuais. Começemos agora a nossa breve introdução aos conceitos lógicos estudados neste texto.

Denotaremos proposições com letras minúsculas, como m , n , p e q . Além disso, seus valores de verdade, isto é, verdadeiro ou falso, são representados respectivamente por 1 e 0. Em um primeiro momento, bem como em texto usuais de introdução à Lógica, como o de Fajardo (2017), estamos apenas utilizando notações sem qualquer atribuição de significado *a priori*, no entanto, o uso dos números 1 e 0 servirá posteriormente para além da mera notação.

Começamos com o conectivo lógico de negação. Dada uma proposição p , sua negação, chamada “não p ” e denotada por $\sim p$, é definida do seguinte modo: $\sim p$ é verdadeira se, e somente se, p é falsa.

Tabela 1 - Conectivo lógico de negação:

p	$\sim p$
1	0
0	1

Fonte: Elaborado pelos autores

Para definir o conectivo lógico de conjunção, denotado por \wedge e por vezes lido como “e”, precisamos de duas proposições. Sua conjunção é verdadeira se, e somente se, ambas as proposições são verdadeiras.

Tabela 2 - Conectivo lógico de conjunção:

p	q	$p \wedge q$
1	1	1
0	1	0
1	0	0
0	0	0

Fonte: Elaborado pelos autores

Para definir o conectivo lógico de disjunção, denotado por \vee e por vezes lido como “ou”, precisamos de duas proposições p e q . Sua disjunção é verdadeira se, e somente se, ao

menos uma das proposições é verdadeira. Assim, o “ou” é inclusivo: não descartamos o caso de ambas as proposições serem verdadeiras.

Tabela 3 - Conectivo lógico de disjunção:

p	q	$p \vee q$
1	1	1
0	1	1
1	0	1
0	0	0

Fonte: Elaborado pelos autores

Para definir o conectivo lógico da implicação, precisamos novamente de duas proposições p e q . Este conectivo é denotado por \rightarrow e por vezes lido como “se p , então q ” ou simplesmente “ p implica q ”. A implicação é falsa se, e somente se, p é verdadeira e q é falsa.

Tabela 4 - Conectivo lógico de implicação:

p	q	$p \rightarrow q$
1	1	1
0	1	1
1	0	0
0	0	1

Fonte: Elaborado pelos autores

Dito isso, vamos passar agora ao estudo de uma lógica não clássica, isto é, uma lógica que não pressupõe algum dos princípios lógicos clássicos. Mais precisamente, buscaremos agora tratar proposições com um terceiro valor de verdade além de verdadeiro ou falso: para isso, usaremos o símbolo i , que chamaremos de “incerto” para nossa terceira opção, podendo também ser representado por um número entre 0 e 1.

Houve ainda outros predecessores no estudo da lógica que contemplassem a questão da incerteza como outro possível valor de verdade, mas, em especial, o trabalho do polonês Jan Łukasiewicz se destaca por ser um dos primeiros e mais influentes a desenvolver um sistema formal de lógica multivalorada (com múltiplos valores de verdade). Em Łukasiewicz (1920), o autor apresenta um sistema de três valores de verdade, de modo

que uma proposição pode receber os seguintes valores: verdadeiro, que denotaremos por 1; falso, que denotaremos por 0; e incerto, que denotaremos por i . Note que o Princípio do Terceiro Excluído deixa de valer aqui, pois podemos ter uma proposição que não é nem verdadeira nem falsa, mas incerta.

Agora, buscaremos compreender como podemos generalizar a lógica clássica nesse novo ambiente. Isto é, mostraremos que a lógica multivalorada se comporta exatamente como a lógica clássica quando retiramos o valor i . Neste caso, como nosso foco são os conectivos lógicos, queremos dizer que, ao estudarmos os mesmos conectivos considerando apenas os valores verdadeiro e falso, teremos os mesmos resultados apresentados na lógica clássica, como, por exemplo, a conjunção de duas proposições verdadeiras continuar sendo verdadeira.

Começamos com o conectivo lógico de negação. Dada uma proposição p , sua negação, denotada por $\sim p$, é definida do seguinte modo: $\sim p$ é verdadeira se, e somente se, p é falsa; $\sim p$ é falsa se, e somente se, p é verdadeira; e $\sim p$ é incerta se, e somente se, p é incerta.

Tabela 5 – Conectivo lógico de negação para lógica trivalente de Łukasiewicz

p	$\sim p$
1	0
i	i
0	1

Fonte: Elaborado pelos autores

Para definir o conectivo lógico de conjunção, denotado por \wedge e por vezes lido como “e”, precisamos de duas proposições p e q . Sua conjunção é verdadeira se, e somente se, ambas as proposições são verdadeiras, falsa se, ao menos uma das proposições é falsa, e incerta nos demais casos.

Tabela 6 – Conectivo lógico de conjunção para lógica trivalente de Łukasiewicz

p	1	1	1	i	i	i	0	0	0
q	1	i	0	1	i	0	1	i	0
$p \wedge q$	1	i	0	i	i	0	0	0	0

Fonte: Elaborado pelos autores

Para definir o conectivo lógico de disjunção, denotado por \vee e por vezes lido como “ou”, precisamos de duas proposições p e q . Sua disjunção é verdadeira se, e somente se, ao menos uma das proposições é verdadeira, e falsa se, e somente se, ambas as proposições são falsas. Para os demais casos, isto é, caso tenhamos uma proposição incerta e uma que não seja verdadeira, a sua disjunção é incerta.

Tabela 7 – Conectivo lógico de disjunção para lógica trivalente de Łukasiewicz

p	1	1	1	i	i	i	0	0	0
q	1	i	0	1	i	0	1	i	0
$p \vee q$	1	1	1	1	i	i	1	i	0

Fonte: Elaborado pelos autores

Para definir o conectivo lógico da implicação, precisamos novamente de duas proposições p e q . Este conectivo é denotado por \rightarrow e por vezes lido como “se p , então q ” ou simplesmente “ p implica q ”. Sua implicação é falsa se, e somente se, p é falsa e q é verdadeira, e incerta se, e somente se, p é verdadeira e q é incerta, ou p é incerta e q é falsa, sendo a implicação verdadeira nos demais casos.

Tabela 8 – Conectivo lógico de implicação para lógica trivalente de Łukasiewicz

p	1	1	1	i	i	i	0	0	0
q	1	i	0	1	i	0	1	i	0
$p \rightarrow q$	1	i	1	1	1	1	0	1	0

Fonte: Elaborado pelos autores

Vemos aqui como algumas lógicas de 3 ou mais valores verdade podem generalizar a lógica clássica, assim modelando graus de verdade e, em especial, proposições envolvendo incerteza, isto é, apresentamos lógicas com uma quantidade de valores verdade $n \in \mathbb{N}$, ou seja, n é número inteiro não negativo, de modo que $n \geq 2$.

Podemos considerar então o conjunto $K_n = \{j/(n-1) ; j \in \mathbb{Z}, 0 \leq j \leq n-1\}$ como o nosso conjunto de valores verdade. Assim, por exemplo, ao tomarmos $n = 3$, temos $K_3 = \{0/(n-1), 1/(n-1), 2/(n-1)\} = \{0, 1/2, 1\}$. Neste caso, ao tomarmos $1/2 = i$, temos uma lógica de 3 valores verdade, como a lógica trivalente de Łukasiewicz. Se tomarmos $n = 2$, temos $K_2 = \{0 / (n-1), 1 / (n-1)\} = \{0, 1\}$, teremos uma lógica de dois valores verdade,

como a lógica clássica. Nosso objetivo agora é apresentar conectivos lógicos que abarquem os casos mencionados ao tomarmos $n = 2$ ou $n = 3$, e ainda os generalizem para $n \geq 4$.

No entanto, vale perguntar por que vale a pena buscar valores lógicos “adicionais” na lógica proposicional clássica, ou mesmo na lógica trivalente de Łukasiewicz. Vale observar que a interpretação de um valor de verdade, além de verdadeiro ou falso, denominado *incerteza* já é um fator que torna mais abrangente a lógica proposicional clássica que já é comumente empregada por sua capacidade de analisar argumentos de forma precisa no cotidiano.

Porém, há um ganho para as lógicas que generalizam a lógica trivalente de Łukasiewicz, e conseqüentemente a lógica proposicional clássica, utilizando algum conjunto K_n como conjunto de possíveis valores de verdade. Este ganho se caracteriza por uma interpretação adicional ao número que se utiliza para representar o valor verdade. Assim, $1/2$ é nossa representação para o valor de incerteza i na lógica que emprega o conjunto K_3 , pois representa o número equidistante ao meio dos valores 0 e 1, entre estes valores. Ou seja, o uso do número $1/2$ pode ser entendido como algo entre verdadeiro ou falso, mas com iguais chances de ser qualquer um dos dois. Isto permite que possamos julgar, por exemplo, proposições que envolvam afirmações que não se pode conhecer exatamente, como eventos futuros indeterminados.

Mas e quando podemos classificar as proposições entre mais próximas de verdadeiras ou mais próximas de falsas? É assim que os conjuntos K_n entram em ação, permitindo que, por exemplo, um conjunto $K_4 = \{0, 1/3, 2/3, 1\}$ seja empregado para classificar uma proposição p como falsa, mais falsa que verdadeira, mais verdadeira que falsa, e verdadeira, respectivamente.

Assim, este é o momento em que os números 0 e 1 deixam de ser meros símbolos, e passam a representar limites: os casos em que podemos de fato afirmar se uma proposição é verdadeira ou falsa, enquanto os demais valores representam possíveis casos entre verdadeiro e falso, quanto menor o valor, mais próxima de falsa é a proposição, e quanto maior o valor, mais próxima de verdadeira é a proposição. Veremos ainda que podemos aproveitar nossos conhecimentos sobre números ao estudar as lógicas multivaloradas que estamos introduzindo.

Uma das formas de fazer isto, considerada um importante exemplo em Cignoli (1982), é definindo os seguintes conectivos, para proposições p e q com valores de verdade em K_n :

- $\sim p = 1 - p$
- $p \wedge q = \min \{p, q\}$
- $p \vee q = \max \{p, q\}$
- $p \rightarrow q = \min \{1, (1 - p + q)\}$

De fato, cada uma dessas preserva não só o comportamento das tabelas verdade da lógica proposicional clássica, como também as tabelas verdade da lógica trivalente de Łukasiewicz. A representação algébrica dispensa o uso de tabelas verdade, permitindo que através do conhecimento das operações e relações de ordem entre números, possamos deduzir o valor de verdade de uma combinação de proposições relacionadas por meio dos conectivos lógicos, sabendo o valor de verdade das proposições em questão. De forma ainda mais cômoda, estas operações valem para uma infinidade de casos.

A partir de agora, nossa ideia central é generalizar o que vimos anteriormente, apresentando uma lógica cujos valores verdade possam ser qualquer número entre 0 e 1, mantendo a interpretação de 0 indicar falsidade, 1 indicar verdade, e quanto mais próximo de 1, mais “próximo de verdade” é o valor da proposição. Assim, temos uma infinidade (não enumerável) de possíveis valores de verdade.

Basta então tomarmos o intervalo $[0, 1]$ ao invés de K_n e aplicarmos os conectivos lógicos definidos do mesmo modo. Podemos generalizar ainda mais esses conceitos através das definições de t-norma e t-conorma, além das chamadas negação e implicação fuzzy.

Mas por que incluir ainda mais possibilidades de valores de verdade? A motivação é externa, e está intrinsecamente ligada ao surgimento da Matemática Fuzzy. Vale lembrar que Zadeh, além de matemático, era engenheiro, e passou grande parte de sua trajetória acadêmica estudando como formular e empregar na tecnologia o chamado “raciocínio aproximado”, ou seja, o raciocínio que envolve aproximações e intervalos de confiança ao invés de informações determinadas. Isto se dá, por exemplo, quando medimos as dimensões de algum objeto, o que encontramos possui alguma margem de erro, como limitações humanas e do instrumento de medida, que em algum momento possui uma unidade de medida na qual alterações imperceptíveis podem ser realizadas. Régua não discernem nanômetros, por exemplo.

Mais do que isso, a Matemática Fuzzy e a Lógica Fuzzy são ferramentas ideais para lidar com a transição entre estados. Por mais que o número n seja muito grande, existem “saltos” entre os valores de K_n , por exemplo, considere uma proposição como “esta barra de metal está quente”, formalizada na lógica trivalente de Łukasiewicz. Esta proposição

pode ser verdadeira, falsa ou incerta, mas como discernir entre os três? Como só há três opções, em alguma temperatura da barra de metal, a proposição deixa de ser verdadeira para ser incerta, por exemplo. E por mais que se adicionem outros possíveis valores de verdade, não há como definir um bom critério para quando “passar” de um valor para o outro, sem que o critério seja exatamente uma dicotomia como as que pretendemos evitar ao adicionar mais valores de verdade às nossas lógicas estudadas.

Assim, o intervalo $[0,1]$ permite que o resultado dos valores verdade uma proposição possa ser algo contínuo, sem saltos, pois tal é a característica dos intervalos de números reais. Vejamos então como operar com estes valores de forma e generalizar ainda mais o que estudamos até aqui.

As próximas definições e seus respectivos exemplos são encontrados em Barros, Bassanezi e Lodwick (2017).

T-norma: O operador t-norma é uma função $T : [0, 1] \times [0, 1] \rightarrow [0, 1]$ que satisfaz as seguintes condições, para todos $a, b, c, d \in [0, 1]$:

$$T1: T(a, b) = T(b, a) \text{ (comutatividade)}$$

$$T2: T(a, a) = a \text{ (idempotência)}$$

$$T3: T(a, T(b, c)) = T(T(a, b), c) \text{ (associatividade)}$$

$$T4: T(a, 1) = a \text{ (elemento neutro)}$$

$$T5: a \leq c \text{ e } b \leq d \text{ implica } T(a, b) \leq T(c, d) \text{ (monotonicidade)}$$

T-conorma: O operador t-conorma é uma função $S : [0, 1] \times [0, 1] \rightarrow [0, 1]$ que satisfaz as seguintes condições, para todos $a, b, c, d \in [0, 1]$:

$$S1: S(a, b) = S(b, a) \text{ (comutatividade)}$$

$$S2: S(a, a) = a \text{ (idempotência)}$$

$$S3: S(a, S(b, c)) = S(S(a, b), c) \text{ (associatividade)}$$

$$S4: S(a, 0) = a \text{ (elemento neutro)}$$

$$S5: a \leq c \text{ e } b \leq d \text{ implica } S(a, b) \leq S(c, d) \text{ (monotonicidade)}$$

Negação: Uma função $N : [0, 1] \rightarrow [0, 1]$ é uma função que possui as seguintes propriedades:

$$N1: N(0) = 1, N(1) = 0 \text{ (fronteiras)}$$

$$N2: \text{para todo } x \in [0, 1], N(N(x)) = x \text{ (involução)}$$

$$N3: N \text{ é decrescente (monotonicidade)}$$

Implicação fuzzy: Um operador $\Rightarrow : [0, 1] \times [0, 1] \rightarrow [0, 1]$ é uma implicação fuzzy se satisfizer as seguintes condições:

1. Reproduzir a tabela de implicação clássica.
2. Ser decrescente na primeira variável, ou seja, para cada $x \in [0, 1]$, se $a \geq b$, tem-se $(a \Rightarrow x) \leq (b \Rightarrow x)$.
3. Ser crescente na segunda variável, ou seja, para cada $x \in [0, 1]$, para $a \geq b$, segue-se $(x \Rightarrow a) \geq (x \Rightarrow b)$.

Finalizamos com alguns exemplos dos operadores definidos:

Exemplos de t-normas:

1. **T-norma mínimo**: (t-norma de Łukasiewicz): $T_{\min}(a, b) = \min(a, b)$. Retorna o valor mínimo entre os graus de pertinência de a e b .
2. **T-norma produto** (produto algébrico): $T_{\text{prod}}(a, b) = a \cdot b$. Corresponde ao produto dos graus de pertinência de a e b .
3. **T-norma Łukasiewicz**: $T_L(a, b) = \max(0, a + b - 1)$. Combina os graus de pertinência de a e b somando-os, subtraindo 1 e, em seguida, tomando o máximo entre o resultado e 0.

Exemplos de t-conormas:

1. **T-conorma máximo**: $S_{\max}(a, b) = \max(a, b)$. Retorna o valor máximo entre os graus de pertinência de a e b .
2. **T-conorma soma** (soma algébrica): $S_{\text{soma}}(a, b) = a + b - a \cdot b$. Corresponde à soma dos graus de pertinência de a e b , subtraindo o produto de a e b para evitar contagem dupla da interseção.
3. **T-conorma Łukasiewicz**: $S_L(a, b) = \min(1, a + b)$. Combina os graus de pertinência de a e b somando-os e, em seguida, tomando o mínimo entre o resultado e 1.

Exemplos de negações:

1. A função $N(x) = 1 - x$ é um exemplo de negação.
2. A função $N(x) = (1 - x) / (1 + x)$ também é um exemplo de negação.

Exemplos de implicações fuzzy:

1. **Implicação de Gödel**: $(x \Rightarrow y) =$
 - 1, se $x \leq y$
 - y , se $x > y$
2. **Implicação de Łukasiewicz**: $(x \Rightarrow y) = \min\{1 - x + y, 1\}$
3. **Implicação de Kleene-Dienes**: $(x \Rightarrow y) = \max\{1 - x, y\}$
4. **Implicação de Reichenbach**: $(x \Rightarrow y) = (1 - x) + xy$
5. **Implicação de Zadeh**: $(x \Rightarrow y) = \max\{1 - x, \min(x, y)\}$

Apresentados os conectivos da Lógica Fuzzy, vejamos como estes se relacionam com as operações entre conjuntos fuzzy. Nossa ideia agora é representar sob nova ótica os conjuntos já conhecidos, que chamaremos de conjuntos clássicos, apesar de, dentro do contexto da Matemática Fuzzy, também serem conhecidos como conjuntos *crisp*. De forma resumida, os conjuntos clássicos são total e unicamente definidos por seus elementos. Geralmente, representamos isso por uma lei de formação, indicando que o conjunto é tal que seus elementos são os que possuem certa propriedade e apenas estes.

Podemos, no entanto, através da noção de função característica, apresentar esta ideia como um crivo: selecionamos certos entes, os elementos do conjunto em questão, e os indexamos com um símbolo, neste caso o número 1, descartando os demais e indexando-os com outro símbolo, neste caso o número 0.

Definição de função característica: Seja U um conjunto e A um subconjunto de U . A função característica de A , denotada por $\chi_A(x)$, é dada por:

$$\chi_A(x): U \rightarrow \{0, 1\}; \chi_A(x) =$$

- 1, se $x \in A$;
- 0, se $x \notin A$.

Ou seja, $\chi_A(x)$ associa a cada elemento x do conjunto U o valor 1 se x pertence a A , e o valor 0 caso contrário.

Vejamos agora como podemos tomar conjuntos já familiares e tratá-los através da ótica de funções características.

Exemplo 1: O intervalo real $A = [2, 3]$ tem como função característica a função $\chi_{[2,3]}(x)$, dada por:

$$\chi_{[2,3]}(x) : \mathbb{R} \rightarrow \{0, 1\}; \chi_{[2,3]}(x) =$$

- 1, se $2 \leq x \leq 3$;
- 0, caso contrário.

Ou seja, $\chi_{[2,3]}(x)$ associa o valor 1 a qualquer número real x tal que $2 \leq x \leq 3$ e o valor 0 a todos os outros valores reais.

Naturalmente, o exemplo acima pode ser generalizado para quaisquer números reais e qualquer tipo de intervalo. Melhor ainda, para qualquer tipo de conjunto

Exemplo 2: Seja o conjunto $B = \{x \in \mathbb{R}; 1/x < \pi\}$, podemos representá-lo através da função característica $\chi_B(x)$, dada por:

$$\chi_B(x) : \mathbb{R} \rightarrow \{0, 1\}; \chi_{[2,3]}(x) =$$

- 1, se $1/x < \pi$;
- 0, caso contrário.

A função $\chi_B(x)$ associa o valor 1 a qualquer número real x tal que $1/x < \pi$, e o valor 0 caso contrário.

Assim, enquanto nos conjuntos clássicos podemos dizer que um conjunto é equivalente à sua função característica, ou mais especificamente ao seu gráfico, traremos uma ideia semelhante para introduzir os conjuntos fuzzy, flexibilizando nossa noção de pertencimento a um dado conjunto.

A ideia é modelar matematicamente certos conceitos usados na linguagem cotidiana, como “em torno de”, para tratar conjuntos cuja formação não é clara, e, no entanto, operar matematicamente com tais conjuntos, que geralmente não são contemplados na Matemática padrão.

Veremos isso em mais detalhes e com mais clareza adiante, através de exemplos.

Definição de conjunto fuzzy: Seja U um conjunto clássico. Um subconjunto fuzzy A de U é caracterizado por uma função $\varphi_A(x)$, que associa a cada elemento x do conjunto U um valor no intervalo $[0,1]$, indicando o grau de pertinência de x ao conjunto fuzzy A .

Vale lembrar que podemos chamar um subconjunto fuzzy A de U simplesmente de conjunto fuzzy A quando U é subentendido ou fixado anteriormente.

Também vale lembrar que todo conjunto clássico é um conjunto fuzzy, basta notar que $\{0, 1\} \subseteq [0, 1]$. Deste modo, os exemplos de conjuntos clássicos são também exemplos de conjuntos fuzzy, mas agora apresentamos exemplos de conjuntos fuzzy propriamente ditos, isto é, não clássicos.

Exemplo 3: Seja o conjunto C dos números inteiros pequenos. Podemos representá-lo com a seguinte função de pertinência:

$$\varphi_C : \mathbb{Z} \rightarrow [0, 1]; \quad \varphi_C(x) = 1 / |x + 1|$$

Esta função associa ao número 0 o resultado 1, e cada número se distanciando de 0, um resultado cada vez menor, assim, ao invés de termos um critério para dizer se um número como 100 é pequeno ou não, podemos comparar e dizer que certamente o número 0 é pequeno e números próximos de 0 também são mais próximos de serem considerados pequenos.

A ideia de tal conjunto com lei de associação incerta como “números inteiros pequenos” não poderia ser bem modelada pela abordagem padrão, pois teríamos que

separar os inteiros em dois conjuntos: o conjunto dos inteiros pequenos em questão, e seu complementar, formado pelos elementos que não estão no primeiro.

Mas como separar os inteiros de forma precisa nestas duas classes? Podemos dizer objetivamente se um número como 4 é pequeno ou não?

Assim, a abordagem dos conjuntos fuzzy, e consequentemente de funções de pertinência, mostra sua vantagem: é mais natural comparar os inteiros e dizer que, por exemplo, 4 com toda certeza é mais próximo de ser um número pequeno que 20.

Exemplo 4: Seja D o conjunto das pessoas altas. Podemos representar este conjunto através da seguinte função de pertinência, sendo x a altura de uma pessoa, em centímetros:

$$\varphi_D(x): \mathbb{Q}^+ \rightarrow [0, 1]; \varphi_D(x) =$$

- 0, se $x < 180$
- $(x - 180) / (x - 80)$, se $x \geq 180$

Com algum conhecimento de cálculo, mostra-se que a função $\varphi_D(x)$ é uma função estritamente crescente, isto é, $\varphi_D(180) = 0$, e para todo número $x > 180$, o resultado de $\varphi_D(x)$ cresce juntamente com o número, isto é, para valores cada vez maiores de x , os resultados de $\varphi_D(x)$ são cada vez maiores, sem nunca exceder o número 1.

Optamos \mathbb{Q}^+ como domínio, pois geralmente as medidas são aproximações de até duas casas decimais e sempre positivas, mas poderíamos ter outro conjunto, como \mathbb{Q} ou \mathbb{R}^+ .

Desta maneira, identificamos um conjunto fuzzy através de sua função de pertinência, que seleciona com qual grau um dado elemento pertence ao conjunto, onde podemos dizer que, conforme a imagem de um elemento $x \in U$ por φ_A “se aproxima” de 1, o elemento pertence com “maior grau” ao conjunto. Por isso, podemos identificar o conjunto fuzzy com sua função de pertinência, ou mais especificamente, seu gráfico.

Definição de igualdade entre conjuntos fuzzy: Os subconjuntos fuzzy A e B de U são iguais se suas funções de pertinência coincidem, isto é, se $\varphi_A(x) = \varphi_B(x)$ para todo $x \in U$.

Novamente, isso deixa claro que, enquanto para os conjuntos clássicos, o que define um conjunto são os elementos que pertencem a tal conjunto, para os conjuntos fuzzy precisamos entender uma hierarquia entre os elementos, para saber quais “pertencem mais” ao conjunto, e isso é representado pela função de pertinência. Assim, esta pode ser

considerada o próprio conjunto fuzzy em questão. Tal definição acima é propositalmente semelhante à famosa “dois conjuntos são iguais se e somente se possuem os mesmos elementos”.

Agora introduzimos as operações com conjuntos fuzzy, naturalmente formas de relacionar dois conjuntos fuzzy tomando suas funções de pertinência e trazendo uma terceira, representando o conjunto resultante da operação. Como veremos, tais operações generalizam as já estabelecidas com conjuntos clássicos, pois, quando restritas a estes, coincidem com as operações de conjuntos clássicos, apenas apresentadas através de suas funções características.

Definição de união de conjuntos fuzzy: Dados dois conjuntos fuzzy A e B , definimos sua união $A \cup B$ como o conjunto fuzzy tendo a seguinte função de pertinência:

$$\varphi_{A \cup B} : U \rightarrow [0, 1]; \varphi_{A \cup B}(x) = \max \{ \varphi_A(x), \varphi_B(x) \}$$

Quando restringimos o contradomínio ao conjunto $\{0, 1\}$, obtemos o caso dos conjuntos clássicos, e podemos ver como esta definição ainda funciona como esperado.

Exemplo 5. Dados dois conjuntos clássicos A e B , contidos em U , sua união $A \cup B$ tem a seguinte função de pertinência: $\chi_{A \cup B} : U \rightarrow \{0, 1\}; \chi_{A \cup B}(x) = \max \{ \chi_A(x), \chi_B(x) \}$.

Caso $\chi_{A \cup B}(x) = 1$, então $\max \{ \chi_A(x), \chi_B(x) \} = 1$ e assim, $\chi_A(x) = 1$ ou $\chi_B(x) = 1$. E cada uma das implicações anteriores admite recíproca, sendo assim, temos uma cadeia de equivalências. Portanto, $\chi_{A \cup B}(x) = 1$ se e somente se $\chi_A(x) = 1$ ou $\chi_B(x) = 1$, isto é, se $x \in A$ ou $x \in B$.

Analogamente, se $\chi_{A \cup B}(x) = 0$, então $\max \{ \chi_A(x), \chi_B(x) \} = 0$ e assim, $\chi_A(x) = 0$ e $\chi_B(x) = 0$. E novamente, cada implicação anterior admite recíproca, deste modo, obtemos uma cadeia de equivalências. Desta forma, $\chi_{A \cup B}(x) = 0$ se e somente se $\chi_A(x) = 0$ e $\chi_B(x) = 0$, ou seja, se $x \notin A$ e $x \notin B$.

Assim, nossa definição de fato generaliza o caso dos conjuntos clássicos, pois $\chi_{A \cup B}(x) = 0$ se e somente se $x \notin A \cup B$ e $\chi_{A \cup B}(x) = 1$ se e somente se $x \in A \cup B$.

Vejamos agora a definição de interseção de conjuntos fuzzy, e novamente veremos como esta generaliza a interseção de conjuntos clássicos.

Definição de interseção de conjuntos fuzzy: Dados dois conjuntos fuzzy A e B , definimos sua interseção $A \cap B$ como o conjunto fuzzy tendo a seguinte função de pertinência: $\varphi_{A \cap B} : U \rightarrow [0, 1]$; $\varphi_{A \cap B}(x) = \min \{\varphi_A(x), \varphi_B(x)\}$.

Agora, como no caso da união, veremos como encaramos a interseção de conjuntos clássicos através dessa nova ótica.

Exemplo 6. Dados dois conjuntos clássicos A e B , contidos em U , sua interseção $A \cap B$ tem a seguinte função de pertinência: $\chi_{A \cap B} : U \rightarrow \{0, 1\}$; $\chi_{A \cap B}(x) = \min \{\chi_A(x), \chi_B(x)\}$.

Se $\chi_{A \cap B} = 1$, então $\min \{\chi_A(x), \chi_B(x)\} = 1$ e, assim, $\chi_A(x) = 1$ e $\chi_B(x) = 1$. E como anteriormente, cada uma das implicações anteriores admite recíproca. Sendo assim, temos uma cadeia de equivalências, logo $\chi_{A \cap B} = 1$ se e somente se $\chi_A(x) = 1$ e $\chi_B(x) = 1$, ou ainda, se $x \in A$ e $x \in B$.

Analogamente, se $\chi_{A \cap B}(x) = 0$, então $\min \{\chi_A(x), \chi_B(x)\} = 0$ e, assim, $\chi_A(x) = 0$ ou $\chi_B(x) = 0$. E novamente, temos uma cadeia de equivalências, portanto $\chi_{A \cap B}(x) = 0$ se e somente se $\chi_A(x) = 0$ ou $\chi_B(x) = 0$, ou seja, se $x \notin A$ ou $x \notin B$.

Assim, nossa definição de fato generaliza o caso dos conjuntos clássicos, pois $\chi_{A \cap B}(x) = 0$ se e somente se $x \notin A \cap B$ e $\chi_{A \cap B}(x) = 1$ se e somente se $x \in A \cap B$.

Agora, definimos o complementar de um conjunto fuzzy e verificamos como esta noção funciona para conjuntos clássicos.

Definição de complementar de conjunto fuzzy: Dado um conjunto fuzzy A , definimos seu complementar A' como o conjunto fuzzy tendo a seguinte função de pertinência: $\varphi_{A'} : U \rightarrow [0, 1]$; $\varphi_{A'}(x) = 1 - \varphi_A(x)$.

Exemplo 7. Dado um conjunto $A \subset U$, seu complementar tem como função característica: $\chi_{A'} : U \rightarrow \{0, 1\}$; $\chi_{A'}(x) = 1 - \chi_A(x)$.

Assim, $\chi_{A'}(x) = 1$ equivale a $1 - \chi_A(x) = 1$, o que equivale a $\chi_A(x) = 0$, ou seja, $x \notin A$. Da mesma forma, $\chi_{A'}(x) = 0$ equivale a $1 - \chi_A(x) = 0$, o que por sua vez equivale a $\chi_A(x) = 1$, ou seja, $x \in A$.

Mais uma vez, ilustramos isso com outro exemplo no caso dos conjuntos clássicos.

Exemplo 8. Seja o conjunto $A = \{x \in \mathbb{R}; x^2 < 2\}$. Sua função característica é:

$$\chi_A : \mathbb{R} \rightarrow \{0, 1\}; \chi_A(x) =$$

- 1, se $x^2 < 2$
- 0, se $x^2 \geq 2$.

Assim, a função característica do complementar de A é: $\chi_{A^c} : \mathbb{R} \rightarrow \{0, 1\}; \chi_{A^c}(x) =$

- 0, se $x^2 < 2$
- 1, se $x^2 \geq 2$.

É simples ver que $\chi_{A^c}(x) = 1$ equivale a $x \notin A$ e $\chi_{A^c}(x) = 0$ equivale a $x \in A$.

Da mesma forma que é interessante verificar que as operações entre os conjuntos fuzzy são generalizações das operações conhecidas entre conjuntos clássicos, também interessa verificar se as propriedades de tais operações são mantidas, como veremos no teorema a seguir.

No entanto, antes do teorema em si, dois casos importantes de conjuntos fuzzy, ou melhor, suas funções características, devem ser mencionados: o conjunto universo e o conjunto vazio.

Exemplo 9. O conjunto universo U tem como função característica, para todo $x \in$

$$U: \varphi_U : U \rightarrow \{0, 1\}; \varphi_U(x) = 1.$$

Analogamente, o conjunto vazio \emptyset tem como função característica, para todo $x \in$

$$U: \varphi_{\emptyset} : U \rightarrow \{0, 1\}; \varphi_{\emptyset}(x) = 0.$$

Assim, naturalmente, estes são exemplos de conjuntos complementares, interessantemente presentes em qualquer subconjunto fuzzy, ainda que naturalmente o conjunto universo varia de acordo com o estudo proposto.

Teorema: As operações entre subconjuntos fuzzy possuem as seguintes propriedades, para A, B e C subconjuntos fuzzy de U :

- a. $A \cup B = B \cup A$;
- b. $A \cap B = B \cap A$;
- c. $A \cup (B \cap C) = (A \cup B) \cap C$;
- d. $A \cap (B \cup C) = (A \cap B) \cup C$;
- e. $A \cup A = A$;

f. $A \cap A = A$;

g. $A \cup (B \cap C) = (A \cup B) \cap (A \cup C)$;

h. $A \cap (B \cup C) = (A \cap B) \cup (A \cap C)$;

i. $A \cap \emptyset = \emptyset$ e $A \cup \emptyset = A$;

j. $A \cap U = A$ e $A \cup U = U$;

k. $(A \cap B)' = A' \cup B'$;

l. $(A \cup B)' = A' \cap B'$.

A demonstração do teorema se resume em manipular as propriedades das funções que definem as operações entre conjuntos fuzzy, nomeadamente, as funções máximo, mínimo e $1-x$. De forma ainda mais conveniente, as funções máximo e mínimo podem ser apresentadas por meio de relações aritméticas básicas, a saber, pelas igualdades $\min\{x, y\} = (x + y - |x - y|)/2$ e $\max\{x, y\} = (x + y + |x - y|)/2$.

Este teorema e as definições sobre lógica fuzzy e conjuntos fuzzy são encontrados no texto de Barros, Bassanezi e Lodwick (2017). Vale destacar que as definições relativas aos conjuntos fuzzy e suas operações já estavam presentes no texto de Zadeh (1965) que introduziu a Matemática Fuzzy.

Como Behounek (2009) destaca, a Matemática fuzzy pode ser abordada como a teoria matemática resultante de um sistema lógico fuzzy, isto é, com uma infinidade de valores verdade, e conectivos lógicos como os apresentados até aqui, permitindo que as fórmulas produzidas na lógica fuzzy sejam análogas, por vezes quase idênticas a suas contrapartes na lógica proposicional clássica.

Por exemplo, munindo uma lógica fuzzy com os conectivos de conjunção, disjunção e negação sendo a t-norma do máximo, a t-conorma do mínimo e a negação $N(x) = 1 - x$, podemos definir as operações entre conjuntos fuzzy como:

$$A \cap B = \{x; Ax \wedge Bx\}$$

$$A \cup B = \{x; Ax \vee Bx\}$$

$$A' = \{x; \sim Ax\}$$

Sendo Ax e Bx abreviações para $x \in A$ e $x \in B$, respectivamente. As mesmas definições podem ser feitas em geral para qualquer trio constituído por t-norma, t-conorma

e negação fuzzy. Isto ilustra as vantagens de empregar conhecimentos tanto de Lógica quanto de Matemática ao estudar os fundamentos de uma nova teoria matemática.

Mas o que estas generalizações dos conectivos lógicos e das operações entre conjuntos significam para a Filosofia da Matemática? Vejamos primeiro algumas das questões que podem ser levantadas com base no visto até aqui.

Como Newton da Costa (1992) pontua, o desenvolvimento das teorias de fundamentos da Matemática ocorre juntamente do desenvolvimento da própria Matemática, não apenas no sentido cronológico. De fato, é difícil dissociar Lógica da Teoria dos Conjuntos, e ideias que surgem naturalmente em um campo acabam se refletindo em outro.

Naturalmente, os fundamentos da Matemática fazem com que esta área avance, pois firmam bases e explicam relações que sustentam novos resultados. Mais surpreendente, no entanto, é a relação contrária, e a Matemática Fuzzy possui vários exemplos de como o desenvolvimento da Matemática impulsiona ainda as pesquisas nos fundamentos da Matemática.

De fato, temos os conceitos de t-norma e t-conorma, bem como função característica, que não são próprios da Matemática Fuzzy, sendo na verdade emprestados de teorias da Matemática Clássica. Mais interessante ainda é o surgimento dos conceitos de funções e outros relacionados a Teoria dos Conjuntos, que atualmente formam a linguagem que unifica a Matemática contemporânea, tanto no caso clássico quanto no caso fuzzy.

De acordo com Baroni e Otero-Garcia (2014), a Teoria dos Conjuntos nasceu das pesquisas de Georg Cantor ao tentar provar novos resultados sobre séries trigonométricas, que levaram o matemático a revisar o que é um número real.

Klein (2009) compara o desenvolvimento da Matemática ao crescimento de uma árvore, que aprofunda suas raízes ao mesmo tempo que alcança novas alturas com seus galhos. Isso simboliza que, ao mesmo tempo que novos resultados surgem, também surgem novo entendimento sobre o que os fundamenta.

Poincaré (2011) defende que a Matemática se desenvolve a partir da relação entre a intuição e o rigor, que não apenas se expandem, mas mudam de característica conforme o tempo. Assim, a Matemática de hoje não é necessariamente um resultado de crescimento no rigor, mas sim de como o rigor matemático foi alterado pelas suas descobertas.

Isso também pode ser exemplificado com o caso da Matemática Fuzzy, que surge como uma teoria voltada para aplicações, já planejada propositalmente como uma

ferramenta para explicar fenômenos do mundo real. A alta aplicabilidade da Matemática Fuzzy é a razão de ser um tópico de pesquisa que se desenvolveu grandemente desde seu surgimento.

O fato de uma área da Matemática ser concebida propositalmente para modelar eventos reais ajuda a enfrentar o que Linnebo (2017) destaca como um dos maiores desafios na Filosofia da Matemática: explicar como uma ciência que lida com objetos sem localização no espaço e no tempo consegue explicar relações entre objetos que possuem tal localização?

Naturalmente, não chegamos a uma resposta definitiva, mas dizer que a Matemática Fuzzy consegue descrever fenômenos reais, pois foi concebida justamente com esse propósito é uma explicação razoável.

Conclusão

Apresentamos uma breve introdução ao que caracteriza uma lógica clássica, e o que caracteriza a lógica fuzzy, além de através das tabelas verdade, analisar os conectivos lógicos da lógica proposicional clássica e da lógica trivalente de Łukasiewicz como casos a serem generalizados pelos operadores lógicos definidos para lógica fuzzy. Introduzimos ainda as operações entre conjuntos fuzzy, e mostramos que são relacionadas aos operadores lógicos de forma muito semelhante à relação entre suas contrapartes nas teorias clássicas.

Esperamos que os breves comentários antes, durante e após essa exposição teórica ajudem a mostrar que os fundamentos da matemática são um campo interdisciplinar, que necessita de conhecimentos de Matemática, Lógica, Filosofia e até mesmo História dessas disciplinas.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Organon**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

BARONI, R. L., OTERO-GARCIA, S. C. **Aspectos da história da análise matemática de Cauchy a Lebesgue**. São Paulo: Coleção PROPG Digital (UNESP), 2014.

BARROS, L. C. de; BASSANEZI, R. C.; LODWICK, W. A. **A First Course in Fuzzy Logic, Fuzzy Dynamical Systems, and Biomathematics: Theory and Applications**. Cham: Springer, 2017.

BĚLOHLÁVEK, R.; DAUBEN, J. W., KLIR, G. J. **Fuzzy Logic and Mathematics: A Historical Perspective**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

CIGNOLI, R. *Proper n -valued Łukasiewicz algebras as s -algebras of Łukasiewicz n -valued propositional calculi*. In: **Studia Logica**, v. 41, p. 3–16, 1982. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00373490>. Acesso em 30 de março de 2026.

DA COSTA, N. C. A. **Introdução aos fundamentos da matemática**. Rio de Janeiro: Globo, 1962.

FAJARDO, R. A. S. **Lógica Matemática**. São Paulo: Edusp, 2023.

KLEIN, F. **Matemática Elementar de um Ponto de Vista Superior. Volume I, Parte I: Aritmética**. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Matemática, 2009.

LINNEBO, Ø. **Philosophy of mathematics**. Princeton: Princeton University Press, 2017.

ŁUKASIEWICZ, J. *On three-valued logic*. In: **Ruch Filozoficzny**, v. 5, n. 170–171, 1920.

MORTARI, C. A. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Unesp, 2001.

POINCARÉ, H. **O valor da ciência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

PRIEST, G. **An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RUSSELL, B. **Introdução à filosofia matemática**. Tradução e notas de Augusto J. Franco de Oliveira. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2020.

ZADEH, L. *Fuzzy Sets*. In: **Information and Control**, v. 8, n. 3, p. 338–353, 1965. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S00199586590241X>. Acesso em 30 de março 2026.

Data da submissão: 16 jul. 2025.

Data do aceite: 15 dez. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE DA INTERSEÇÃO ENTRE GESTÃO PÚBLICA E A INOVAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO BEM-ESTAR SOCIAL

HUMAN RIGHTS: AN ANALYSIS OF THE INTERSECTION BETWEEN PUBLIC MANAGEMENT AND INNOVATION IN THE CONSTRUCTION OF SOCIAL WELL-BEING

Francisca Costa da Silva

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública (PPGP/UFPI)
kinbaadm13@gmail.com

Maurício Mendes Boavista de Castro

Professor do Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública (PPGP/UFPI)
mauricioboavista@ufpi.edu.br

Flávia Lorene Sampaio Barbosa

Professora do Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública (PPGP/UFPI)
flsbarbosa@hotmail.com

Alexandre Rodrigues Santos

Professor do Programa de Pós-Graduação em Administração Pública (PROFIAP/UFPI)
alexandre.adm@ufpi.edu.br

Neste artigo, propõe-se analisar a relação entre os direitos humanos, a gestão pública e a inovação na construção do bem-estar social. Desse modo, o objetivo central busca analisar os conceitos e importância dos direitos humanos, os desafios e perspectivas da gestão pública, assim como as oportunidades e impactos da inovação. Adotou-se como metodologia uma abordagem bibliográfica, partindo-se de dados e informações qualitativas, por meio da aplicação do método qualitativo. Na pesquisa adotou-se a natureza de fontes secundárias, na busca por compreender, os dados sobre a temática, seguindo-se ao atual índice de lógica entre os temas. Como resultados principais, encontrou-se a contribuição para uma compreensão mais aprofundada das complexidades que envolvem a proteção dos direitos humanos, nesta interconexão com o papel da gestão pública e as inovações. Nesse viés, conclui-se que a relação supracitada é sustentada pela transparência, representa não apenas uma abordagem ética, mas também uma estratégia eficaz para atender às necessidades da sociedade, promovendo uma administração pública adaptável, eficiente e verdadeiramente comprometida com o bem-estar social.

Palavras-Chave: Direitos humanos, Gestão pública, Inovação, Bem-estar social.

This article aims to analyze the relationship between human rights, public management, and innovation in the construction of social well-being. Thus, the main objective seeks to analyze the concepts and importance of human rights, the challenges and perspectives of public management, as well as the opportunities and impacts of innovation. A bibliographical approach was adopted as the methodology, starting from qualitative data and information, through the application of the qualitative method. The research adopted the nature of secondary sources, in the search for understanding the data on the subject, following the current index of logic between the themes. As the main results, we found a contribution to a deeper understanding of the complexities involving the protection of human rights, in this interconnection with the role of public management and innovations. In this bias, we conclude that the relationship is supported by transparency, represents not only an ethical approach, but also an effective strategy to meet the needs of society, promoting an adaptable, efficient public administration that is truly committed to social well-being.

Keywords: Human rights, Public management, Innovation, Social welfare.

1. Introdução

A presente pesquisa propõe uma análise abrangente dos direitos humanos, os quais representam a pedra fundamental da dignidade e liberdade de cada indivíduo, constituindo um dos pilares basilares do ordenamento jurídico internacional. De acordo Arendt, (2013), há uma convergência de perspectivas sobre a natureza e o desenvolvimento dos direitos humanos, através de um processo contínuo, que sugere desconstruções de paradigmas, ao tempo em que leva a novas construções adequadas ao cenário espaço-temporal.

A importância de compreender este arcabouço normativo, passa necessariamente, pelo seu processo de evolução histórica. Oliveira (2010) sugere que as gerações de direitos humanos correspondem à conquista progressiva de diferentes tipos de direitos fundamentais, e essa evolução está relacionada aos princípios propagados durante a Revolução Francesa. Cada uma das expressões “liberdade, igualdade e fraternidade” representa, segundo essa análise, uma geração específica de direitos que a humanidade busca conquistar ao longo do tempo. Assim, considerando suas diferentes gerações como uma estrutura conceitual revela-se as demandas e desafios contemporâneos. As três gerações de direitos humanos, que emergiram ao longo do tempo, refletem a adaptação da teoria dos direitos humanos às necessidades evolutivas da sociedade. Nesse viés, destacando como a gestão pública e a inovação, enquanto pressupostos teóricos e sua aplicação prática, podem promover a garantia desses direitos.

Inicialmente, se discute sobre os fundamentos teóricos dos direitos humanos, destacando a evolução histórica, e a conexão com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Neste contexto, conforme Bobbio (2004), destaca a dimensão histórica, contextual e evolutiva dos direitos humanos, através das transformações significativas, influenciadas por mudanças sociais, políticas e culturais, enfatizando a importância das lutas e refletindo uma compreensão crítica e dinâmica na sociedade.

Essa trajetória histórica torna-se essencial para contextualizar as atuais discussões sobre sua capilaridade, alcance e relevância dos direitos humanos. Segundo Piovesan (2005), enfatiza a relação intrínseca entre direitos humanos, ética e o caráter de um povo, por meio da coletividade. A sugestão é que a presença e a conscientização sobre esses direitos são indicadores cruciais da qualidade moral e ética de uma sociedade. Esse cenário, destaca a importância de promover e proteger os direitos humanos como parte integrante do desenvolvimento e progresso dessa civilização. Dessa forma, se analisa os desafios

contemporâneos enfrentados pela gestão pública, abordando questões de eficiência, eficácia e efetividade de uma gestão participativa. Adicionalmente, se investiga a importância da inovação na gestão pública, explorando oportunidades para otimização de processos e melhorias no atendimento ao cidadão.

A primeira geração de direitos humanos, marcada pelo ideal iluminista do século XVIII, concentra-se nos direitos civis e políticos, garantindo a liberdade individual e a participação democrática. A segunda geração, desenvolvida no contexto das lutas sociais e econômicas do século XIX, introduziu os direitos econômicos, sociais e culturais, reconhecendo a importância da igualdade e justiça social. Por fim, a terceira geração, emergindo no século XX em resposta às mudanças tecnológicas e à globalização, destaca os direitos coletivos e difusos, como o direito ao desenvolvimento sustentável e à paz.

Ao explorar a evolução dessas gerações de direitos humanos, revela-se uma base sólida, e também complexa na interconexão entre passado, presente e futuro nas relações sociais globais. Neste interim, os desafios contemporâneos que demandam uma abordagem holística e integrada, considerando, a inovação, através das novas tecnologias e as demandas por justiça social na ótica da gestão pública.

Neste aspecto, contribuir para um diálogo mais informado e crítico sobre como se pode promover efetivamente a proteção e promoção desses direitos no cenário atual, busca-se estabelecer uma relação causal entre os direitos humanos, a gestão pública e a inovação, apresentando estudos de casos que evidenciam como se pode promover e garantir os direitos humanos. De acordo com Borins (2014), aborda a complexidade da inovação na gestão pública, destacando sua relevância, a visão schumpeteriana, a historicidade da gestão pública e a evolução dos modelos ao longo do tempo. Isso ressalta a importância de uma abordagem teórica sólida e contextualizada para compreender e enfrentar os desafios da administração pública. Seguindo a linha de entendimento, de acordo Silva (2017, p. 1): “a história da administração pública é marcada por diversos modelos de gestão, como o patrimonialismo, a burocracia, o gerencialismo e mais recentemente a gestão social (ou administração pública societal)”. Esse trecho aborda a relevância da inovação nas discussões sobre gestão pública, mencionando o desafio na definição consolidada do conceito de inovação. Além disso, destaca também introduza importância da evolução histórica, fato este que conecta esses pressupostos com os direitos humanos nessa na construção espaço-temporal ao longo do tempo.

A inovação na gestão pública, de acordo com Agune e Carlos (2005), tem sua importância nas discussões em face das tecnologias cada vez mais presentes na vida das

peçoas, o que confere uma aceleração da inovação, dinâmica que vai conferindo a ela o inédito status de elemento rotineiro. Por fim, em face desse estudo, culmina-se nas, mais adiante nas considerações finais sobre a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

2. Discussão: direitos humanos contextualização conceitual e importância

Os Direitos Humanos, conforme definidos pela Organização das Nações Unidas (ONU)¹, representam uma garantia fundamental e universal destinada a resguardar tanto indivíduos quanto grupos sociais contra uma variedade de ações ou omissões que possam ameaçar a dignidade intrínseca da pessoa humana.

Nessa premissa, Hannah Arendt (1973), em *Origens do Totalitarismo*, destaca a natureza construída e dinâmica dos direitos humanos, posicionando-os como uma invenção humana moldada por lutas, ações sociais e debates em curso. Essa visão desafia concepções mais estáticas dos direitos humanos e enfatiza sua contingência e evolução como uma construção social ao longo do tempo.

Quando veio a hecatombe, o destino do povo judeu passou a ser considerado um “caso especial”, cuja história seguia leis excepcionais e cuja sorte, portanto, por depender de “determinismo” histórico, não era relevante. Mas a esse colapso da solidariedade européia correspondeu o colapso da solidariedade interjudaica em toda a Europa. Quando começou a perseguição aos judeus alemães, os judeus dos outros países desse continente descobriram que os judeus da Alemanha constituíam uma exceção, cujo destino não se assemelhava ao seu. Do mesmo modo, o colapso da comunidade judaica alemã foi precedido pela fragmentação em numerosas facções, cada qual acreditando que seus direitos humanos seriam protegidos por privilégios especiais – o privilégio de ter sido veterano da Primeira Grande Guerra, ou filho de veterano, ou filho do soldado morto em combate pela pátria. Cada grupo julgava constituir uma exceção. A aniquilação física dos indivíduos de origem judaica parece então estar sendo precedida pela destruição moral do grupo e pela autodissolução comunitária, como se o povo judeu devesse sua existência exclusivamente aos outros povos e ao ódio que deles emanava (ARENDR, 1973, p. 32).

Essa abordagem de Arendt destaca que, após a hecatombe (referindo-se ao Holocausto), o destino do povo judeu foi considerado um “caso especial”. Isso sugere que a tragédia dos judeus foi percebida como algo único e incomparável, sujeito a leis ou forças históricas excepcionais. Esse trágico episódio das grandes guerras mudou o rumo da história

¹ NAÇÕES UNIDAS. Organização das Nações Unidas. O que são os direitos humanos? Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/portuguese?LangID=por>. Acesso em 14/12/2023).

no contexto dos direitos humanos.

A referência ao “determinismo” histórico sugere uma visão de que o destino dos judeus estava estabelecido por forças históricas específicas. O trecho em destaque aponta para o colapso da solidariedade europeia com os judeus, o que pode ser entendido como a falta de apoio e intervenção eficaz durante o Holocausto. Além disso, destaca o colapso da solidariedade interjudaica, indicando que mesmo entre os judeus houve divisões e falta de unidade diante da perseguição, levando a este povo uma condição de exceções e fragmentação na comunidade judaica alemã.

A autora observa a situação na Alemanha prévia à perseguição, destacando a fragmentação dentro da comunidade judaica alemã. Em especial destaca-se o trecho em que ela descreve que grupos diferentes acreditavam que tinham privilégios especiais, o que contribuiu para uma visão fragmentada e individualizada daquele povo. Esse embasamento pode ser entendido também como o enfraquecimento e destruição moral do grupo e pela autodissolução comunitária. Isso sugere que, antes da perseguição física, houve uma desintegração moral e social dentro da comunidade judaica, uma perda de coesão e identidade comunitária.

Nesse viés, segundo Arendt (1973), a definição de direitos humanos revela-se como inerentes à condição humana, mas como uma construção resultante da ação deliberada e organização humana, orientada por princípios de justiça. Nesse viés, ao contrário de características inatas, como nascimento ou origem, a igualdade, por exemplo, não é um dado automático; ao contrário, ela é um estado alcançado através da participação em grupos politicamente organizados. Para a pensadora, não se nasce igual, mas torna-se igual através do comprometimento e pertencimento a comunidades politicamente estruturadas, onde a decisão e a constatação da igualdade são garantidas e afirmadas.

Segundo Piovesan (2005), os direitos humanos são como os alicerces éticos que sustentam a convivência em sociedade. Podemos avaliar o caráter de uma civilização observando o quanto esses direitos estão presentes na consciência coletiva. A medida em que são reconhecidos e respeitados, eles se tornam indicadores cruciais da qualidade ética e humanitária de uma comunidade. Essa perspectiva destaca a importância de considerar a presença e a promoção dos direitos humanos como fundamentais para o desenvolvimento e a avaliação positiva de uma civilização.

(...) os direitos fundamentais são os direitos humanos reconhecidos como tais pelas autoridades às quais se atribui o poder político de editar normas, tanto no interior dos Estados quanto no plano internacional; são os direitos humanos positivados nas Constituições, nas leis, nos tratados internacionais.

(COMPARATO, 2001, p. 56 apud ALTHOFF, 2015, p. 7)

Nessa conjuntura, assegurando que nenhum ser humano seja submetido a tratamentos degradantes, injustos ou discriminatórios, independentemente de sua origem étnica, gênero, religião, orientação sexual ou qualquer outra característica individual. Assim, os direitos humanos emergem como produtos dinâmicos da ação coletiva e da participação ativa na organização política, refletindo a busca contínua por princípios de justiça na sociedade.

Nesse sentido, Bobbio (2004, p. 1) ressalta a estreita relação entre democracia, cidadania, reconhecimento de direitos fundamentais e a busca por uma paz estável e global. Elementos apresentados como interconectados e fundamentais para a construção de uma sociedade democrática e pacífica.

A democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais; haverá paz estável, uma paz que não tenha a guerra como alternativa, somente quando existirem cidadãos não mais apenas deste ou daquele estado, mas do mundo [...].

[...] Meu primeiro escrito sobre o assunto remonta a 1951: nasceu de uma aula sobre a Declaração Universal dos Direitos do Homem, ministrada em 4 de maio, em Turim, a convite da Scuola di applicazione d'arma.¹ Relendo-a agora, após tantos anos, percebo que nela estão contidas, ainda que somente mencionadas, algumas teses das quais não mais me afastei:

1. os direitos naturais são direitos históricos;
2. nascem no início da era moderna, juntamente com a concepção
3. individualista da sociedade. (BOBBIO, 2004, p. 1, grifo nosso)

Os Direitos Humanos transcendem fronteiras geográficas e culturais, afirmados como um pilar ético que permeia todas as sociedades, promovendo a equidade, a justiça e o pleno desenvolvimento de cada indivíduo. Esta visão abrangente destes direitos como um escudo contra violações à dignidade estabelece a base para a construção de sociedades que buscam não apenas a coexistência, mas a prosperidade e o respeito mútuo. Como se lêem:

Creio que uma discussão sobre os direitos humanos deve hoje levar em conta, para não correr o risco de se tornar acadêmica, todas as dificuldades procedimentais e substantivas, as quais me referi brevemente. A efetivação de uma maior proteção dos direitos do homem está ligada ao desenvolvimento global da civilização humana. É um problema que não pode ser isolado, sob pena, não digo de não resolvê-lo, mas de sequer compreendê-lo em sua real dimensão. Quem o isola já o perdeu. Não se pode pôr o problema dos direitos do homem abstraindo dos dois grandes problemas de nosso tempo, que são os problemas da guerra e da miséria, do absurdo contraste entre o excesso de potência que criou as condições para uma guerra exterminadora e o excesso de impotência que condena grandes massas humanas à fome. Só nesse contexto é

que podemos nos aproximar do problema dos direitos com senso de realismo. Não devemos ser pessimistas a ponto de nos abandonarmos ao desespero, mas também não devemos ser tão otimistas que nos tornemos presunçosos. (BOBBIO, 2004, p. 25).

Nesta perspectiva, os direitos humanos, segundo a percepção nos preceitos, segundo Bobbio (2004), são como um reflexo da história humana, uma resposta a situações difíceis experimentadas pelos indivíduos em comunidade, como é o caso do ocorrido durante e após a Segunda Guerra Mundial. Entretanto, segundo o autor, não são apenas ideias abstratas; são o resultado de como se lida com conflitos, se chega a acordos e/ou desacordos ao longo dessa trajetória, tanto em questões éticas, morais quanto políticas. Nesta percepção, é como se esses direitos fossem um organismo vivo, sempre se transformando e se adaptando à interação constante entre diferentes maneiras de pensar e objetivos deliberados. Essa ótica sobre os direitos humanos, lembra que eles não são apenas conceitos distantes, mas têm raízes nas histórias reais das pessoas, cheias de desafios. Essa abordagem destaca o quão importante é proteger esses direitos, pois eles representam e cuidam dos valores fundamentais que compartilham os seres humanos.

Seguindo esta linha neste trabalho, a concepção de direitos humanos aproxima-se da afirmação de que os direitos humanos constituem os fundamentos essenciais da pessoa humana, o que ressoa como uma verdade incontestável. Estes direitos são a expressão intrínseca de um sistema de valores que delinea o que é considerado “bom e justo” para o ser humano.

De maneira fundamental, são os alicerces sobre os quais a existência, o desenvolvimento e a participação plena na vida se edificam. Sem a salvaguarda destes direitos, o indivíduo encontra-se impedido de não apenas existir, mas também de florescer e contribuir de maneira integral para a sociedade. Neste contexto, a garantia e promoção dos Direitos Humanos emerge como não apenas uma obrigação moral, mas como um imperativo para a construção de uma ordem social justa e equitativa.

Portanto, entende-se que os direitos humanos são direitos fundamentais da pessoa humana, expressos no sistema de valores e estabelecendo o “bom e o justo” para o homem. Sem esses direitos o homem não consegue existir ou não é capaz de se desenvolver e de participar plenamente da vida.

2.1 Gestão pública: desafios e perspectivas

As transformações políticas, sociais e econômicas ocorridas no século XX refletiram no processo de reorganização do papel do Estado e da administração pública. A construção do Estado voltado para o bem-estar social exigiu um processo de aparelhamento deste, visando atender as demandas da sociedade moderna por serviços públicos de melhor qualidade e por mudanças efetivas na realidade social, econômica e ambiental.

Na perspectiva contemporânea sobre o estado da arte na Gestão Pública, segundo Motta (2013, p. 82), destaca a persistência de temas, dilemas e paradoxos, além da constante busca por relevância e novos conhecimentos para resolver problemas práticos da Administração Pública. A compreensão histórica é fundamental para avaliar a validade do conhecimento administrativo, pois sua aplicação prática delimita seus aspectos positivos ou negativos, revelando uma história de ensaios, acertos, erros e promessas de novas abordagens.

Vale notar que, na época da criação do Estado moderno, não se visualizava a Administração Pública como uma vasta prestadora de serviço, e sim como uma forma de ordenar o mundo democrático. Ao assumir dimensões de prestação de serviços, a eficiência da Administração Pública passou a ser um estágio importante para assegurar a democracia. Surgiam propostas para uma Administração independente da política e fundamentada em um campo de estudos e de conhecimentos próprios, como uma ciência. Apareciam os primeiros sinais de incentivo para o desenvolvimento dessa área do conhecimento (MOTTA, 2013, p. 82).

Na prática, ainda de acordo com o entendimento do autor, a Administração Pública enfrenta pressões por mais e melhores serviços, com a expectativa de solucionar problemas urgentes, enquanto o meio acadêmico desenvolve propostas teóricas diversas, algumas rompendo completamente com o passado. Nesse aspecto, o dinamismo crescente e a mutabilidade da realidade apresentam desafios constantes, levando a ciência a explorar novos caminhos na esperança de contribuir para a solução de problemas diante de resultados negativos, inesperados e dificuldades práticas.

No Brasil, concordando-se com o pensamento de Silva (1992), as mudanças decorrentes da reforma administrativa e da Constituição Federal de 1988, essencialmente nos seus artigos 5º e 6º, o qual dispõe: “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade

e a infância, a assistência aos desamparados, na forma desta constituição”. Com isso, um impacto significativo deu novos rumos da gestão pública no Brasil.

Estas transformações buscaram fortalecer a participação cidadã, garantir direitos fundamentais e promover uma administração mais eficiente e transparente. No entanto, uma análise mais específica, na qual se considera os municípios como ente federativo mais próximo do cidadão, revela que a gestão local ainda não atingiu um nível de instrumentalização adequado para potencializar a atuação do poder municipal na promoção dos direitos humanos “O Poder Local no processo de globalização tem sido cada vez mais reconhecido e ressaltado pela comunidade internacional como componente estratégico para o desenvolvimento de ações que resultem em um efetivo respeito aos direitos da pessoa humana”. (SAULE JR., 2001, p. 17-18).

Neste sentido, os desafios enfrentados pela gestão pública na defesa dos direitos humanos, estão ligadas as questões como a eficiência, eficácia e efetividade da administração pública na busca por soluções inovadoras e a necessidade de uma gestão participativa. Além disso, considerando as transformações tecnológicas futuras da gestão pública, restam ainda aspectos sociais a serem superados para se alcançar o equilíbrio que garantiria os direitos humanos de forma global, como se lê em:

O grande desafio é erradicarmos a pobreza. Para isso, trabalhamos aceleradamente o tema das terras indígenas, das terras quilombolas, enfrentamos o tema da democratização das universidades, ampliamos o acesso a serviços públicos, enfrentamos o trabalho escravo, entre tantos outros avanços (NUNES, 2013, p. 508).

Nesta linha de entendimento, a autora destaca como grande desafio, à priori, erradicar a pobreza, e descreve algumas áreas de foco e ações específicas que estão sendo implementadas, como é o caso dos povos em condições de maior vulnerabilidade, para abordar essa questão. Neste caso, em específico Nunes (2013), aponta o trabalho acelerado sobre temas sensíveis, como terras indígenas e quilombolas, indicando um compromisso em lidar com questões relacionadas aos direitos territoriais e culturais desses grupos. Outro ponto abordado como desafio à gestão pública na promoção de direitos humanos, se relaciona na menção à democratização das universidades, a qual sugere esforços para tornar o acesso à educação superior mais equitativo.

Outro grande desafio, talvez o maior de todos devido ao seu viés político, diz respeito a educação como ferramenta na promoção dos direitos humanos em escala global. Na perspectiva freiriana, em sua obra intitulada “*Direitos humanos e educação libertadora: gestão*

democrática da educação pública na cidade de São Paulo”, a gestão pública na educação deve ser pautada pela horizontalidade, diálogo e participação democrática, visando criar espaços educativos que promovam a conscientização e a autonomia dos estudantes. Ele critica modelos tradicionais de ensino autoritários e propõe uma abordagem em que professores e alunos se engajem em um diálogo educacional que leve à reflexão crítica e à transformação social (cf. FREIRE, 2019).

Diante do exposto até aqui, conduz-se ao entendimento de que as ações de gestão pública impactam de modo significativo nos direitos humanos, positiva ou negativamente, dependendo de como são planejadas, implementadas e monitoradas. Dentro desse escopo, ações comuns de gestão pública, neste sentido destaca-se a ampliação do acesso a serviços públicos como parte do esforço para combater a pobreza, indicando uma preocupação com a melhoria das condições de vida da população por meio do fornecimento de serviços essenciais, a referência ao enfrentamento do trabalho escravo destaca a abordagem do governo em relação a práticas laborais desumanas e ilegais.

A orientação e implementação de políticas sociais, como saúde, educação e assistência social, contribuem para garantir acesso equitativo a serviços básicos. No entanto, é destacado que medidas de segurança pública mal planejadas podem violar direitos individuais, como liberdade de expressão e privacidade. A gestão do sistema judicial e penal também influencia diretamente os direitos humanos, especialmente em relação a um julgamento justo e à proibição de tratamentos desumanos. Iniciativas voltadas para políticas de emprego, desenvolvimento sustentável, políticas migratórias, participação cidadã e combate à corrupção também são reconhecidas como áreas cruciais para o respeito aos direitos humanos.

Ressalta-se ainda a importância de orientar as ações de gestão pública pelos princípios dos direitos humanos, garantindo igualdade, não discriminação, participação e respeito aos direitos fundamentais, com a necessidade contínua de monitoramento, avaliação de impacto e transparência para alinhamento com padrões internacionais.

2.2 Inovação na gestão pública: oportunidades e impactos

Conforme o Manual de Oslo (2018), a inovação pode ser entendida como a implementação de um produto (bem ou serviço) novo ou significativamente melhorado, ou um processo, ou um novo método de marketing, ou novo método organizacional nas

práticas de negócios, na organização do local de trabalho ou nas relações externas.

A inovação na gestão pública tem como objetivo maior otimizar os recursos disponíveis para prestação de serviços à sociedade. Assim, a gestão pública deve proceder continuamente à renovação dos seus serviços, produtos e processos, para que o bem-estar social seja alcançado.

No processo de inovação nas organizações públicas no Brasil, de acordo com Jacobi e Pinho (2006), constata-se o direcionamento para a ideia de ampliação do setor público. Nesse aspecto, institucional, as mudanças estão ligadas aos valores sociais, privilegiando um foco mais amplo de cidadania e de inclusão social. Já no nível organizacional, a integração de novos atores no processo decisório e na implementação de ações possibilita a criação de um novo conceito de gestão pública.

O papel do Estado registra mudanças que acompanham a evolução das exigências e das expectativas das sociedades e dos seus agentes, por isso, a gestão pública já incorporou a ideia de inovação no setor público, com inúmeros exemplos de boas práticas nacionais e internacionais. Inovações democráticas e instrumentos tais como as ouvidorias, audiências públicas e conselhos nacionais de políticas públicas com participação compartilhada entre Estado e sociedade civil tornaram mais transparentes o diálogo com a sociedade e também evoluíram com foco central nas necessidades dos cidadãos/usuários visando a eficácia dos sistemas de prestação de serviços públicos.

Assim, esses instrumentos foram responsáveis por abrir canais inéditos de diálogo entre a sociedade civil e o Estado, reconhecer na participação social um caminho para a elaboração de políticas públicas, potencializar a capacidade da sociedade brasileira de apresentar agendas e demandas políticas ao Estado brasileiro e permitir a participação e a deliberação de milhões de cidadãos em espaços institucionais reconhecidos pelo Estado. Dessa forma, é imprescindível adotar modelos de inovação, onde o Estado esteja preparado para proceder continuamente à renovação dos seus serviços, produtos e processos, para que o bem-estar social seja alcançado.

3. Metodologia

A condução da pesquisa sobre os direitos humanos, a gestão pública e inovação, foi fundamentada em uma revisão bibliográfica abrangente, partindo-se de dados e informações qualitativas, por meio de análise bibliográfica, a aplicação do método qualitativo. Neste contexto, adota-se a natureza de abordagem qualitativa e fontes

secundárias, na busca para compreender os dados sobre o tema, foi analisado o atual índice de demonstração entre os temas, com o objetivo de examinar os incentivos e as barreiras associadas a essa questão. A metodologia adotada consiste em um estudo exploratório, baseado na compreensão dos fenômenos relacionados à inovação no setor público.

A opção pela pesquisa qualitativa buscou reduzir a distância entre a teoria e os dados, empregando a lógica da análise fenomenológica. Nesse contexto, as experiências pessoais do pesquisador foram consideradas essenciais para a análise e compreensão dos fenômenos perscrutados, conforme preconizado por Teixeira (2006).

Os procedimentos metodológicos foram delineados considerando duas variáveis fundamentais: incentivos e barreiras para a inovação na gestão pública. A ênfase recaiu na descrição das características linguísticas presentes nas fontes utilizadas, buscando atender aos objetivos da pesquisa. Entretanto, é importante ressaltar que a metodologia apresentada carece de informações cruciais, como os artigos selecionados, as revistas de publicação, o qualis das revistas, os autores envolvidos e o método de seleção adotado.

Ao analisar os artigos selecionados, percebem-se avanços significativos nos direitos humanos e gestão pública, especialmente no que diz respeito à entrega de serviços públicos. Contudo, é notável uma concentração dessas inovações na esfera federal, com limitações evidentes em pequenas prefeituras e estados com recursos mais escassos. A importância das pessoas surge como um ponto crucial na análise, abordando como o comportamento delas diante da inovação e a percepção do cidadão são fundamentais para o sucesso da implementação de práticas inovadoras.

No que concerne às barreiras, mesmo que tenham diminuído ao longo do tempo, sua presença ainda é marcante, especialmente no âmbito humano, evidenciando aversão ao risco e acomodação à estrutura burocrática da administração pública. Os incentivos, por sua vez, carecem de consolidação devido à necessidade de mudanças profundas na cultura organizacional para uma gestão efetiva da inovação.

4. Conclusão

Diante da análise sobre a interseção entre Direitos Humanos, gestão pública e inovação, revela-se que a salvaguarda desses direitos é crucial para a construção de uma sociedade justa e equitativa. Nesse viés, são fundamentais para a existência, desenvolvimento e participação plena na vida, não apenas representam uma obrigação

moral, mas também se configuram como um imperativo para a edificação de uma ordem social que busca o “bom e o justo” para todos os indivíduos.

Por sua vez, a gestão pública, emerge como um elemento – chave nesse processo, capaz de impactar positiva ou negativamente nos Direitos Humanos, dependendo da forma como é planejada, implementada e monitorada. A ampliação do acesso a serviços públicos, como é o caso da educação, o enfrentamento do trabalho escravo e a orientação de políticas sociais, tais ações contra a fome e a miséria, são exemplos de ações que refletem a preocupação em melhorar as condições de vida da população. No entanto, é pertinente destacar que ações mal planejadas, especialmente na segurança pública, podem resultar em violações de direitos individuais, como liberdade de expressão e privacidade. A gestão do sistema judicial e penal também desempenha um papel fundamental na garantia de um julgamento justo e na proibição de tratamentos desumanos.

Além disso, a importância de orientar as ações de gestão pública pelos princípios dos Direitos Humanos, garantindo igualdade, não discriminação, participação e respeito aos direitos fundamentais, é ressaltada. O monitoramento contínuo, a avaliação de impacto e a transparência são elementos essenciais para alinhar as práticas governamentais aos padrões internacionais. A reflexão sobre a qualidade e transparência no uso de dados no contexto brasileiro destaca a necessidade de atenção contínua, considerando as mudanças no sistema político e o potencial impacto na precisão e relevância dos dados ao longo do tempo.

Quanto à inovação na gestão pública, reconhece-se seu papel transformador, com ênfase na integração de tecnologia da informação, participação cidadã e modelos colaborativos. A busca por eficiência operacional, transparência, desenvolvimento sustentável e inclusão social são metas convergentes com a promoção dos Direitos Humanos.

Portanto, relação entre direitos humanos, gestão pública e inovação, é sustentada pela transparência, representa não apenas uma abordagem ética, mas também uma estratégia eficaz para atender às necessidades da sociedade, promovendo uma administração pública adaptável, eficiente e verdadeiramente comprometida com o bem-estar social.

Referências Bibliográficas

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. **NBR 6023:2018: Informação e documentação – Referências – Elaboração**. Rio de Janeiro: ABNT, 2018.

AGUNE, R.; CARLOS, J. *Governo eletrônico e novos processos de trabalho*. In: LEVY, E.; DRAGO, P. (Orgs.). **Gestão pública no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Fundap, 2005.

AGUNE, R; CARLOS, J. *Radar da inovação – O que os governos precisam enxergar*. In: **Estudos Avançados**, v. 31, p. 143-157, 2017.

ALTHOFF, Ana Paula et al. **Direitos humanos no Brasil a importância do poder local na concretização dos direitos fundamentais**. 2015. Disponível em: <https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt->. Acesso em: 16 dezembro de 2023.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

ARENDT, Hannah. *Raça e Burocracia*. In: **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1973.

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORINS, S. F. **The persistence of innovation in government**. Washington: Brookings Institution Press, 2014.

BRANDÃO, S. M.; BRUNO-FARIA, M. F. *Inovação no setor público: análise da produção científica em periódicos nacionais e internacionais da área de administração*. In: **Revista de Administração Pública**, v. 47, n. 1, p. 227-248, janeiro/fevereiro, 2013.

CARVALHO, B. B. de. *Governo digital e direito administrativo: entre a burocracia, a confiança e a inovação*. In: **Revista de Direito Administrativo**, v. 279, n. 3, 2020.

CASTELLS, M. *A Sociedade em Rede: do Conhecimento à Política*. In: CASTELLS, M.; CAVALCANTE, P. et al. **Inovação no setor público: teoria, tendências e casos no Brasil**. Brasília: Enap/Ipea, 2017.

DINIZ, E. H., et al. *O governo eletrônico no Brasil: perspectiva histórica a partir de um modelo estruturado de análise*. In: **Revista de Administração Pública**, n. 43, v. 1, pp. 23-48, jan./fev. 2009.

DRAGO, P. (Orgs.). **Gestão pública no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Fundap, 2005.

ESCOLA NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Gestão da inovação no setor público**. Brasília, 2021.

FREIRE, P. **Direitos humanos e educação libertadora: gestão democrática da educação pública na cidade de São Paulo**. Editora Paz e Terra, 2019.

JACOBI, P. R.; PINHO, J. A. G. **Inovação no campo da gestão pública local; novos desafios, novos patamares**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

MESQUITA, Kamila. *A evolução do governo eletrônico no Brasil e a contribuição das TIC na redefinição das relações entre governo e sociedade*. In: **Comunicologia - Revista de Comunicação da Universidade Católica de Brasília**, n. 12, v. 2, pp. 174-195. Disponível em: <https://doi.org/10.31501/comunicologia.v12i2.10900>. Acesso em: 07 de abril de 2026

MOTTA, P. R. de M. *O estado da arte da gestão pública*. In: **Revista de Administração de Empresas**, v. 53, p. 82-90, 2013.

NUNES, Maria do Rosário. **A transversalidade dos direitos humanos na gestão pública**. 2013.

ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO. **O sistema de inovação do serviço público do Brasil: conclusões preliminares da OCDE**. Paris: OECD Publishing, 2018. Disponível em: <http://repositório.enap.gov.br/handle/1/3628>. Acesso em: 20 de junho 2023.

OLIVEIRA, Helena. **A VI Conferência Nacional de Direitos Humanos, as políticas públicas e os desafios para o município**. **Revista de Administração Municipal - Municípios**, v. 46, n. 232, p. 11-16, 2001.

OLIVEIRA, S. A. M. *A teoria geracional dos direitos do homem*. In: **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 2, ed. 3, 2010. Disponível em: https://www.theoria.com.br/edicao_anterior.php?id=8

PIOVESAN, Flavia. *Ações afirmativas da perspectiva dos direitos humanos*. In: **Cadernos de pesquisa**, v. 35, p. 43-55, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742005000100004>. Acesso em: 16 de dezembro 2023.

SAULE JR., N. *Políticas públicas locais: município e direitos humanos*. In: BUCCI, M. P. D. et all. **Direitos humanos e políticas públicas**. São Paulo: Pólis, pp. 17-31, 2001.

SILVA, Thaís S. et al. *Inovação na administração pública: uma meta estudo dos anais do Enanpad*. In: **Revista Capital Científico-Eletrônica**, v.15, n.1, p. 118-138, 2017.

SILVA, A. **Metodologia de Pesquisa: Conceitos Gerais**. Guarapuava: Unicentro, 2014.

SILVA, J. A. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros, 1992.

TEIXEIRA, E. **As três metodologias: acadêmica, da ciência e da pesquisa**. Petrópolis: Vozes, 2006.

VIANA, Ana C. A. *Transformação digital na administração pública: do governo eletrônico ao governo digital*. In: **Revista Eurolatinoamericana de Derecho Administrativo**, v. 8, n. 1, p. 115-136, ene./jun. 2021. Disponível em: DOI 10.14409/redoeda.v8i1.103303.

WAND, Y.; WANG, R. Y. *Anchoring data quality dimensions in ontological foundations*. In: **Communications of the ACM**, v. 39, n. 11, p. 86-95, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1145/240455.240479>. Acesso em 20 de Dezembro de 2023.

WEISS, M. C. *Sociedade sensoriada: a sociedade da transformação digital*. In: **Estudos Avançados [online]**, v. 33, n. 95, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2019.3395.0013>. Acesso em 31 de março de 2026.

Data da submissão: 01 Set. 2025.

Data do aceite: 15 Dez. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



O ENFEITIÇAMENTO DA LINGUAGEM: ALIENAÇÃO DO TRABALHO DE KARL MARX À LUZ DOS JOGOS DE LINGUAGEM DE WITTGENSTEIN

THE ENCHANTMENT OF LANGUAGE: KARL MARX'S CONCEPT OF ALIENATION IN THE LIGHT OF WITTGENSTEIN'S LANGUAGE GAMES

Francisco de Assis Silva dos Santos

Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL/UFC.

franciscosilvacontatoprof@gmail.com

Vitor Lucas Araújo Cavalcante Martins

Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL/UFC.

vitorlucas1917@hotmail.com

Este estudo propõe uma aproximação teórica entre o conceito de jogos de linguagem desenvolvido por Ludwig Wittgenstein e a alienação do trabalho em Karl Marx, partindo da premissa de que a linguagem é um fenômeno historicamente construído e socialmente determinado. O objetivo central é evidenciar como a linguagem, enquanto mediadora da realidade, também está sujeita a processos de fetichização e reificação, à semelhança do trabalho alienado descrito por Marx. A análise considera que, ao perder o controle sobre o produto de seu trabalho, o sujeito também é distanciado de sua atividade vital, fenômeno que se estende à linguagem quando esta passa a operar como instrumento de naturalização das relações sociais de dominação. Wittgenstein, ao elaborar a noção de jogos de linguagem, destaca o caráter contextual e pragmático do significado das palavras, o que reforça a ideia de que a linguagem não possui um núcleo essencial, mas varia conforme seu uso social. Nesse sentido, termos como “colaborador” ilustram como a linguagem pode ser mobilizada ideologicamente para obscurecer relações de poder. O texto também incorpora a reflexão de Puntel sobre a linguagem como estrutura teórica e meio de acesso à realidade. Conclui-se que o diálogo entre Wittgenstein e Marx, embora complexo, revela-se produtivo para compreender a dimensão política da linguagem e sua função na reprodução ou contestação das estruturas sociais, especialmente no contexto do trabalho sob o capitalismo contemporâneo.

Palavras-Chave: Fetichismo. Alienação. Linguagem. Marx. Wittgenstein.

This study proposes a theoretical approximation between the concept of language games developed by Ludwig Wittgenstein and the alienation of labor in Karl Marx, based on the premise that language is a historically constructed and socially determined phenomenon. The central objective is to highlight how language, as a mediator of reality, is also subject to processes of fetishization and reification, similar to the alienated labor described by Marx. The analysis considers that, by losing control over the product of their labor, individuals are also distanced from their vital activity, a phenomenon that extends to language when it begins to operate as an instrument for naturalizing social relations of domination. Wittgenstein, in developing the notion of language games, highlights the contextual and pragmatic nature of the meaning of words, which reinforces the idea that language does not have an essential core, but varies according to its social use. In this sense, terms such as “collaborator” illustrate how language can be ideologically mobilized to obscure Power relations. The text also incorporates Puntel’s reflection on language as a theoretical structure and means of accessing reality. It concludes that the dialogue between Wittgenstein and Marx, although complex, proves productive for understanding the political dimension of language and its function in reproducing or contesting social structures, especially in the context of work under contemporary capitalism.

Keywords: Fetishism. Alienation. Language. Marx. Wittgenstein.

1. Apresentação

A presente pesquisa busca expor brevemente o conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein (1889-1951) que se encontra na célebre obra *Investigações Filosóficas*, bem como demonstrar uma possível relação com o conceito de alienação do trabalho de Karl Marx (1818-1883) compreendendo a linguagem como um processo de construção social. Para a produção de uma teoria filosófica adequada se faz necessário a compreensão da linguagem em seus mais diferentes aspectos, assim, o estudo sobre o conceito de alienação do trabalho perpassa por diferentes dimensões, sendo a linguagem uma instância fundamental.

A alienação do trabalho conceituada por Marx traz consigo implicações na subjetividade humana, como também em fatores concretos na condução de vida de uma sociedade. Alienar o ser humano de sua atividade vital, o trabalho, faz com que o mundo a sua volta tome novas características, e a linguagem é uma dimensão humana que se adentra no processo da alienação. Nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, Marx faz duras críticas a sociedade capitalista, mas ainda de um ponto de vista essencialista humana, tomando um caráter mais sistemático e estrutural em sua obra máxima, *o Capital*. Ao conceituar o fetichismo de mercadoria, Marx identifica que ocorre um processo de coisificação nas relações humanas, que afeta o *modus operandi* de toda a sociedade, que agora se espalha de maneira irrefreável.

Marx entende que a linguagem predispõe a consciência, ou seja, as duas nascem juntas pela necessidade de intercâmbio pelos indivíduos e possui caráter sócio-histórico. Nesse contexto, Wittgenstein em sua segunda fase nos apresenta seu conceito de linguagem. Os jogos de linguagem são conceituados pelo entendimento que a língua é viva, e que o significado das palavras está diretamente ligado ao contexto de sua utilização, onde palavras iguais em diferentes contextos possui significados variáveis. É preciso, então, uma análise do contexto da utilização dessas palavras, assim como entender o contingenciamento de escolhas dessa palavra para o seu significado. Esse processo de escolha funciona como um jogo de xadrez, que ao identificar as contingências de sua jogada, o jogador pode escolher diferentes movimentos. O aprendizado do significado de palavras funciona a partir da observação de seu uso em diferentes contextos, e em cada um se cria um segmento que corresponde a um jogo de linguagem.

2. Puntel e a função da linguagem

De acordo com Puntel, o ser humano possui três atitudes originárias: a prática, a estética e a teórica. Nesse contexto, a filosofia configura-se como um tipo específico de teoria que faz parte dessas atitudes originárias humanas. Para Wittgenstein, a teoria tem a responsabilidade de evidenciar a forma como a realidade nos é dada, bem como explicar e demonstrar aspectos do mundo. Tendo isso em vista, a teoria articula-se no coração da linguagem com um objetivo claro: evidenciar a realidade. No pensamento contemporâneo, a linguagem não é apenas relevante, mas ocupa posição central no debate filosófico. A filosofia, enquanto teoria, necessita, para ser compreendida, evidenciar em qual “quadro teórico” se insere, sendo este definido da seguinte forma:

Um quadro teórico implica sempre uma diferença específica entre dois lados ou aspectos: a diferença entre o quadro referencial em cujo centro está o conceito de “estrutura” (a dimensão estrutural), e aquilo que o quadro contém ou representa. A relação entre essas duas dimensões, que constitui a ideia básica da filosofia sistemático-estrutural, não é entendida aqui como no caso de um sistema formal não interpretado: um quadro teórico científico ou filosófico “é, antes, um instrumento que permite apreender, compreender e explicar algo (um nexó, um domínio objetual...)” (OLIVEIRA, 2014, p. 208)

Os quadros teóricos possuem linguagens distintas, cada uma com suas especificidades sintáticas e semânticas, além de lógicas e teorias do ser próprias, que variam de acordo com cada quadro. Essa fragmentação teórica evidencia uma contraposição à tradição filosófica de dois mil anos atrás, período em que o saber abrangente e universal, concebido como uma teoria da totalidade do ser era o modelo comum, distanciando-se da realidade contemporânea.

Considerando a importância de se determinar o quadro teórico de uma teoria, Puntel estabelece que a linguagem possui dois grandes aspectos. O primeiro diz respeito ao fato de que, de forma geral, a linguagem no sentido maximal, constitui um sistema semiótico, sendo, portanto, considerada indeterminada ou subdeterminada. Esta, por sua vez, caracteriza-se pela instância da expressabilidade universal, não sendo um produto da expressão humana, mas sim uma realidade já presente no mundo como um todo (PUNTEL, 2008, p. 501). O segundo aspecto, ao qual me deterei, refere-se ao sentido usual da linguagem que A. Keller nos demonstra ao dizer que a linguagem é formada por um sistema de signos determinado (KELLER, 1979, p. 42). Trata-se, portanto, de um sistema sintaticamente estruturado, no qual a semântica possui grande importância, como ocorre na linguagem coloquial. Puntel, também, defende que a linguagem coloquial, em primeiro lugar, é orientada para a comunicação, onde a pragmática tem primazia mesmo sendo

verdadeiro que a semântica tem importância. Numa teoria inverte-se o processo. A linguagem enquanto produção humana se caracteriza pela composição de símbolos linguísticos, de seus signos. Na medida em que seres humanos interferem na realidade, também produzem sua própria linguagem, transformando-a em um objeto histórico-contingente.

A linguagem é afetada por diferentes fatores, uma vez que é utilizada cotidianamente no processo de comunicação entre indivíduos de uma mesma sociedade em determinado período histórico. Por isso, encontra-se em constante movimento, aperfeiçoando-se e modificando-se conforme o contexto do mundo em que o indivíduo está inserido. O mundo que conhecemos é aquele ao qual temos acesso por meio da linguagem; assim, é nela que a realidade se apresenta. Portanto, o mundo tal como o concebemos, é fortemente influenciado por determinações sócio-históricas que moldam a cultura e a realidade, sendo a linguagem um fator primordial nesse processo.

Puntel ressalta que nesse contexto não há um processo de reflexão sobre os fatores determinantes da linguagem. Não se indaga como a linguagem se constitui, por quem ela se dá ou quais fatores a fazem ser o que é. A linguagem ocupa posição central na construção de uma teoria filosófica, não sendo meramente um instrumento de comunicação, mas, sobretudo, a mediação de acesso à realidade (OLIVEIRA, 2014, p. 217). A linguagem não se limita a um conceito a ser estudado, mas é, em última instância, a forma mediadora da realidade, o véu que desvela o desconhecido, condição necessária para a validade do conhecimento.

3. Jogos de linguagem de Wittgenstein

Wittgenstein, filósofo austríaco naturalizado britânico, é conhecido por possuir duas fases distintas em seu pensamento, cada uma marcada por uma grande obra: o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e as *Investigações Filosóficas* (1953), respectivamente. Em sua primeira fase, o autor do *Tractatus* defende que a relação entre lógica, linguagem e pensamento pode ser utilizada na constituição de representações do mundo, não apenas de um ponto de vista epistemológico. Já em sua segunda fase, à qual me deterei aqui, Wittgenstein apresenta certo antagonismo em relação à sua obra inicial; não a descarta, mas admite que sua visão no *Tractatus* não englobava a linguagem em sua totalidade. (cf. FERRARO, 2021). Assim, ele propõe um afastamento de um olhar puramente lógico sobre a linguagem ao introduzir o conceito de “jogos de linguagem” que tem caráter central em

sua obra (cf. WITTGENSTEIN, 2000, §7). A linguagem configura-se como um jogo porque obedece a regras em uma atividade guiada; essas regras são as gramaticais, e a linguagem funciona, portanto, por analogia a um jogo de xadrez. Dessa forma, as regras são responsáveis por orientar o significado de uma palavra, e não o objeto em si. No xadrez, por exemplo, aprendemos o funcionamento de suas peças a partir de um processo de associação a objetos e de suas possibilidades de movimento: a peça bispo move-se apenas na diagonal. Esse processo é semelhante ao aprendizado da linguagem, no qual assimilamos os significados das palavras a partir da observação de seu uso.

Além disso, para compreender um movimento no xadrez, é necessário considerar as contingências do jogador que o levaram a realizar determinada jogada. Analogamente, na linguagem, é preciso analisar o uso de uma palavra em diferentes contextos, considerando suas especificidades (cf. WITTGENSTEIN, 2000, §43, p. 432). Cada escolha, em determinado contexto, forma um tipo de segmento, correspondente a um “jogo de linguagem”. Tendo isso em vista, uma sentença possui significado apenas a partir do jogo de linguagem ao qual pertence, pois, fora dele, não teria sentido. (cf. WITTGENSTEIN, 2000, §23, p. 421).

Wittgenstein entende que o significado de uma palavra é dependente de seu contexto, de seu jogo de linguagem, e não algo imutável, fixo e determinado, como se houvesse uma “essência” contida na palavra. Na realidade, a compreensão do significado ocorre no seio da linguagem, em seus aspectos culturais e históricos, possuindo, portanto, um contexto específico. Assim, as palavras estão sujeitas a variações, dependendo de seu contexto de uso e de seu propósito. Uma mesma palavra pode ter significados diferentes em contextos distintos, e é desse modo que se originam os jogos de linguagem: a determinação do significado depende da interpretação do objeto e de seu uso em diferentes jogos, indicando que a linguagem não possui um caráter determinado de forma definitiva (cf. WITTGENSTEIN, 2000, §43, p. 432).

Dessa maneira, a linguagem aparece como um conjunto de regras, não havendo regras superiores às outras, mas sim uma flexibilização de acordo com o contexto. Um signo pode ter diferentes significados a depender de sua localização cultural. Por exemplo, um signo que representa “raio” pode ter significados diversos quando encontrado em um display de celular ou em uma placa de trânsito em regiões montanhosas. Wittgenstein distingue dois tipos de jogos de linguagem: a gramática superficial, relacionada às regras oficiais da gramática, e a gramática profunda, vinculada à multiplicidade de usos de palavras e frases em diferentes contextos. Ele articula a ideia de que nos comunicamos por meio de

conceitos vagos, sendo a utilização das palavras em diferentes contextos a responsável por seus significados. Portanto, não se faz necessário perguntar pelo significado intrínseco das palavras, mas, na realidade, devemos indagar sobre o uso que se faz delas em seu contexto social. A percepção da linguagem como produto histórico-social possui efeitos sobre as relações sociais. Compreender como ao longo da história os significados das palavras foram se moldando a partir da interação entre sujeito-objeto, e os elementos que compõem os mais diversos jogos de linguagem, é um passo fundamental para entender como a linguagem nos apresenta o mundo (cf. FERRARO, 2021).

4. Alienação e fetichização em Marx

Marx reconhece que o ser humano se identifica no mundo e a enxerga de acordo com as relações sociais estabelecidas na sociedade perante outros seres humanos. Essas relações apenas acontecem com a presença da linguagem, que se efetivam no convívio. Na obra *Ideologia alemã*, Marx e Engels fazem uma investigação sobre o processo de formação histórica da sociedade e humana, e afirmam que a linguagem é tão antiga quanto a consciência ao dizer que “a linguagem nasce, tal como a consciência do carecimento da necessidade de intercâmbio com outros homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34-35).

No que diz respeito a mercadoria, Marx detecta um caráter misterioso nestas, uma relação fantasmagórica, que está atribuída a ocultação das relações sociais entre os trabalhos individuais para a produção de determinado objeto, assim o objeto do trabalho surge como imposições transcendentais dos produtos originados do trabalho humano. Na sociedade mercantil, as relações humanas são tomadas por relações entre coisas, não somente isso, mas também que as relações sociais de produção se tornam coisas, e apenas como coisas podem se expressar, um processo de coisificação. O fetichismo de mercadoria, descrito por Marx (2003, p. 94), em suas palavras: “chamo isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias”. Dessa forma, o fetichismo da mercadoria é a forma social necessária e inevitável de relações sociais dentro de uma produção capitalista, passando a ter uma base objetiva ao se materializarem nessas condições. Nesse sistema, o trabalhador é posicionado como mera mercadoria, uma engrenagem do todo, ocupando a função de uma ferramenta na produção, sua força de trabalho torna-se propriedade do patrão em troca de um salário.

Assim, aquilo que o homem produz é o trabalho convertido em um produto, ou

seja, a objetificação do trabalho. A objetificação é redução do trabalho ao material, separando a essência humana do trabalhador, ocorrendo também uma perda do objeto produzido, em que lhe são retiradas coisas essenciais da vida e do trabalho. A alienação é neste caso uma apropriação do objeto produzido, na medida que o trabalhador produz, também é dominado por aquilo que produziu, o capital.

Baseado nesta premissa, quanto mais o trabalhador se desgasta no trabalho, mais poderoso se torna o mundo de objetos por ele criado, tanto mais pobre se torna a sua vida e menos ele se pertence a si próprio, sendo a alienação do trabalho expressa da seguinte forma por Marx:

A alienação do trabalhador em seu objeto é expressa da maneira seguinte, nas leis da Economia Política: quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem para consumir; quanto mais valor ele cria, tanto menos valioso se torna; quanto mais aperfeiçoado o seu produto, tanto mais grosseiro e informe o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, tão mais bárbaro o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, tão mais frágil o trabalhador; quanto mais inteligência revela o trabalho, tanto mais o trabalhador decai em inteligência e se torna um escravo da natureza (MARX, 2004, p. 81).

O objeto produzido se torna dono daquele que o produziu, pois o objeto é responsável por lhe dar trabalho e meios de subsistência física, um meio de viver como trabalhador e como sujeito. Constituindo um paradoxo existencial, o trabalho dá o meio de subsistência física, e a subsistência física condiciona a necessidade do sujeito perante o trabalho. A alienação não se resume apenas a relação com os produtos do trabalho, mas também como alienação ativa durante a produção do objeto. “Se o produto do trabalho é alienação, a própria produção deve ser alienação ativa – a alienação da atividade e a atividade da alienação” (MARX, 2004, p. 82). Portanto, a forma de alienação que acontece durante o processo de produção é ferramenta na crítica feita por Marx ao capital,

A alienação ocorre quando o trabalho é exterior ao trabalhador, não está em sua natureza aquilo que faz, que produz, e isso faz com que ocorra uma negação de si mesmo quando não se realiza naquilo que faz. Isso pode ser evidenciado de algumas maneiras, tal como o sofrimento ao trabalhar por não desenvolver de forma espontânea suas forças mentais e físicas. Quando isso ocorre, o trabalhador apenas está bem em seu horário livre, fora do ambiente de trabalho, e no trabalho, está contra a sua vontade, e é rejeitado de forma contundente. Esse tipo de trabalho é a personificação da morte humana, sua alienação é sua queda. O trabalhador só está livre em aspectos animais de sua essência, tais quais como beber, comer e se reproduzir, fazendo com que aquilo que havia de humano em si se reduza a um animal: “O animal se torna humano, e o humano se torna animal.” (MARX, 2004, p. 83)

Ao enxergar o trabalhador também como uma mercadoria que perpassa pelo processo fantasmagórico da fetichização, a linguagem ganha determinada importância ao relacionar o ser humano com mercadorias, e suas formas de relações sociais são então afetadas. “A todo instante, no cálculo e contabilidade, transformamos as mercadorias em signos de valor, as fixamos como simples valores de troca abstraindo de sua matéria e de todas as suas propriedades naturais” (MARX, 2011, p.92). Dessa forma, as próprias relações sociais estariam condicionadas também ao mundo das mercadorias.

De acordo com Mikhail Bakhtine (1999, p. 113), “todas as linguagens são pontos de vistas específicos do mundo, formas de sua interpretação verbal, perspectivas referenciais, semânticas e axiológicas, jamais um meio neutro”. Portanto, a origem dos signos linguísticos acontece de acordo com as práticas sociocomunicativas em diferentes contextos, e estão carregadas de determinações ideológicas que se manifestam através dos signos. “A cada época histórica da vida ideológica e verbal, cada geração, em cada uma de suas camadas sociais, possui sua linguagem; além disso, cada idade tem seu ‘falar’, seu vocabulário, seu sistema de acentuação particular, que, por sua vez, variam com a classe social, com o estabelecimento escolar e segundo outros fatores de estratificação” (BAKHTIN, 1999, p. 112). Dessa forma, para se falar da estrutura de uma sociedade, é necessário saber que a linguagem possui categoria fundamental, em que ela é afetada pelo momento histórico, por condições sociais e por conflitos ideológicos, como a luta de classes, gênero e grupos étnicos. A função da linguagem enquanto comunicação possui, também, uma função reguladora de contradições sociais, seja para ocultá-la, seja para integrá-la.

5. Trabalhador X Colaborador

Com relação ao trabalhador ou empregado na contemporaneidade, um termo relativamente recente ganha destaque, o colaborador. Nos anos 90, com uma certa flexibilização nas relações de trabalho, esse termo ganhou certa popularidade impulsionado por multinacionais. Com o intuito de suavizar a hierarquia e subordinação presentes nos termos “empregado” e “trabalhador”, mitigando a percepção de exploração do trabalhador. Esse termo, criado pela burguesia, possui evidente caráter alienante, na tentativa de excluir a percepção da existência de classes, assim como posições subalterna, e assim que seja esquecido semanticamente os interesses de classes, que por vezes vão de encontro com o do empregador; e assim não perceba sua condição como trabalhador que está sujeito a

ordens, e não note a sua verdadeira identidade como um proletário e se distancie de seus iguais.

Os direitos individuais e coletivos da classe trabalhadora possui ligação direta com a linguagem usual, em um mundo onde a linguagem é um processo de construção histórica e social, é natural que essa mesma linguagem se torne fonte de poder de poucos, e que a própria linguagem, assim como seres humanos, também se torne apenas um meio para mercadoria. Em condições de dominador e dominado, o burguês e o proletário podem tomar novas formas devido a linguagem, ao surgirem novos termos de designo entre os indivíduos, é importante se atentar ao caráter histórico da linguagem, assim como entender o processo de construção da designação das palavras. Em *A origem da família, propriedade e estado*, Friedrich Engels diz que a primeira forma de opressão que surgiu foi do homem sobre a mulher, e em uma sociedade patriarcal, a língua assume aparência e conteúdo patriarcal (cf. Engels, 1981). Logo, a língua toma forma da representação do mundo dos homens.

6. Conclusão

Diante do exposto, é possível entender que a linguagem atua como mediadora da realidade social e histórica, assim o conceito de alienação de trabalho desenvolvido por Karl Marx possui uma aproximação aos jogos de linguagem wittgensteiniano ao evidenciar que o significado de conceitos surge de relações sociais, possuindo um espectro prático e cultural. Marx identifica que as relações sociais são ocultadas pela forma mercadoria, tornando as interações humanas em espelhos fetichizados entre coisas. Dessa forma, a linguagem assume caráter fetichizado, uma vez que os signos podem ser utilizados para enfeitar relações de poder e de exploração, assim como na mudança terminológica observada em “trabalhador” para “colaborador”, encobrindo contradições de classe, com o intuito de abrandar um sistema de hierarquias existentes no capitalismo. A linguagem vista como um processo histórico e ideológico nos ajuda a entender as relações de poder impostas nas sociedades, e a investigação conjunta entre Marx e Wittgenstein demonstra que o trabalho e a linguagem são expostos por processos de alienação e objetificação, sendo necessário entender quais os jogos de linguagem que o trabalho no mundo contemporâneo está sujeito, sendo este um fator imprescindível para um processo de emancipação que também acontece na linguagem.

Uma aproximação entre os dois filósofos é possível ao identificar que os jogos de linguagem possuem um caráter histórico, e que a linguagem usual descrita por Puntel está em constantes mudanças no processo de significação das palavras, e que assim como Marx e Engels descrevem que a primeira forma de dominância humana foi do homem sobre a mulher, o que influenciou diretamente na construção dos significados das palavras, em um mundo onde o trabalhador está alienado perante seu trabalho, também a linguagem pode exercer papel importante para esse processo.

O presente trabalho almejou meramente contribuir para os esforços teóricos de compreensão do conceito de fetichização de mercadoria e jogos de linguagem de Wittgenstein, assim como visualizar a possibilidade de aproximação entre Karl Marx e Wittgenstein, que a primeiro momento demonstra ser um trabalho complexo, no entanto, associação entre os dois autores ao entender a linguagem como um processo de construção humana demonstrou ser algo notável ao decorrer do texto.

Referências Bibliográficas

BAKHTIN, M. **Esthétique et théorie du roman**. Paris: Gallimard, 1999.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2021.

FERRARO, J. L. *Wittgenstein e os jogos de linguagem*. In: **Revista Educação Pública**, v. 21, n. 30, 10 de agosto de 2021.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política. Volume I**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política. Volume 2**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

OLIVEIRA, M. A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

PUNTEL, L. B. **Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

RUY, M. C. *O conceito de jogos de linguagem nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. In: **SEPECH – Anais da Semana de Pesquisa em Educação e Ciências Humanas**, v. 8, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Data da submissão: 10 set. 2025.

Data do aceite: 30 nov. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



A CONCEITUAÇÃO DE PODER NO ESTADO DE NATUREZA HOBBESIANO

THE CONCEPTUALIZATION OF POWER IN THE HOBBESIAN STATE OF NATURE

Francisco Fábio Barros Parente

Doutorando em Direito pelo PPGFIL/UFC. Mestre em Filosofia pelo PPGFil/UVA.
barrosparente@bol.com.br

Francisco Rômulo Alves Diniz

Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado (UFRN-UFPB-UFPE). Professor
Adjunto do Curso de Filosofia e do PPGFil/UVA.
romulo_diniz@uanet.br

Defende-se, neste artigo, uma dupla concepção do poder em Hobbes. Aquela pacificada pelos especialistas no pensador inglês, que valida a vida social a partir do contrato, a outra, que exporemos no corpo do trabalho, que garante a sobrevivência dos indivíduos no estado de natureza. Essa dupla percepção gera ambivalências na forma da compreensão do poder no pensamento de Hobbes. Nossa hipótese sustenta que o puro poder não garante nenhuma forma de sociabilidade, enquanto àquele, nascido do contrato, por gerar a figura do soberano legítimo, e produz uma forma racional de dominação. No entanto, o trânsito do estado de natureza para a civilidade exige que, já naquele estado, houvesse predisposições cognitivas, emocionais e afetivas que pressionassem a passagem de um estado a outro. Tais elementos são, também, explorados nesse artigo, como condição fundamental que justifica e, ao mesmo tempo, valida uma nova ordem social e estatal.

Palavras-Chave: Hobbes; Poder; Estado de Natureza.

This article defends a dual conception of power in Hobbes. The first, pacified by specialists in the English thinker, validates social life based on the contract, and the other, which we will expose in the body of the work, ensures the survival of individuals in the state of nature. This dual perception generates ambivalences in the way Power is understood in Hobbes' thought. Our hypothesis maintains that pure power does not guarantee any form of sociability, while that which is Born from the contract, by generating the figure of the legitimates overlord, produces a rational form of domination. However, the transition from the state of nature to civilization requires that, even in that state, there were cognitive, emotional, and affective predispositions that pushed the passage from on estate to another. These elements are also explored in this article as a fundamental condition that justifies and, at the same time, validates the new order.

Keywords: Hobbes; Power; State of Nature.

1. Introdução

Neste artigo trataremos das características basilares do indivíduo hobbesiano que possibilitam a passagem do estado de natureza para o civil. Tal estado é caracterizado pelo conflito constante entre os indivíduos com vistas a autopreservação; vivem sob o domínio das paixões, a escassez de recursos, o medo da morte violenta, o que explicaria, assim, o estado de guerra de todos contra todos, caracterizados pelas disputas de puro poder. Para realizar a saída do estado de natureza há que se fazer renúncias da liberdade paradoxal assumida naquele estado para uma condição na qual as normas se impõem mediados pela figura artificial do soberano.

Hobbes assume a hipótese metodológica¹ da existência do poder no estado de natureza; isto se atesta por meio do alinhamento dos textos de Hobbes com os de escritores teóricos da filosofia política – especialistas no pensamento político de Hobbes – que indicam a presença de poder no estado de natureza hobbesiano.

É na dimensão do estado de natureza hobbesiano que se alicerça a mais profunda caracterização do indivíduo, pois o autor inglês o denomina como um ser bruto, insaciável, igual (virtualmente) em poder e com disposição de causar a morte violenta ao próximo que lhe atravesse o caminho em busca a autopreservação. Dessa forma, o poder se alicerça, em Hobbes, através das disputas dos indivíduos naturais entre si mesmos, a fim de atingir os objetivos inerentes a seus interesses particularizados, ditados pela própria natureza. No entanto, ao adentrar no estado de natureza hobbesiano, atribui-se a essas disputas de poder, a constante e incessante luta pela autopreservação de si; tais indivíduos têm por direito e dever intrínsecos à sua própria existência.

É na instabilidade das lutas de todos contra todos que os indivíduos, no estado de natureza, transformam suas esperanças em realidade ao satisfazer seus desejos e atingir seus fins. Ora, essa concretização só se prospectará para o vencedor da disputa, àquele de maior poder. Assim é a vida no estado de simples natureza, momento em que os homens se amoldam a uma vida de percalços, lutas, conflitos, medo de ser acometido a qualquer momento por uma morte violenta. Ao mesmo tempo, estes indivíduos desenvolvem as condições necessárias para sair do estado belicoso, entre as condições centrais desse movimento encontra-se a linguagem, o aparelho cognitivo, e os afetos.

¹ A teoria política de Hobbes assume a hipótese metodológica segundo a qual, um suposto estado de natureza caracterizar-se-ia pela luta constante dos indivíduos, existentes nesse estado, pelos recursos que lhes garantiria sobrevivência e perpetuação. Desse modo, não se trata de um fato histórico, mas de uma hipótese metodológica a partir da qual Hobbes erige sua antropologia política.

O artigo encontra-se dividido em três tópicos os quais construirão o arcabouço teórico da filosofia política de Hobbes no contexto do estado de natureza, o que dimensionará as relações humanas enquanto disputas de puro poder. O primeiro tópico trata das relações entre os indivíduos e da antropologia arregimentada por Thomas Hobbes; em seguida, analisar-se-á a linguagem como condição fundamental como contributo fundamental à reconstrução do poder, e as paixões humanas, dotadas de ambiguidades, no constructo do estado de guerra de todos contra todos. Por fim, caracterizar-se-á o conceito de poder em Hobbes e sua subdivisão.

2. Discussão

2.1 Antropologia e a mecânica das relações entre os indivíduos hobbesianos

Com vistas a desenvolver uma teoria política em moldes novos, para além dos parâmetros cosmoteológicos, Hobbes constrói sua filosofia política partindo da Física da época, na qual destaca-se a concepção mecânica do mundo. Hobbes amplia o conceito, aplicando-o à mecânica de interação dos corpos em conflitos, no e pelo espaço de confrontação dos homens. Por força da mecanização geométrica de Euclides e estudos metodológicos da ciência de Galileu, Hobbes ultrapassa as fronteiras da antiga filosofia da tradição e compõe uma nova forma de desenho das relações entre os homens e, conseqüentemente, das suas formas de interações nas disputas de poder.

E ainda, para ser mais preciso quanto ao teor da concepção da construção da filosofia política hobbesiana nos moldes da ciência moderna, tem-se a seguinte indicação do nosso autor: “é por aí que um caminho se abre para nós, no qual da contemplação das coisas particulares avançamos até inferir ou deduzir ações universais.” (HOBBS, 2002, p. 5). Assim, Hobbes decompõe seu objeto de estudo político-filosófico, o qual, em sua essência mecanicista enquanto ser capaz de gerar relações interpessoais com outros homens, seguindo, posteriormente, à composição do social em meio às relações intersubjetivas humanas até a formação do corpo político, o Estado Civil.

Ora, para que Hobbes construa a sua ciência, é necessário produzir uma forma de fragmentação do meio de socialização dos homens até atingir seu fragmento mais singelo para que daí em diante, por assim dizer, possa-se entender este fragmento em sua essência primária e assimilar os possíveis contextos da formação da sociedade e, mais um passo à frente, pensar a formação do Estado Civil.

Esse é o começo da construção hobbesiana do mundo natural, no qual as relações dos homens entre si se caracterizam pela conexão por laços tênues de contatos e interações que se dissolvem de forma instantânea nas disputas de puro poder. Este estágio da vida humana, segundo o próprio Hobbes (2014, p. 109), não é mera formulação histórica e peremptoriamente ultrapassada, mas fase que mantém sua iminência perniciosa, na medida em que o arcabouço de regras constituídas não seja capaz de dirigir os caminhos desses “juízes” de suas próprias condutas.

Desse modo, Hobbes trata o homem como um autômato, chegando por vezes a compará-lo a um relógio. Oportunidade que se verifica tanto no “De Cive”, quanto em seu “Leviatã”, indicando, com isso, o seu método dedutivo-compositivo, que decomporá o governo civil a ponto de chegar ao indivíduo e, logo após, recomporá toda a sociedade civil para poder interpretar o homem, suas relações interpessoais e, por fim, a formação do Estado civil pela repercussão de seu constructo por meio do contrato social.

No “Do Cidadão” observa-se:

[...] é preciso – também – principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até a sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como um relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais profunda sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário [...] que sejam considerados como dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces (HOBBS, 2002, p. 13).

E agora, veja-se o mesmo assunto no “Leviatã”:

O que é, na realidade, um coração, senão uma mola; e os nervos, senão diversas fibras; e as articulações, senão várias molas que dão movimento ao corpo inteiro, da maneira como o Artífice o propôs? A arte vai mais além, imitando essa obra racional que é a mais excelsa da Natureza: o homem. Na realidade, graças à arte criamos esse grande Leviatã a que chamamos República ou Estado (em latim, *Civitas*), que nada mais é que um homem artificial, bem mais alto e robusto que o natural, e que foi instituído para sua proteção e defesa; nele, a soberania é a alma artificial que dá vida e movimento a todo o corpo [...] (HOBBS, 2014, p. 21).

Hobbes trata o homem como um ser autômato no sentido de que seu funcionamento poderá ser estudado de forma individualizada. No que concerne ao estudo do Estado, este será melhor analisado a partir do momento em que da sua dissolução pormenorizada, como na desmontagem de um relógio, se possa chegar ao fragmento

primeiro, ou seja, à sua fração mais primordial: o homem, que por sua vez, será também reduzido em sua essência primária de forma que se possa entendê-lo desde os seus sentidos mais vulgares enquanto sensações, até se chegar às suas paixões e, por consequência lógica, atinja-se o ponto culminante do estudo dos “porquês” da formação do Estado civil, enquanto ente artificial responsável pela segurança e paz de todos os contratantes, a fim de conter as relações de puro poder² explícitos no estado de simples natureza hobbesiano.

Na análise do funcionamento do homem e da sociedade, nosso autor eleva sua arte ao imitar a Natureza, buscando reparar, na medida do possível, o homem e suas relações com outros e com a própria Natureza. Assim, Hobbes aprimora o ser artificial para que se assemelhe ao homem natural, mas o faz com melhorias visando estabelecer segurança, paz e harmonia social. O objetivo de Hobbes é, portanto, explicar a socialização dos indivíduos, e estruturar o aparato estatal como meio de assegurar uma vida digna a todos os homens.

Estamos diante da expressão metodológica hobbesiana do mecanicismo, pois o homem é tratado de forma maquínica, de forma que o princípio da inércia será logo dimensionado pelo autor no decorrer da sua obra. Hobbes traz o constructo do maior de todos os autômatos, aquele que será dotado de todo o poder emanado do contrato social firmado pelos homens no estado de natureza a fim de constituir um ambiente de segurança a todos os pactuantes; fim último do Estado civil. Para isso, Hobbes se apega ao mecanicismo de Galileu semelhando o homem às máquinas, mais especificamente, ao relógio, pois afirma que o coração é a mola, os nervos são fibras e as articulações são as rodas do autômato. Com a equiparação, remonta à fabricação do Leviatã como a maior de todas as máquinas já orquestradas pelo homem (HOBBS, 2014, p. 21).

A antropologia filosófica de Hobbes pode ser percebida ao tentar elucidar como o ser humano interage com seu ambiente social e de que maneira ele consegue assimilar e reter o conhecimento das coisas e objetos ao seu redor. Nesse contexto, Hobbes se aprofunda no elemento central de sua análise política e filosófica: o homem como um ser que absorve e dissemina conhecimento por meio dos sentidos com os quais é dotado. No que tange à disseminação desse conhecimento, o homem é também provido de linguagem, o que lhe permite compartilhar seu saber com os outros. Seguindo essa linha de

² Relações de puro poder é uma terminologia criada por Maria Isabel Limongi e utilizada a fim de diferenciar estas relações das relações institucionalizadas presentes no Estado civil hobbesiano, portanto, as primeiras são as relações humanas ocorridas no estado de natureza humana, enquanto as segundas são as relações humanas ocorridas no Estado civil.

pensamento, conclui-se com Matos (2007, p. 24) que:

[...] a antropologia hobbesiana mostra o homem como *homo desiderius*, isto é, um corpo movido pelas paixões (que são os movimentos internos); e como *homo loquens*, dotado de linguagem, sendo esta o que diferencia o homem dos demais corpos do universo. A linguagem, segundo Hobbes, é de suma importância para o *homo politicus*, pois é ela o instrumento que possibilita a concretização do desejo do pacto social, que cria um Super Homem Artificial, o LEVIATHAN, ou seja, o Estado.

A linguagem, portanto, é a responsável tanto pela transferência do conhecimento adquirido pelos homens, e, devido a isso, os homens conseguem arquitetar movimentos mais precisos em relação às suas ações visando a autopreservação, quanto também faz conhecer o sentimento mútuo do desejo de uma vida mais segura e harmoniosa, suposto desejo de todos os homens no estado de natureza. Desta forma, faz nascer a mais nobre das necessidades humanas, o convívio mútuo, harmônico e repleto de paz, o que não seria possível no estado de natureza. Logo, estes homens comunicam através de gestos e sons essa necessidade e desejo aos outros que, após analisarem as perspectivas cognitivo-experimentais, alcançam o entendimento geral para buscarem uma vida de paz e segurança mútua através da formalização do pacto social.

Sendo assim, a linguagem, a experimentação e a cognição humana são as responsáveis pela arquitetura do pacto social, pois, é por meio delas que o homem dotado de órgãos e capacidade de cálculo (*homo loquens*) permite a convergência de vontades em prol da mesma finalidade: a saída do estado de natureza e o ingresso no Estado civil. Pois, como bem afirma Matos (2007, p. 65) O “homem hobbesiano, por ser *homo loquens*, é *homo politicus*”.

Outro aspecto que se destaca na análise das condições dos homens no estado de natureza, e que mais adiante se configurará como teoria do conhecimento, é seu aspecto empírico. Conforme podemos perceber na seguinte passagem:

A origem de todas elas [as aparências] é o que chamamos sensação (efetivamente, não existe nenhuma concepção no intelecto humano que não tenha sido recebida, totalmente ou em parte, antes, pelos órgãos dos sentidos). [...] [assim sendo] A causa das sensações é o corpo externo ou objeto que age sobre o órgão apropriado a cada sentido, diretamente, como no caso do paladar ou do tato, ou indiretamente, como na visão, na audição ou no olfato: o corpo externo ou objeto pressiona, por mediação, os nervos e outras fibras e membranas do corpo, e neles penetra até atingir o cérebro e o coração, causando uma resistência, reação e esforço do coração, em busca da libertação (HOBBS, 2014, p. 25).

Essa é a forma, segundo Hobbes, do alicerçamento da relação humana com o mundo, da qual primeiro se depreende a mediação entre o objeto que se interpõe pelos

sentidos humanos ao homem e, depois, há a interpenetração em forma de movimentação desse corpo externo por meio da captação sensorial humana em forma de ondas mecânicas que se desenvolvem até que se chegue ao cérebro e ao coração humano. Desta feita, mais adiante se notará a argumentação do autor inglês do que sejam as paixões, pois são essas paixões um dos pontos que caracterizam toda a dimensão hobbesiana das relações intersubjetivas entre os homens?

A partir das qualidades, formas e demais estruturas dimensionais dos corpos externos captadas pelos homens, na medida em que os sentidos humanos entram em contato permanente com estes objetos a fim de conhecê-los, isso resultará na teoria do conhecimento de Hobbes, pois para ele os órgãos sensoriais humanos são capazes de captar o movimento que emana dos corpos externos presentes na natureza e, assim, faz-se a estruturação da teoria do conhecimento hobbesiana. Portanto, a influência desses corpos (objetos externos aos homens) é feita por intermédio de movimentos, “as sensações, em todos os casos, como já disse, pela pressão, ou seja, pelos movimentos das coisas externas sobre nossos olhos, ouvidos e outros órgãos.” (HOBBS, 2014, p. 26), capacita os homens à percepção do mundo natural que lhes é exterior. Como é afirmado ao longo da dimensão e construção da teoria do conhecimento de Hobbes, os homens conhecem este mundo através da captação do movimento dos objetos em relação aos órgãos sensoriais daqueles.

Todavia, surgem as perguntas: como são trabalhadas as sensações pela mente humana? Como o homem consegue passar aos demais suas impressões das sensações? Diferentemente de outros animais, o homem possui, explica Hobbes, a linguagem e a faculdade racional e estas são as responsáveis pela transferência das impressões sobre as coisas. Ou seja, será sobre as sensações que os objetos externos causam no homem que, posteriormente, o indivíduo representará a si próprio e aos demais seres humanos por meio dessas “fagulhas de conceitos” e conhecimento arregimentado pela experimentação sensitiva humana. De acordo com Hobbes (2014, p. 37)

A mente humana não conhece outras ações além das sensações, dos pensamentos e da série de pensamentos, mas, com a ajuda da linguagem e do método, as mesmas faculdades podem ser aperfeiçoadas até atingir o ponto que permite distinguir o homem das demais criaturas. [...] qualquer coisa que concebemos foi anteriormente percebida pelos sentidos, de uma vez ou por partes, e um homem não pode imaginar o que significa uma coisa que não seja sujeita à sensação.

É por meio das sensações criadas pelas ondas mecânicas dos movimentos oriundos dos objetos externos ao homem ao tocarem os órgãos sensitivos humanos que, por conseguinte, se cria o processo cognitivo deste homem que transferirá seu conhecimento a

si (de forma particular) e, também, coletivamente, aos outros homens hobbesianos por intermédio da linguagem e pelo método racional a fim de facilitar a compreensão do mundo exterior cognoscível.

A linguagem, em Hobbes, assume, inicialmente, um caráter privado, ou seja, a linguagem nos homens possui uma origem individualizada, porquanto, é produzida pelo próprio entendimento do ser que significa o mundo que observa e apreende o mundo para que depois possa advir a fase de coletivização dos conceitos e, assim, ocorre a passagem desses aprendizados aos demais seres humanos.

Ora, em Hobbes, a política também é criação humana, conseqüentemente, artificial, e assim, em relação ao que se pode indicar como rudimentos de linguagem a partir do contexto antropológico e psicológico, o mundo exterior é notado pelos homens através da pressão sofrida pelos órgãos sensitivos humanos e, a partir dessa pressão, ocorre a construção do discurso mental humano de forma individualizada. Isso, por consequência lógica, é coerente em relação ao posicionamento de Hobbes, pois ele se coloca contra a perspectiva aristotélica de linguagem³.

O homem conhece, segundo Hobbes, tendo como porta de entrada do mundo exterior os órgãos responsáveis pela captação dos sentidos (audição, olfato, paladar, visão), mas não seria possível apenas a essa capacidade sensorial do homem transformar o ambiente no qual este se encontra emergido. É preciso, também, uma forma ou um método capaz de analisar toda a sistemática do ser cognoscível e, por conseguinte, fazer conhecer as sensações que estes objetos a serem conhecidos causam ao ser cognoscente. Conseqüentemente, é somente através da linguagem, em suas mais variadas formas de existir, que o homem transmite suas impressões sobre o mundo. É a linguagem que foi desenvolvida pelo homem, por eras imprecisas e pretéritas, a responsável pela disseminação do conhecimento humano e do método de absorção e verificação do mundo externo ao homem. Assim, a passagem seguinte indica a importância da linguagem na filosofia de Hobbes:

[...] a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que se baseia em nomes ou apelações, e em suas conexões. Por meio desses elementos os homens registram seus pensamentos e suas lembranças, e os enunciam aos demais para mútua utilidade e conservação. Sem isso, não haveria, entre os homens, nem governo, nem sociedade, nem tratado de paz, além daqueles existentes entre leões, ursos e lobos (HOBBS, 2014, p. 38).

³ Aristóteles concebe a linguagem como um sistema simbólico e convencional, não como uma imagem direta da realidade, mas como um meio de designar e comunicar o conhecimento. Para ele, a linguagem é secundária ao pensamento e ao conceito, que são considerados autônomos e antecedem a linguagem. (Cf. STÜRMER, 2017, p. 34-38)

A linguagem é a principal ferramenta que distingue os homens dos demais animais e entes que fecundam a Terra de vida, pois sem essa ferramenta não seria possível a criação de governos, da sociedade, dos tratados de paz entre os homens, do contrato social; o homem deve toda a sua dimensão racional às sensações, ao método de racionalizar o mundo por meio dos seus órgãos sensoriais e da linguagem. Assim, “Uma língua é simplesmente um sistema formal cuja relação com a realidade é enigmático e objeto de divergências; mas é o único instrumento com que podemos *raciocinar*” (TUCK, 2001, p. 59). Desse modo, a linguagem possibilita conhecimento e sua transferência de um indivíduo a outro é responsável pela prospecção de conhecimento, experiências e mesmo que se entenda a existência de uma relação divergente entre a linguagem para com a realidade, isto não lhe reduz em nada sua importância. De acordo com Hobbes (2014, p. 39)

O uso comum da linguagem consiste em transformar o nosso discurso mental em verbal; ou a série de pensamentos em série de palavras; e isso com duas finalidades: uma delas é o registro das consequências de nossos pensamentos, que, passíveis de serem subtraído da memória, podem, quando emprendermos uma nova tarefa, ser recordados por meio das palavras que o distinguiram. Assim, o primeiro emprego dos nomes é imprimir em nossa memória marcas e notas. O outro é o uso, por várias pessoas, de idênticas palavras para traduzir (por sua conexão e ordem) o que elas concebem ou pensam sobre determinada matéria, e também o que desejam, temem ou pelo qual tenham qualquer outra paixão. Para isso, empregam os signos.

O uso da linguagem tem a função de transformar os pensamentos em palavras a serem encadeadas por meio de seu uso racional através do método criativo humano de desenvolvimento da linguagem. Essa perspectiva do saber humano levará ao dimensionamento do espaço extra-humano e cria, com isso, a conexão do homem com a externalidade dos corpos existentes. O homem passa, portanto, a designar nomes às coisas e objetos que por meio da linguagem e consegue expressar aos outros homens tais enunciados que servem para distingui-los uns dos outros. Desse modo, o indivíduo impõe às coisas e objetos significados construindo, com isso, marcas e notas. Posteriormente, a linguagem será usada para identificar e traduzir coisas idênticas de acordo com o que esse homem expressa sobre essas coisas e objetos, ou seja, a presença desse ente externo ao homem poderá lhe causar desejo, aversão ou desinteresse, a depender de quais paixões esses objetos e coisas transmitirão ao homem hobbesiano.

Para Hobbes, a linguagem é essencial para o progresso humano e social. As palavras são cruciais, pois permitem registrar e transmitir pensamentos sobre objetos ou conceitos para as gerações futuras. A invenção da linguagem pelo homem não só facilitou a

comunicação e a socialização, mas também abriu caminho para a expressão de discordâncias. Com o uso da linguagem, o homem é capaz de compartilhar conhecimento e, assim, moldar o mundo ao seu redor (Cf. HOBBS, 2014, p. 39).

Desse modo, o homem ao imprimir o modo individual das coisas através da significação dessas coisas e torná-las comuns a todos os homens, cria a uniformização do gênero humano a partir da marca, significação individualizada das coisas; todavia, no momento em que isto ocorre, há a coletivização do significado das coisas, pois, o conceito deste algo se uniformiza juntando os vários homens sob a perspectiva de signos comuns que, por sua vez, facilitarão a comunicação entre os seres humanos. A passagem da marca para o signo, ou seja, da linguagem individual para uma linguagem de cunho coletivo, abre espaços para as divergências entre os argumentadores. Assim, deve-se entender que a criação do Estado, dentre outras coisas, servirá para regular o significado das palavras. Entendendo desse modo, o poder de definição do que é interessante para a paz, por exemplo, não se pode pensar fora da dimensão linguística que sempre será e estará aberta aos questionamentos e divergências.

Hobbes admira a invenção das letras, porque, segundo ele, foi através dessa invenção que houve a união dos homens e a conseqüente perpetuação da espécie humana como espécie geradora de pensamentos e lembranças concretizados aos demais de sua espécie (HOBBS, 2014, p. 38).

Hobbes assim define “marca” e “signo”, respectivamente,

[...] é o objeto sensível que um homem erige voluntariamente para si, a fim de se recordar, por esse meio, de alguma coisa passada, quando esta mesma coisa for novamente objeto da sua sensação. [...] um *nome* ou *denominação* é a voz de um homem, imposta arbitrariamente como uma marca, que traz à sua mente alguma concepção a respeito da coisa à qual ela é imposta (HOBBS, 2010, p. 18-19).

Desse modo, a marca é o conceito dado pelos homens às coisas, enquanto o signo é a caracterização comum dessa coisa no que concerne ao entendimento geral humano sobre ela. E para reforçar tal perspectiva em Hobbes, toma-se o que o autor refere como marca e signo em trecho transladado de sua obra “Do Corpo”, assim por Hobbes posto:

[...] chamamos *marcas*, a saber, *coisas sensíveis, empregadas ao nosso arbítrio, para que, ao serem sentidas, possam evocar na mente pensamentos semelhantes àqueles em vista dos quais foram empregados* [os signos, por sua vez, acontecem quando] tais lembretes ou *marcas* forem comungados por muitos e se o que for inventado por um for transmitido aos outros, as ciências podem aumentar, em benefício do gênero humano. Para a transmissão da filosofia, é necessário, portanto, que haja alguns signos, pelos quais o que é pensado por uns possa ser manifesto e demonstrado aos outros. [...] Assim, a diferença entre a marca e o signo é que aquela é instituída para nós e este, para outros (HOBBS, 2009, p. 39-41).

Dito isto, surge então a necessidade de referir o que o filósofo contratualista inglês entende por razão. Logo, assim, Hobbes especifica razão:

[...] razão, nesse sentido, nada mais é que a consideração (isto é, a adição e a subtração) das conseqüências dos nomes gerais ajustados para a caracterização e a significação de nossos pensamentos. Emprego o termo caracterização quando a consideração se refere a nós mesmos, e significação ao demonstrar ou aprovar nossa suposição a respeito de outras pessoas (HOBBS, 2014, p. 47).

Razão em Hobbes, portanto, é a justaposição dos nomes que por meio de codificações concatenadas dão significados lógicos às coisas. O homem, por assim dizer, tem a capacidade de congrega de forma lógica palavras, dando significados às coisas, mas também consegue juntar essas palavras de forma complexa para determinar significações através do discurso. Essa é a maravilha da linguagem, pois, ela não limita o homem a simples gestos apenas para criar significações sobre o ambiente pelo qual esse homem retira sua sobrevivência, ela também propicia a junção de palavras com sons e dotadas de significado a fim de traduzir as experiências sensoriais desses homens sobre o mundo ao qual estão inseridos e em constante contato físico-sensorial uns com os outros, logo, daí surgirão as intensas disputas interpessoais desses atores/autores da concepção político-filosófica hobbesiana.

Em conclusão: “[...] a luz da mente humana é constituída por palavras claras e perspicazes, mas livres e depuradas da ambiguidade mediante definições exatas; a razão é o passo; o incremento da ciência, o caminho; e o benefício do gênero humano, o fim” (HOBBS, 2014, p. 52). A mente humana é, assim, a arquiteta da articulação precisa das palavras. A razão humana se torna o trajeto que a mente deve seguir em prol do benefício humano, atuando como facilitadora na busca e realização do propósito do homem: a autopreservação. Compreendendo a antropologia e a linguagem em sinergia com a racionalidade humana, avança-se para a análise das relações intersubjetivas no âmbito dos movimentos e paixões humanas, conforme a psicologia de Hobbes.

2.2 Movimento e paixões na psicologia hobbesiana

De acordo com Matos (2007, p. 19), a Física hobbesiana, “ocupar-se-á das causas e propriedades dos corpos e, pode-se dizer, ocupar-se-á dos corpos em movimento, pois o movimento é considerado por Hobbes como a “única causa universal”, além da qual não se pode conceber outra”. Desse modo, a Física de Hobbes está atrelada ao estudo das causas e propriedades dos corpos, mas não só, pois preocupar-se-á também dos movimentos

desses corpos uns em relação aos outros, já que estas possibilidades de contatos, bem como o propriamente dito contato entre esses corpos, criarão as interconexões possíveis e necessárias a fim de fomentar a virada epistemológica da tradição filosófica aristotélica para o arvorecer das concepções modernas do antropocentrismo europeu através da secularização do Estado.

Ainda, segundo Matos (2007, p. 20), a filosofia hobbesiana é de cunho materialista por considerar apenas os corpos e, dessa forma, Deus não é objeto de estudo do saber filosófico. Sendo assim, o homem torna-se o centro das atenções para Hobbes seguindo os argumentos arregimentados em sua filosofia, o que retrata a submissão da Igreja ao mando do Estado. Com isso, subjaz o Estado forte e protegido contra incursões das religiões que, segundo o autor inglês, obscurecem os caminhos da constituição e construção da alma do Leviatã: a soberania.

Entre as características humanas que se sobressaltam encontram-se as paixões, elas são uma das formas primeiras e, pode-se dizer primitivas para a autopreservação, conforme acentua Matos (2007, p. 21/22)

O homem hobbesiano encontra-se caracterizado, na obra escolhida, como um ser de desejo e de palavra. O homem é primeiro um ser de desejo (*homo desiderius*). As paixões primitivas que definem sua individualidade—apetite/aversão, amor/ódio, prazer/dor—descritas com detalhes no capítulo 6 do *Leviathan*, são apenas modalidades e especificações de uma tendência primitiva: o desejo que é o esforço pelo qual o homem tende a buscar aquilo que contribui para a preservação de sua existência. O objeto do desejo é, evidentemente, este ou aquele algo exterior capaz de auxiliar na manutenção do ser do homem, mas é também, e mais evidentemente, o seu próprio ser.

O homem, dotado de desejo e linguagem, se apropria dos objetos que lhe são externos, e levados pelas paixões, constroem também seus semelhantes os tornando, também, objetos do seu desejo. Contudo, os contatos podem causar-lhe aversão ou apetite, amor ou ódio, prazer ou dor e, como consequência lógica, são essas paixões e as significações impostas a elas pelos próprios homens, e o que eles entendem sobre esses objetos que lhes são externos, que, conseqüentemente, fazem com que a construção do viver em comunidade se torne possível, mas também torna possível a organização concatenada do saber humano através das experimentações dos homens no curso de suas relações intersubjetivas e com o ambiente ao qual estão inseridos.

O movimento não cessa, pois, de acordo com a mecânica hobbesiana a força motriz são as paixões humanas que os move em direção aos vários experimentos humanos; ao se relacionar com outros homens e com os objetos e coisas que lhes são externos, ou seja, com a natureza que escala seus sentidos através dos órgãos sensoriais humanos. Dessa

forma, Matos (2007, p. 22) afirma que: “Considerando que o movimento não para [*sic*], a felicidade do homem não poderia consistir, segundo Hobbes, no descanso e na satisfação que viriam da posse de um objeto último de amor, mas, ao contrário, na procura constante e constantemente renovada de prazer [...]” portanto, a continuidade do movimento humano é ininterrupta, uma vez que a interação dos sentidos humanos com os objetos estimula a busca constante por satisfação. Caso contrário, o homem chegaria ao fim de sua existência, cessando de sentir e, conseqüentemente, perdendo a vida e as paixões. O homem, portanto, é um ser em movimento constante, impulsionado por desejos de autopreservação, aversão, apetite, amor e ódio. Segundo Hobbes, essa busca incessante por espaço e objetos é inerente à natureza humana.

A vida, assim entendida por Hobbes, é movimento e depende da continuidade do movimento dos membros do corpo humano para que se perpetue. Desse modo, será impossível vida sem as paixões, ou seja, suprimindo-se as paixões humanas a prospecção dos movimentos dos membros humanos não mais acontecerá, portanto, advém a morte, pois “os desejos e aversões constituem as paixões mais fundamentais, às quais todas as demais podem ser reconduzidas” (NÖTHLING, 2012, p. 33). Tudo isto indica que movimento é vida e o movimento só acontece na medida em que o sistema sensitivo humano é tocado pelos movimentos dos objetos e coisas que sofrem esse movimento o que gerará as paixões (aversão/desejo), caso contrário, há cessação de movimento e, conseqüentemente, morte da alma e corpo humano. Aversão e desejo são os interconectores da filosofia mecanicista hobbesiana.

Como conclusão lógica, jamais o homem, enquanto viver na Terra, terá cessação de movimento, já que a vida é movimento constante, caso contrário, este homem que parou de sentir, estará morto, desprovido de sentimentos, desprovido da capacidade de movimento e desprovido de capturar, por meio das sensações, o movimento que emana da natureza em sua volta. É só com a morte que o homem encontrará o repouso em suas paixões, portanto. É nessa perspectiva do sentir humano da aversão e do desejo de ter algo que contribua para a sua autopreservação ou simples deleite pessoal que se irá verificar, na tentativa deste homem pelear em se manter em movimento sempre que o sopro da vida lhe fluir por suas veias, que este homem terá o conflito de interesses na autopreservação de si em relação aos demais. Sendo assim, a temática que se segue é de fundamental importância para o desenrolar do texto dissertativo em construção, pois essas disputas de interesses ensejaram o constituir do poder na filosofia política de Hobbes.

Desta forma, entender o estado de natureza hobbesiano como um ambiente desprovido de movimento levando em consideração a perspectiva de não criação, ou seja, improdutividade humana, não condiz com a dinâmica da guerra de todos contra todos praticada pelos indivíduos hobbesianos em busca de autopreservação e satisfação de seus desejos. Portanto, até mesmo no que concerne à construção do pacto social que limitará as reações belicistas dos indivíduos hobbesianos, só poderá se constituir por meio do movimento e da linguagem, por que sem ambos como os indivíduos hobbesianos seguiriam em busca do pacto? Além de que, quando se estabelece tal afirmação, surgirá o que menos Hobbes deseja: transformar sua teoria da formação estatal em mera performance historicista, já que não só se entende por estado de natureza hobbesiano o momento em que os homens são incapazes de linguagem e racionalidade, ou seja, a retratação do homem hobbesiano em seus momentos pré-históricos deixando de tratar, por conseguinte, o estado de natureza como um estado de plena latência política-existencial.

Neste ínterim, refletindo nesse sentido, o estado de natureza hobbesiano é um ambiente de intensa movimentação no sentido de que a própria criação e arquitetura do contrato social exige criação humana, por isso não se pode pensar em improdutividade ontológica no estado natural hobbesiano, mas sim em interações constantes de movimentos criativos dos indivíduos procurando meios necessários para saírem do caos deste estágio da vida humana. Até mesmo porque existe poder no estado de natureza de Hobbes, então passemos à essa temática como próximo passo desse texto dissertativo.

2.3 O poder como conceito no cenário de estado de natureza hobbesiano

Poder em Hobbes se caracteriza a partir dos meios pelos quais os homens possuem ou os adquirem durante as suas experiências para atingir seus objetivos, sejam eles de autopreservação ou para simples deleite. Poder em Hobbes é ter, por exemplo, maior força física do que os outros homens, é ter maior beleza, é ser mais eloquente, ser mais perspicaz, dentre outras coisas. Portanto, como bem afirma Hobbes (2014, p. 80), o poder de um homem consiste nos meios de que este dispõe para que seus desejos sejam alcançados e saciados.

A definição de poder, assim, caracteriza-se por uma cadeia de representações de meios alicerçados num emaranhado de sucessivas malhas interconectadas por subordinação da paixão “desejo”, já que esta é a principal responsável pela repulsão (não desejo) de algo e pela atração (desejo) de algo, sendo assim, têm-se as disputas entre os homens hobbesianos

em prol da satisfação de seus desejos e isso caracteriza a conceituação de poder em Hobbes (NÖTHLING, 2012, p. 39).

Hobbes (2014) define poder como a capacidade do homem de buscar e obter um bem que deseje, dessa maneira, poder é ter a possibilidade de possuir o que se quer. E o que se quer só se possibilita através das ações do homem por intermédio do uso de suas capacidades físicas ou cognitivas, capacidades que o distinguem dos demais. Sendo assim, “O poder é definido como o conjunto dos meios empregados para obter uma aparente vantagem futura.” (BOBBIO, 1991, p. 35); então, poder em Hobbes é caracterizado como os meios de que um homem dispõe para que possa obter vantagens presentes ou futuras, de forma que os homens adquiram meios suficientes para que suas vidas e integridade física sejam preservadas, bem como, também, a pura saciedade de deleites de glória ou de vanglória.

Dessa forma, “O poder de um homem, universalmente considerado, consiste nos meios de que dispõe para alcançar, no futuro, algum bem evidente, que pode ser tanto original (natural) como instrumental.” (HOBBS, 2014, p. 80). O natural se associa às faculdades corporais ou cognitivas humanas que nascem com os homens, tais como: força, aparência, prudência, habilidade na pesca ou caça, eloquência, dentre outras. Já o poder instrumental é aquele que não nasce com o homem, podendo ser derivado do poder natural ou do acaso. Pode-se dizer que é a utilização do poder natural de forma a conseguir mais poder e é também o que se adquire por acaso, ou seja, como o próprio Hobbes diz, através da sorte (HOBBS, 2014, p. 80).

Para reforçar essa tese de Hobbes quanto à existência de dois tipos de poder, Bobbio (1991, p. 35) preconiza que o poder natural é o que aparece já com o nascimento do homem, por exemplo, é sua força maior em relação à força dos outros homens ou a sua melhor capacidade de articulação argumentativa em prol de juntar pessoas para que ele possa atingir seus objetivos de acordo com suas vontades. Já o poder instrumental é aquele em que o homem, por meio de seu poder natural ou pela fortuna, adquire e o faz ser diferente e superior aos demais homens. Sendo assim, Bobbio assevera e deixa óbvio que o poder em Hobbes tem existência também fincada no estado de natureza. Ora, basta observar a colocação estratégica do capítulo no qual Hobbes trata do poder e apresenta o seu conceito, pois, este se localiza na Parte I do “Leviatã” que o autor denomina “Do Homem”. Não haveria argumento mais forte para demonstrar a existência do poder no estado natural humano na construção contratualista hobbesiana.

Por sua vez, o poder instrumental é o que se ganha a partir, por exemplo, do uso da força por um homem a fim de adquirir um bem que se encontra em poder de outro homem. Neste momento, o que toma para si o bem por uso da força, o que prova a sua maior força, ganhará reputação de maior poder frente aos outros homens. Dessa forma, a reputação adquirida por intermédio da vitória na disputa de poder por meio da força física é uma forma de poder instrumental.

A perspectiva hobbesiana de poder abarca não só as capacidades físicas tais como força, tamanho, destreza com as mãos, beleza, sexo, mas também as noções de conhecimento sobre a natureza, sobre a terra em relação ao plantio, sobre os locais mais apropriados para a caça, logo as qualidades intelectuais dos seres humanos. O homem exprime o seu poder através das várias qualidades físico-psíquicas com as quais nasce ou que desenvolve ao longo de sua vivência no mundo.

Por conseguinte, “qualquer qualidade que faz um homem ser amado ou temido por seus semelhantes, ou a reputação de tal qualidade, denomina-se poder, pois constitui um meio de receber serviços ou assistência.” (HOBBS, 2014, p. 80). Então, poder é tudo aquilo que faz com que se gere amor ou temor a um homem. Assim como se apresenta, qualquer qualidade que um homem detenha de forma a diferenciá-lo dos demais poderá lhe proporcionar ser amado ou temido, conseqüentemente, isto é poder e facilitará o recebimento de serviços ou assistência pelos demais (HOBBS, 2014, p. 80).

Para reforçar essa ideia do poder em Hobbes, Janine Ribeiro (2003, p. 26-27) afirma: “O poder sempre existe. No estado de guerra ou na sociedade civil, é uma ‘preeminência’ — a diferença que dá a um indivíduo uma certa vantagem sobre o outro, para a obtenção de um bem futuro”. Então, qualquer que seja a característica ou qualidade capaz de prevalecer em um homem ante o outro, a fim de revelar e fazer valer a prospecção do querer humano, é poder, é fazer prevalecer uma vontade sobre outra, em força física ou outras habilidades humanas que decidam o conflito de interesses em iminente ou atual disputa.

No momento da disputa pelo bem (entenda-se bem como pessoa, coisa ou objeto), os homens estarão predispostos a usar de seus poderes naturais e instrumentais para vencer o confronto. No caso de uma disputa entre dois homens, por exemplo, nasce a noção de disputa entre duas vontades divergentes e diferentes que concorrem com um mesmo fim, a satisfação do desejo de possuir o bem. Todavia, o bem pertencerá ao que tiver maior força física, caso os dois se encontrem em uma disputa a qual apenas as habilidades corporais se mostrem como um diferencial relevante. Na aplicação das forças conflitantes em prol de

possuir o bem, vencerá logicamente o mais forte, detentor de maior poder. Porém, se ambos tiverem características físicas parecidas, mas com diferenciais relevantes em outras habilidades como ser mais sábio ou sagaz, por exemplo, vencerá o que tiver melhor capacidade de inteligência e saber; o vencedor, portanto, terá maior poder.

O poder, em Hobbes, pode ser visto por dois ângulos. De um lado, o poder surge como algo que é inerente ou da própria essência humana, visto que é algo da própria natureza do homem enquanto ser dotado de racionalidade, mas também fumegado pela brasa da paixão por ser insaciável em decorrência de seus desejos inesgotáveis. Por outro lado, nas disputas factuais, quando cada homem vê a possibilidade de obter por meio da competição com outros um bem essencial à sua própria vida, ou por simples gozo, o poder põe-se à prova, manifestando sua real efetividade em relação ao outro que lhe antagoniza. Por isso, tanto o conceito de poder em Hobbes é fundamental para compreender não somente a autopreservação humana, quanto a relação de cada sujeito com os demais, já que é por meio dele que o indivíduo impõe aos seus semelhantes a conquista de seus objetivos. Essas qualidades humanas serão pormenorizadas no próximo tópico, no qual demonstrar-se-á a conexão destas com a construção do caos do estado de natureza hobbesiano

3. Conclusão

O homem hobbesiano é um ser que busca saciar seus desejos. Essa busca alinha uma tensão em suas relações no contexto de simples natureza. Por conseguinte, essas interrelações interindividuais transformam o estado de natureza hobbesiano em uma ambiência de disputas recíprocas entre eles por terem um constante e incessante desejo de poder e mais poder, sentimento este que só se acaba com a morte deste ser insaciável.

A dinâmica do estado de natureza hobbesiano é de luta constante desses seres humanos em colisões recíprocas uns com os outros cujo fim único é a autopreservação de si. São através dessas disputas que imperam as vontades dos homens com maior poder, assim, Hobbes constrói sua teoria do poder constatando a existência desse fenômeno imerso nas relações humanas desencadeadas na guerra de todos contra todos.

A solução do estado de natureza acontecerá apenas com as fundamentações do pacto social e criação do homem artificial, o soberano civil. No entanto, essa temática não é própria da configuração do presente trabalho, portanto, não foi discussão alimentada no texto, mas tomada com o intuito, somente, de situar o leitor nas bases do contratualismo hobbesiano.

O estado de natureza do autor inglês, desse modo, é caracterizado pela existência das disputas de poder inerentes às buscas das satisfações das vontades dos indivíduos hobbesianos, e essas disputas são ocasionadas pelas paixões humanas que alavancam os homens do estado inercial para o movimento vital. O homem só parará de perseguir seus objetivos e, conseqüentemente, só parará de lutar quando sua energia vital cessar, ou seja, com a morte.

Referências Bibliográficas

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1991.

HOBBS, T. **Do Cidadão**. Martins Fontes, São Paulo, 2002.

HOBBS, T. **Os Elementos da Lei Natural e Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma ou Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Martin Claret, 2014.

MATOS, I. D. de. **Uma Descrição do Humano no Leviatã, de Thomas Hobbes**. São Paulo: Annablume Editora, 2007.

NÖTHLING, V. S. **Soberania e Representação em Hobbes**. Curitiba: Editora CRV, 2012.

RIBEIRO, R. J. **A Marca do Leviatã: Linguagem e Poder em Hobbes**. Ateliê Editorial, 2003.

RIBEIRO, R. J. *Apresentação*. In: HOBBS, T. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STÜRMER, J. C. M. **Processo democrático: uma análise do processo como condição de possibilidade para respostas constitucionalmente adequadas a partir da Crítica Hermenêutica do Direito**. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, 2017.

Data da submissão: 01 Jul. 2024.

Data do aceite: 20 Jan. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



AS IMAGENS SOCRÁTICAS E SUA RECEPÇÃO NA TRADIÇÃO CRISTÃ PRIMITIVA

THE SOCRATIC IMAGES AND THEIR RECEPTION IN EARLY CHRISTIAN TRADITION

José Alesi Santiago Rocha

Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL/UECE. Professor de Filosofia da SEDUC-CE.
alesi.santiago@aluno.uece.br

Este artigo investiga o diálogo entre a filosofia clássica e o cristianismo nascente, analisando como as imagens de Sócrates foram reinterpretadas e integradas ao contexto intelectual e espiritual dos primeiros séculos cristãos. Na primeira parte, retomamos as representações do filósofo ateniense transmitidas por autores como Aristófanes, Xenofonte e Platão. Os *Λόγοι Σωκρατικοί*, embora apresentem diferenças entre si, permitem compreender quem foi Sócrates e evidenciam como o filósofo, mesmo sem nada ter escrito, influenciou o pensamento filosófico ocidental. Na segunda parte, examinamos a recepção dessas representações (especialmente a platônica) na tradição cristã primitiva, destacando como elementos da filosofia socrática foram utilizados por autores como Justino Mártir e Orígenes para fortalecer e fundamentar a mensagem cristã.

Palavras-Chave: Sócrates, Diálogos, Recepção, Cristianismo.

This article investigates the dialogue between classical philosophy and early Christianity, analyzing how the images of Socrates were reinterpreted and integrated into the intellectual and spiritual context of the first Christian centuries. In the first part, we visit the representations of the Athenian philosopher transmitted by authors such as Aristophanes, Xenophon, and Plato. The *Λόγοι Σωκρατικοί* (Socratic Discourses), despite their differences, allow us to understand who Socrates was and demonstrate how the philosopher, even without having written anything, influenced Western philosophical thought. In the second part, we examine the reception of these representations (especially the Platonic one) in early Christian tradition, highlighting how elements of Socratic philosophy were used by authors such as Justin Martyr and Origen to strengthen and substantiate the Christian message.

Keywords: Socrates, Dialogues, Reception, Christianity.

1. Introdução

No estudo da filosofia encontramos diversos pensadores que nada escreveram, assim como outros cujas obras se perderam ao longo do tempo. Entre eles, poucos exerceram tanta influência quanto Sócrates. Sua marca transcendeu as fronteiras do mundo grego, ecoando até a contemporaneidade. Este texto tratará das representações de Sócrates, elaboradas por Aristófanes, Xenofonte e Platão, mas também como estas imagens foram reinterpretadas e assimiladas no contexto do cristianismo primitivo. Ao examinar essa recepção, o artigo destaca o papel da filosofia socrática, especialmente em sua vertente platônica, como instrumento para pensadores cristãos como Justino Mártir e Orígenes. Para eles, a figura do filósofo ateniense não apenas serviu como modelo ético e racional, mas também como um aliado na defesa e fundamentação da mensagem cristã. Sob essa ótica, o encontro entre a filosofia clássica e o cristianismo nascente não se limita a um episódio histórico, mas se revela como uma síntese fundamental na formação da cultura ocidental.

2. Algumas imagens de Sócrates

A figura socrática apresenta-se de forma verdadeiramente emblemática ao longo da história da filosofia, tanto pelo fato de não ter deixado nada escrito quanto pelo modo como seus discípulos o apresentam em obras destinadas a exercer influência profunda sobre a cultura ocidental. O fato é que se trata de “uma figura indelével da filosofia e da cultura, a ponto de se chamarem pré-socráticos os pensadores que lhe são anteriores.” (PEREIRA, 2006, p. 459). Segundo Grimaldi (2006, p. 8), mesmo os discípulos da sofística, adversários diretos de Sócrates, “não deixavam de reconhecê-lo, eles também, como uma espécie de feiticeiro, de mágico ou de xamã.”

Cabe, todavia, recordar a questão socrática, definida por Bolzani Filho (2014, p. 11) como as “dificuldades relacionadas a toda e qualquer tentativa de encontrar, no seio de um conjunto de testemunhos díspares sobre este filósofo fundamental e seu pensamento, as informações historicamente mais fidedignas para a construção do verdadeiro socratismo.” Assim sendo, cabe a pergunta: é realmente possível reconstruir a imagem de Sócrates? Uma vez que as fontes contemporâneas dele – Aristófanes, Xenofonte, Platão – apresentam divergências consideráveis na representação de Sócrates, como proceder?

Segundo um estudioso contemporâneo cujos trabalhos têm se revelado influentes para esse campo de estudos:

É muito difícil, e talvez impossível, dizer quem foi o Sócrates histórico, apesar de os fatos mais relevantes de sua vida estarem claramente estabelecidos. No entanto, os testemunhos que seus contemporâneos nos deixaram, os de Platão, os de Xenofonte, os de Aristófanes, transformaram, idealizaram e deformaram os traços do Sócrates que viveu em Atenas no final do século V antes da nossa era. (HADOT, 2006, p. 21, tradução nossa).

Fundamentando-nos nesta crítica, caber-nos-á, portanto, entender as nuances nestas imagens socráticas edificadas pelos autores antigos¹. Na comédia *As Nuvens* de Aristófanes, representada em 423 a.C., Sócrates é muito diferente daquele do testemunho platônico e também do apresentado por Xenofonte, já que esses autores representam um Sócrates na velhice (cf. REALE, 1990, p. 85). Ressalte-se com Benoit (2018, p. 138) que “a posição de Aristófanes em relação a Sócrates é crítica e visa ridicularizá-lo. Sócrates é representado como um falso sábio, um charlatão.” O estudioso aponta ainda que Aristófanes traça um perfil bem parecido àquele que será retomado por seus acusadores no processo de 399 a.C. (BENOIT, 2018, p. 138).

Aqui, cumpre fazer um esclarecimento fundamental. Este Sócrates da comédia aristofânica “é o resultado de uma confusão com os sofistas”, cabendo ressaltar que,

apesar de deformada para intuítos cômicos, aparece-nos a figura do filósofo como muitos contemporâneos a viam, confundindo o objeto das suas investigações com o de Anaxágoras e Diógenes de Apolônia, e o seu ensino da dialética, sem preocupações de ordem moral, fazendo prevalecer a causa da pior sobre a melhor. (PEREIRA, 2006, p. 460).

Esta imagem de Aristófanes, atravessada por elementos cômicos, e pode-se dizer que exagerada com objetivos de caricaturizar, não pode ser deixada de lado, haja vista que nenhuma caricatura obteria êxito se o Sócrates representado não pudesse ser de alguma maneira identificado, ou pelo menos associado pelos espectadores àquele homem que eles conheciam (BOLZANI FILHO, 2014, p. 12-3).² Tais elementos de identificação são de cunho físico, conteúdo teórico e também de método. Uma análise tipológica elaborada por Benoit (2018, p. 139) destaca certas semelhanças entre o Sócrates de Aristófanes, Xenofonte e o do *corpus* platônico. No que se refere ao cunho físico, ele é visto como um

¹ Reconhecemos uma série de outros autores que escreveram o gênero dos “diálogos socráticos” [Λόγοι Σωκρατικοί], contudo, consideraremos apenas as imagens apresentadas por Aristófanes, Xenofonte e Platão. Tal escolha é tomada, à luz do que sugere Benoit (2018, p. 138), porque estão relativamente bem preservadas as obras em que estes autores representam Sócrates.

² Esta também é uma posição da escola escocesa, representada principalmente por Taylor (1911, p. 141-142).

homem sem interesse por bens materiais, mora em um casebre e anda descalço (como aparece n' *As Nuvens* 360-365). O estudioso recorda ainda que:

Sócrates aparece inicialmente dentro de um cesto dependurado no alto da cena e, nos seus discursos, diz que as nuvens são as verdadeiras divindades. Poderíamos certamente aproximar essas imagens da chamada 'teoria das ideias' que Platão lhe atribuiu. Sócrates estaria sempre voltado para uma região ou mundo superior, aquele das ideias situadas acima de todas as coisas sensíveis: as ideias, ou aqui as nuvens, seriam as verdadeiras realidades (BENOIT, 2018, p. 139).

Com relação ao método, o Sócrates d' *As nuvens* é um homem que não fala por longos discursos, e usa seu método de perguntas e respostas breves “o método de refutação (ἔλεγχος), que conduz o interlocutor à contradição, à dúvida e finalmente a reconhecer que não sabe aquilo que pensava inicialmente saber” (BENOIT, 2018, p. 139). Isto posto, pode-se ressaltar que a imagem de Sócrates feita por Aristófanes desvela algumas semelhanças com o Sócrates presente em outras fontes, mas seria “uma iniquidade fazer com que o burlesco Sócrates da comédia compareça no tribunal da rigorosa justiça histórica” (JAEGER, 2013, p. 458) e, na verdade, como explica Reale (2013, p. 85), “a reconstrução de Sócrates só pode ser feita levando em conta todas as fontes, e não só o que elas dizem, mas também o que calam, lendo uma à luz da outra e vice-versa, e também filtrando cada uma delas à contraluz e utilizando tudo com atento senso crítico.”³

A imagem socrática apresentada por Xenofonte é a de um discípulo, embora se acredite que não o tenha seguido por muito tempo, já que em sua juventude ficou longe de Atenas por anos (BENOIT, 2018, p. 140). Segundo Pereira (2006, p. 462), “o Sócrates de Xenofonte era virtuoso, dotado de espírito prático, muito útil e prestável aos seus amigos, que lhe pedem conselhos até para os seus negócios.” Sobretudo n' *As Memoráveis*, a imagem do mestre é a de um homem simples que não utiliza calçados, veste-se com o básico e não se alimenta de nada refinado, mostrando assim que a busca pelos bens materiais é algo irrisório. Esse modo de vida recebe críticas impetuosas, como por exemplo a de Antifonte. O sofista “procura mostrar que o mestre, por sua pobreza material, é infeliz e mestre somente da infelicidade” (BENOIT, 2018, p. 141). Nesse sentido, o Sócrates de Xenofonte apresenta traços semelhantes aos de outros relatos. Seguindo o princípio délfico, Sócrates examina-se a si mesmo e tenta mostrar que

a necessidade de muitas roupas e de trocá-las constantemente, sustenta Sócrates, viria do frio e do calor que as pessoas sentem, incapazes que são de resistirem à mudança das estações. A necessidade de calçados viria dos pés frágeis que se

³ Para uma outra abordagem da forma como as imagens de Sócrates se consolidam na tradição, a partir dos testemunhos de seus contemporâneos: SILVA, ANJOS, 2024, p. 102-105.

ferem se não são protegidos. *Com esforço e exercícios*, afirma ele, mesmo os fracos tornam-se mais fortes que os fortes descuidados. Sustenta ainda que, não sendo escravo do ventre, do sono, da volúpia, surgem prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas trazem vantagens contínuas. (BENOIT, 2018, p. 142, *grifo nosso*).

O esforço e o exercício superariam assim as fraquezas e as limitações do homem, e as suas qualidades naturais se desenvolveriam. Este Sócrates dono de uma simplicidade ímpar, mesmo que detentor de uma concepção moral um tanto ingênua, mostra-se parecido com o Sócrates de Aristófanes pela simplicidade da vida (mas também por alguns aspectos de sua doutrina). Ele refuta os homens a partir do exame da existência pessoal e choca-se contra as imagens e os discursos dominantes. O incômodo promovido por ele visa ao estabelecimento de uma vida melhor, a partir de uma análise crítica, com ênfase especial em questões relativas à virtude prática.

Cabe, por fim, mencionar uma crítica que tradicionalmente é feita a esta imagem de Sócrates cultivada Xenofonte. Como não seria um filósofo propriamente, o autor não estaria à altura de compreender os ensinamentos do mestre em sua devida profundidade. Ainda que não queiramos problematizar aqui as disputas envolvidas no estabelecimento da filosofia como um campo epistemológico e discursivo autônomo em meados do período clássico (SILVA, 2022, p. 308-321), podemos reinterpretar essa ideia de uma formação não filosófica como uma vantagem. A pretensa ausência de objetivos filosóficos próprios colocaria Xenofonte em posição de, ao relatar os ensinamentos de Sócrates, estar menos propenso a distorcê-los ou sobrecarregá-los com interpretações ou conceitos próprios. Nesse sentido, seu testemunho pode ser entendido, paradoxalmente, como mais autêntico à figura histórica de Sócrates e sua atuação (PEREIRA, 2006, p. 462).

3. O Sócrates de Platão

Essas imagens fragmentadas, discutidas e criticadas certamente nos demonstram que “talvez tivéssemos outra ideia de quem foi Sócrates se as obras produzidas em todas as escolas fundadas por seus discípulos tivessem sobrevivido” (HADOT, 1999, p. 49). Entretanto, o mais célebre dos relatos a respeito desse homem é o de Platão. O filósofo da Academia “triunfou na história, seja porque soube conferir a seus diálogos um imperecível valor literário, seja antes porque a escola que fundou sobreviveu durante séculos, salvando assim seus diálogos e desenvolvendo ou mesmo deformando sua doutrina” (HADOT, 1999, p. 48).

Em linhas gerais, é preciso compreender primeiramente que o Sócrates de Platão possui uma originalidade literária. O autor parece representar diálogos travados entre diferentes pessoas, evitando representar-se no que frequentemente configura um debate entre duas (ou mais) teses opostas. Acerca do posicionamento do próprio Platão, é de se supor no máximo alguma consonância com o personagem de Sócrates. Ele toma assim uma máscara (cf. HADOT, 1999, p. 50).⁴ Emergirá daí que

Sócrates converte-se em um *prósopon*, na máscara das personalidades que foram sentindo a necessidade de abrigar-se debaixo da proteção de sua figura [...]. Trata-se de um fenômeno extremamente complexo por causa de suas implicações literárias, pedagógicas e psicológicas. (HADOT, 2006, p. 27, *tradução nossa*).

Mas qual seria a razão deste mascarar-se platônico? Huisman (2006, p. 34) aponta algumas possibilidades de explicação. O primeiro é que Platão seria um homem incapaz de fazer qualquer reflexão filosófica, mas, como um aluno fora de série, deteria a posse de alguns arquivos a respeito de seu mestre e teria transcrito os diálogos mesmo que muito tempo depois de eles terem acontecido. Hipótese um tanto improvável, uma vez que não existe indicação de uma espécie de estenógrafo com Sócrates, e, ainda que houvesse, dificilmente os relatos seriam tão precisos como nos diálogos socráticos de Platão.

A segunda possibilidade é que Platão teria sido uma pessoa modesta e, temendo que suas ideias não fossem aceitas, teria se servido de Sócrates para se esconder (HUISMAN, 2006, p. 35). Esta explicação, embora talvez faça sentido, confronta-se com a seguinte crítica da tradição acerca do pretenso procedimento de Platão:

seria colocar as ideias em um desconfortável recuo temporal, oferecendo-as como ideias de segunda mão, já usadas e ultrapassadas e, além disso, logo de saída pesadamente hipotecadas por uma censura. Pareceria absurdo utilizar como proteção a identidade de um personagem tão conhecido e tão comprometedor, por ter sido condenado como pensador perigoso. (HUISMAN, 2006, p. 35).

A terceira hipótese apresentada por Huisman (2006, p. 35) é a de que Sócrates teria mantido uma escola filosófica funcionando como as modernas equipes de pesquisa. Platão teria sido um dos líderes desta escola e teria compreendido que esse seria o caminho percorrido para dispor a doutrina do mestre. A quarta hipótese é que “Platão teria possuído sim uma filosofia própria, que ele teria em parte, [...] misturado, como diletante pouco preocupado com a propriedade intelectual, a lembranças mais ou menos precisas de metodologia socrática ou de vagos discursos éticos” (HUISMAN, 2006, p. 35-36). O

⁴ Hadot (1999, p. 50) é quem aponta como característica da construção platônica o fato de o filósofo jamais apresentar o “eu” dentro dos diálogos. Ele sequer entra em cena para dizer que elaborou a obra.

último roteiro é que os diálogos platônicos “contariam qualquer coisa, um ecletismo de bom tom para dar o troco, uma vulgarização exotérica, isto é, dirigida aos não-iniciados. O verdadeiro Platão se reservava para os sábios iniciados de seus cursos privados, esotéricos e sempre zelosamente orais” (HUISMAN, 2006, p. 36).

De todo modo, a história da Filosofia demonstra que “não há Platão que se enuncie fora de Sócrates” (HUISMAN, 2006, p. 36), e a maneira como o filósofo da Academia o representa quer evocar a vivacidade de seus discursos na Pólis. Ele semeia na alma do leitor uma perturbação, conduzindo-o a tomar consciência a fim de chegar à conversão filosófica (HADOT, 2006, p. 28). Eis aí algo que norteia o Sócrates platônico: o objeto de sua reflexão não é a política ou a justiça; esses debates são consequências de um entendimento e uma noção muito mais amplos. É a preocupação com a alma do homem o centro de suas argumentações, e, por conseguinte, também deve ser a investigação primaz da filosofia.

A alma é para si mesma um enigma e um tormento. O que a chama, atrai, dirige, governa e mobiliza são os valores. A virtude é a capacidade que cada pessoa tem de realizar em si mesma um determinado valor. Justiça, amor, piedade, coragem etc., virtudes que os diálogos socráticos têm como tema. (GRIMALDI, 2006, p. 12).

Assim entende-se com Trabattoni (2012, p. 30) que o Sócrates dos diálogos platônicos deixa para seus discípulos um legado: existe uma ligação entre filosofia e vida. Essa constatação emerge em primeiro lugar da noção de *areté*,⁵ e os conflitos de valores presentes na sociedade dos gregos clamam por uma transformação cujo caminho Platão entendia a partir da ética socrática (SANTOS, 1983, p. 61).

Sócrates desenvolverá a ironia “para operar o *élenchos* (refutação), submetendo a uma análise crítica as crenças de seus contemporâneos em certos valores como temperança, piedade, coragem e virtude” (SILVA; ANJOS, 2024, p. 103). O convite de Sócrates é o do reconhecimento da própria ignorância (cf. PLATÃO, *Apologia* 21d), da tomada de consciência de si mesmo e do reconhecimento que os bens são fugazes e que a busca da virtude deve ser realizada por cada homem, como se lê: “não vos envergonhais por isso de considerar as riquezas, a reputação e a honra, como se fossem mais que a inteligência, a verdade e a alma? E, se algum de vós discordasse e dissesse que considerava, não o deixaria ir embora e haveria de interrogá-lo, examiná-lo e refutá-lo” (PLATÃO, *Apologia* 29d-e). Encantado com o método e a integridade moral de Sócrates, inteirado da práxis política ateniense e das questões prementes para sua própria época, Platão decide-se por fazer

⁵ Santos (1983, p. 10) entende o termo como a excelência, a perfeição, ou como a virtude. Sendo a última a forma mais comum de tradução.

filosofia a exemplo de seu mestre e pretende identificar em seus textos os princípios que podem promover o bem-estar do homem.

4. Cristianismo e filosofia

Gilson (1995, p. XIV) recorda que o cristianismo se depara com a filosofia a partir do século II, quando houveram as primeiras conversões de cultura grega, mas que seria possível argumentar que já em passagens do novo testamento encontramos noções filosóficas. Contudo, ressalte-se que tais termos filosóficos são utilizados para expressão da fé, do conjunto de doutrinas. A necessidade humana de justificação leva a tradição cristã a tomar os termos gregos antigos e dar a eles um novo sentido, eles transformam-se. Grande exemplo disso é a noção de *logos*.

O evangelho de João diz: “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος”⁶. Conforme comenta Gilson (1995, p. XVIII) “partindo da pessoa concreta de Jesus, objeto da fé cristã, João se volta para os filósofos, para lhes dizer que o que eles chamam de *logos*, é Ele (Jesus) [...]. Dizer que Cristo é o *logos* não era uma afirmação filosófica, mas religiosa.”

Para Ratzinger (2012, p. XIII) a filosofia dá à fé sua primeira visão concreta, mas o filósofo cristão é aquele que possui nas mãos o evangelho, de onde aprende não as palavras, mas os fatos. O cristianismo seria então a verdadeira filosofia:

a tarefa mais importante do filósofo é perguntar por Deus. A atitude do verdadeiro filósofo é viver segundo o *logos*, e com Ele. Já que o significado do ser cristão é viver de acordo com o *logos*, os verdadeiros filósofos são os cristãos, e por isso o cristianismo é a verdadeira filosofia. (RATZINGER, 2012, p. 14)

Não bastasse tal apropriação das palavras e dos conceitos filosóficos em vista de realçar ideias, convencer e converter os ouvintes, traremos aqui também como a imagem de Sócrates fora por diversas vezes assemelhada a princípios do cristianismo. Tal afirmação pode parecer abstrata, uma vez que quatro séculos separam Jesus e Sócrates, mas um olhar atento às obras de Justino e Orígenes nos possibilitam entender a necessidade dos cristãos em passar pela vida do filósofo ateniense.

⁶ Tradução nossa de (Jo 1,1) a partir da edição da bíblia de Jerusalém.

4.1 Justino e a imagem de Sócrates

O cristianismo precisou muito cedo levar em consideração as filosofias pagãs. Os cristãos cultos do primeiro século, entretanto, possuíam certas divergências em relação a elas. Alguns só se convertem ao cristianismo tarde e havendo recebido uma educação filosófica grega, eram inclinados a não condená-la, ademais a conversão seria o ápice da busca por Deus instigada pela filosofia (cf. GILSON, 1995, p. 2).

Ainda Gilson (1995) explica que a partir do segundo século os apologistas aparecem como um movimento necessário para sustentação da fé cristã ante os imperadores pagãos. Deste movimento destaca-se, por exemplo Justino, que escreve a *primeira apologia*.

A obra é dirigida ao imperador Adriano, Frangiotti (1995, p. 7) explica que quase quinze anos foram necessários para sua composição e que Justino elabora desde uma defesa dos cristãos até uma exposição pública sobre a verdade cristã: com fundamentos históricos, sacramentais e racionais. Segundo (GILSON, 1995, p. 3) “para o jovem Justino, a filosofia era o que conduz a Deus e a ele nos une.” E foi junto aos discípulos de Platão que ele instruiu-se sobre o que desejava aprender, mas somente a partir de um encontro com um ancião é que percebe certas incoerências das narrativas platônicas. Narra Gilson (1995, p. 4):

encontrou um ancião que o questionou sobre Deus e sobre a alma, e como se houvesse respondido expondo ideias de Platão sobre Deus e a transmigração das almas, esse ancião fez-lhe ver a incoerência de tais ideias. [...] Se a alma é imortalmente viva, não é porque ela é vida, como Platão ensina, mas porque Deus quer e quanto tempo quanto ele quiser.

Tal fato demonstra a diferença entre as ideias cristãs e o platonismo, mas também nos ajuda a nortear o objetivo deste texto. Por ter sido partidário das ideias de Platão, sem dúvidas Justino obteve contato com a imagem socrática construída pelo filósofo da Academia. Em *I Apologia*, 5.1, o autor faz referência a perseguição empreendida aos cristãos e aponta que existe uma obra dos demônios “movidos de paixão irracional e aguilhoados por demônios perversos, nos castigais sem nenhum processo e sem sentir remorso algum por isso”. Todavia, esclarece, contudo, que estas obras demoníacas acontecem antes mesmo do cristianismo, cite-se:

antigamente, alguns demônios perversos, fazendo suas aparições, violaram as mulheres, corromperam os jovens e mostraram espantinhos aos homens. Com isso, ficaram apavorados aqueles que não julgavam pela razão as ações praticadas e assim, levados pelo medo e não sabendo que eram demônios maus, deram-lhe nomes de deuses e chamaram cada um com o nome que cada demônio havia posto em si mesmo. (JUSTINO, *I Apologia*, 5.1)

E é Sócrates que “com um raciocínio verdadeiro e investigando as coisas, tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se comprazem de maldade, que ele também fosse executado como ateu e ímpio” (JUSTINO, *I Apologia*, 5.1). Nota-se aqui uma alusão a Sócrates como um precursor do pensamento racional, além de comparar a perseguição sofrida pelo ateniense com o que vinham sofrendo os cristãos. Não obstante tal noção, Justino ainda continua “De fato, por obra de Sócrates, não só entre os gregos se demonstrou pela razão a ação dos demônios, mas também entre os bárbaros pela razão em pessoa, que tomou forma, se fez homem e foi chamado Jesus Cristo” (JUSTINO, *I Apologia*, 5.4). Aqui a proposta de Justino adquire nova proporção, mesmo que com traços diferentes, ele está comparando a razão usada por Sócrates, com a utilizada por Jesus - razão *in persona*. A força da imagem do Sócrates platônico também poderá ser percebida quando Justino está retratando algumas objeções escutadas pelos cristãos, primeiro ele começa:

alguns, sem motivo, para rejeitar o nosso ensinamento, poderiam nos objetar que, ao dizermos que Cristo nasceu somente há cento e cinquenta anos sob Quirino e ensinou sua doutrina mais tarde, no tempo de Pôncio Pilatos, os homens que o precederam não têm nenhuma responsabilidade (JUSTINO, *I Apologia*, 46.1).

O autor resolve o problema com o entendimento de que Cristo é o Verbo de Deus. “Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual *todo o gênero humano participou*” (JUSTINO, *I Apologia*, 46.1, grifo nosso). Eis aqui uma noção importante, todo o gênero humano participou ou participa de algum modo do cristianismo.

Aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos, quando foram considerados ateus como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito [...] os que antes viveram sem razão, se tornaram inúteis e inimigos de Cristo e assassinos daqueles que vivem com razão; mas os que viveram e continuam vivendo de acordo com ela, são cristãos e não experimentam medo ou perturbação. (JUSTINO, *I Apologia*, 46. 3-4)

É a vida com racionalidade de Sócrates, entendida por Justino a partir de suas leituras platônicas que o distingue, Sócrates é um cristão antes de Cristo. Ressalte-se que se todos os homens que viveram segundo o Verbo viveram segundo Cristo, e os que viveram contra a racionalidade, e pelas paixões viveram contra Cristo, “então o cristianismo pode assumir a responsabilidade por toda a história” (GILSON, 1995, p. 6).

Conclui-se, portanto, que, para Justino, Sócrates e seu método de busca pela verdade representam um verdadeiro prenúncio da tradição cristã. A vida de Sócrates, narrada nas obras de Platão, é concebida por Justino com tamanha relevância porque, em

sua perspectiva, o filósofo grego, ao buscar a verdade e enfrentar a morte com coragem, antecipa valores centrais do cristianismo.

4.2 Orígenes e a imagem de Sócrates

Orígenes nasceu em uma família cristã e em um ambiente de grande perseguição aos cristãos. Seu pai inclusive fora decapitado na perseguição empreendida por severo em 202 d.C., a originalidade de Orígenes se deu pela fundação do *didaskaleion*, centro em que se oferecia um ensino abrangente desde a cultura profana até o estudo das escrituras. Ressalte-se que o *didaskaleion* exigiu dele longos estudos de filosofia (FRANGIOTTI, 2011, p. 11).

Uma das principais obras de Orígenes é *Contra Celso*, a proposta do autor é “dispersar as acusações contra o cristianismo e o judaísmo, empreendidas por Celso⁷” (SOARES, 2013, p. 138). Orígenes por muitas vezes refere-se a imagem socrática neste texto, provavelmente como já fora abordado anteriormente, por ter estudado a filosofia a fim de aprofundar seus conhecimentos. Frangiotti (2011, p. 12) cita que um dos traços que aproxima Orígenes da mentalidade filosófica é o seu pendor pela sistematização, fato que o leva a transformar o método pedagógico desenvolvido pelas escolas gregas em um ciclo geral de ensino cristão deixando de lado em seus estudos apenas os materialistas e os ateus.

Por muitas vezes em *Contra Celso* Orígenes cita a imagem de Sócrates presente nos diálogos de Platão, refutando Celso que estava a criticar Jesus por não ter fugido da morte que estava eminente, ele escreve: “Sócrates, em todo caso sabia que se bebesse a cicuta, morreria, e tinha o meio, se tivesse obedecido a Críton, de fugir da prisão e nada sofrer de tudo isso. Mas decidiu seguindo o que lhe parecia razoável, que era melhor morrer como filósofo do que levar uma vida indigna de sua filosofia [...] que há de espantoso, pois no fato de Jesus, conhecendo embora as desgraças que lhe sucederiam, não as ter evitado, mas se ter exposto aos perigos previstos?” (ORÍGENES, *Contra Celso*, II. 17). Eis aqui uma comparação fundamental entre a história de Sócrates contada por Platão colocando-o como aquele que fora até as últimas consequências, não hesitando morrer pela Filosofia, e Jesus nos evangelhos que também não hesitou em dar a própria vida, em vistas da salvação do mundo, como crê a doutrina cristã.

⁷ Celso é um autor pagão que escreveu diversas críticas ao cristianismo, sua obra chega até nós apenas através da refutação de Orígenes. (cf. SOARES, 2013)

Ademais, no livro segundo encontra-se uma importante afirmativa, que deseja refutar a acusação de Celso de que Jesus não havia se mostrado puro de todo mal, o presbítero diz:

Se ele entende que Jesus não se mostrou puro do mal no sentido estrito, que apresente claramente a prova de um ato mau praticado por ele! Se, pelo contrário, ele entende por mal a pobreza, a cruz, a conspiração dos homens insensatos, é evidente que podemos dizer que também Sócrates sucedeu o mal, ao não poder provar que era puro deste mal. Mas como é numeroso entre os gregos o coro dos filósofos que foram pobres e de pobreza voluntariamente escolhida (ORÍGENES, *Contra Celso*, II. 41).

Mais uma vez uma comparação entre Jesus e Sócrates aparece, ora se Celso está se referindo ao “mal” como sinônimo de sofrimento, pobreza, humilhação ou perseguição (como a crucificação), Orígenes argumenta que isso não pode ser considerado um mal no sentido moral. Nesta passagem ele utiliza ainda outros filósofos para fortalecer o argumento: Diógenes, Demócrito e Crates mostrando de tal maneira um apreço a imagem de Sócrates, mas também que possuía conhecimento de outras doutrinas filosóficas. Percebe-se que as táticas de refutação do autor convenceriam melhor aos pagãos ou a cristãos recém-convertidos se utilizassem de obras conhecidas por eles, concebendo assim um inculturação.

Já no livro terceiro, aparece uma citação ligada a conversão dos homens, uma vez que para Celso não seria possível uma mudança de vida àqueles que são inclinados a pecar. Orígenes diz que todos são inclinados a pecar, mas que não somos “refratários à mudança completa” (ORÍGENES, *Contra Celso*, III. 66) e esclarece que essa visão de Celso não se fundamenta em nenhuma doutrina respeitada, haja vista que “toda escola filosófica e a divina escritura nos ensinam que existem pessoas de tal maneira mudadas que são propostas como modelos de vida perfeita. Entre os heróis costumam ser citados Hércules e Odisseu, mais tarde Sócrates” (Ibidem). Este argumento ganha ainda mais força quando Orígenes fala da história de Fédon, que resgatado por Sócrates tornou-se alguém notável, sendo “julgado digno por Platão de reproduzir o discurso de Sócrates sobre a imortalidade e descrever seu vigor de alma na prisão” (Ibidem).

Percebe-se, assim, que Orígenes, com profundo apreço pela filosofia e pela figura socrática, confronta Celso utilizando-se dos textos platônicos como ferramenta de argumentação. Ele não apenas defende a integridade moral de Jesus, mas estabelece um diálogo entre filosofia grega e cristianismo, mostrando que compartilham certos preceitos como a busca pela verdade, a coragem diante da morte e a capacidade de transformação moral.

5. Conclusão

Conclui-se a evidência de um diálogo entre a filosofia grega e a mensagem cristã. Ao reinterpretar elementos da filosofia socrática, nos parece que Justino e Orígenes conseguem não apenas defender a fé cristã, mas também atrair adeptos, especialmente aqueles familiarizados com o pensamento platônico. A figura de Sócrates, tal como apresentada por Platão, serviu como um ponto de conexão entre a busca filosófica pela verdade e a revelação cristã. A coragem de Sócrates diante da morte, sua dedicação à virtude e sua disposição para questionar as convenções sociais encontraram eco na narrativa de Jesus Cristo, que também enfrentou a morte com serenidade e ensinou uma mensagem de transformação moral.

Em um contexto contemporâneo que tem sido marcado por uma radical polarização e entendimentos de que Filosofia e fé estão cada vez mais distantes, a inculturação feita pelos primeiros cristãos apresenta-se como uma resposta contundente.

Referências Bibliográficas

ARISTÓFANES. *As nuvens*. In: JUNIOR, J. C. B. (Org). **Cadernos de tradução – UFRGS**, n. 32, pp. 1-98, 2013.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BENOIT, H. *Sócrates*. In: CORNELLI, G. (Org). **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Paulus, pp. 137-152, 2018.

BOLZANI FILHO, R. *Imagens de Sócrates*. In: **Revista Kléos**, n. 18, pp. 11-31, 2014.

FRANGIOTTI, R. *Introdução e notas explicativas*. In: JUSTINO DE ROMA. **I Apologia**. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANGIOTTI, R. *Introdução e notas explicativas*. In: ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2011.

GRIMALDI, N. **Sócrates, o feiticeiro**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

HADOT, P. **Elogio de Sócrates**. Cidade del Mexico: Me cayoelveinte, 2006.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 2004.

HUISMAN, D. **Sócrates**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

JAEGER, W. W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JUSTINO DE ROMA. **I Apologia**. São Paulo: Paulus, 1995.

ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2011.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica- vol. 1**. Lisboa: Fundação Calouste & Gulbenkian, 1965.

PLATÃO. **Eutifron, apologia de Sócrates e Críton**. Lisboa: Imprensa Casa da Moeda, 1983.

RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

REALE, G. **História da Filosofia – Vol. I**. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, G. **História da filosofia grega e romana – Vol. II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores**. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

SANTOS, J. G. T. *Introdução e notas*. In: PLATÃO. **Eutifron, Apologia de Sócrates e Críton**. Lisboa: Imprensa Casa da Moeda, 1983.

SILVA, R. G. T. **O Evangelho de Homero: Por uma outra história dos Estudos Clássicos**. Tese (Doutorado). Belo Horizonte: Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, 2022.

SILVA, R. G. T.; ANJOS, S. C. B. *O avesso de Sócrates: Xantipa e o lugar da mulher na história da Filosofia*. In: **Argumentos: Revista de Filosofia**, n. 32, p. 101-113, 2024.

SOARES, C. S. *Ἀληθής λόγος: vida e obra do filósofo pagão celso*. In: **Alétheia - Revista de estudos sobre antiguidade e medievo**, v. 1, pp. 148-155, 2013.

TAYLOR, A. E. **Varia Socrática**. Oxford: James Parker & Co., 1911.

TRABATTONI, F. **Platão**. Coimbra: Coimbra University Press, 2012.

Data da submissão: 15 out. 2025.

Data do aceite: 20 dez. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).

Rev. Helius	Sobral	v. 6	n. 2	p. 84-97	2025
-------------	--------	------	------	----------	------



O ERRO DOS ACADÊMICOS PARA SANTO AGOSTINHO DE HIPONA

THE ERROR OF THE ACADEMICS ACCORDING TO SAINT AUGUSTINE OF HIPPO

Rafael Rodrigues Lopes

Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL/UECE.
rafaelrodrigueslopes88@gmail.com

O ceticismo dos acadêmicos não era um puro pôr tudo em dúvida a ponto de desconstruir todo conhecimento e duvidar radicalmente de que é possível alcançar a verdade. Tal filosofia combatida por Agostinho está inserida no contexto do helenismo, tendo sua origem na Academia fundada por Platão. Assim, tal escola filosófica tinha por papel a investigação sem fim. O filósofo africano combate-a ao mesmo tempo que a acolhe como uma iniciação à filosofia platônica. Mas o problema está no erro apontado por ele nessa forma de fazer filosofia na obra *Contra Academicos*. Investigar tal erro é o propósito do presente estudo.

The skepticism of the academics was not a pure question in going everything to the point of deconstructing all knowledge and radically doubting that it is possible to reach the truth. This philosophy, which Augustine fought against, is inserted in the context of Hellenism, having its origins in the Academy founded by Plato. Thus, this philosophical school had as its role endless investigation. The African philosopher fights against it at the same time that he welcomes it as an initiation to Platonic philosophy. But the problem is not wrong, as he points out in this way of doing philosophy in the work *Against Academics*. Investigating this error is the purpose of this study.

Palavras-Chave: Ceticismo, Academia, Erro.

Keywords: Skepticism, Academy, Error.

1. Introdução

Agostinho na obra *Contra Academicos* se propõe a combater duas afirmações dos céticos da Nova Academia, a saber: “... *que nada se pode perceber de verdadeiro, e que a nada se deve assentir.*” (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 10.22). O filósofo africano¹ na supracitada obra rejeita a opinião de Licêncio, um discípulo seu, que afirma que a felicidade é a recompensa da busca da verdade atrelando, assim, ao conceito de verdade o conceito de felicidade. Agostinho refuta essa ideia afirmando que não a simples busca, mas apenas o encontro com a verdade é capaz de tornar o ser humano feliz. Desse modo, a convicção cética da procura eterna pela verdade torna-se um entrave, não apenas em nível epistemológico, mas também a nível ético e religioso, uma vez que é empecilho à esperança de descobrir a vida feliz e Deus, que figura como a Verdade da qual deriva a felicidade.

O filósofo africano critica Carnéades, crítico do estoicismo e fundador das bases do ceticismo, afirmando que tal cético buscava provar as coisas, portanto, tendo assim acordado. Em sua argumentação ele afirma: “... Carnéades, dirias que não sabe se és um homem ou uma formiga? Ou será que Crísipo triunfará sobre ti?” (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 10.22). Para Crísipo de Solos o conhecimento verdadeiro vinha da percepção sensível, o que nesse contexto a colocação de Agostinho soa como piada já que para o filósofo de Solos é possível o conhecer. E mais ainda, ele afirma que o ceticismo é uma invenção descabida: “Mas não reparas que aquela definição é uma invenção de um filósofo, fixada e fundada no vestibulo da filosofia.” (Ibid.), e que se tentar demovê-la ficará mais claro que se pode perceber algo e inclusive aquilo que tem verossimilhança com o falso. Mostrando, assim, sua rejeição ao modo cético de fazer filosofia.

2. O ceticismo da Nova Academia

Soa estranho que a Academia de Platão tenha tido seu momento cético, mas nesse caso o conceito de ceticismo não se relaciona com dúvida ou negação, mas com investigação, pois vem do grego *sképsis*. Assim como toda escola filosófica do período helenístico, o ceticismo buscava predominantemente o fim ou *télos* da vida do homem. A

¹ Agostinho é um filósofo genuinamente africano, pois nasceu na Numídia, uma província romana do norte da África. E foi nas cidades africanas de Tagaste, Madaura e Cartago que ele recebeu toda a sua formação intelectual. Sobre a estirpe africana de Agostinho, vale a pena ler a nota 1 em TRAPÊ, 2017, p. 21.

investigação sem término era a função da supracitada escola, a qual não almeja a destruição do conhecimento; mas aquela fazia parte da boa vida no sentido compreendido da mensagem enviada por Sócrates à Atenas, onde está claro que a investigação é o maior bem humano e que sem ela não há uma verdadeira vida (cf. FITZGERALD, 2018, p. 226).

No *Contra Academicos* o filósofo africano percebe que Carnéades viu-se coagido, uma vez que se o não assentir é imperativo, logo o sábio nada pode fazer o que é uma contradição porque ele derivou sua doutrina de Platão. Sendo assim pressionado Carnéades iniciou a acatar as ações bem-vistas pelos outros platônicos e nomeou de verossímeis os entes que pareciam com os verdadeiros, que são seguidos ao agir. Notou por sua prática a que entes aqueles eram semelhantes, e a esconder com providência ao que chamou de provável. Aí vê-se em seu modelo original a cópia platônica. No entanto, como o sábio pode aprovar ou como a cópia pode copiar o modelo se não se sabe qual seja o verdadeiro em si? Esse problema, percebe Agostinho, faziam os céticos conhecer e aprovar falsos entes, nos quais eram atribuídos a imitação dos modelos em si. Contudo, não era lícito nem acessível demonstrar isso aos não preparados espiritualmente, deixando assim essa doutrina esotérica de Platão implícita à má interpretação de seus oponentes. O que mostra como os céticos continuavam fiéis a Platão, mas, no entanto, escondiam esse ensinamento para protegê-lo. O que é evidenciado em suas atitudes: “Eles proibiam aos bons dialéticos, com insultos e zombarias, de levantar questões sobre meras palavras. E por essa razão se diz que Carnéades é o cabeça e o autor da terceira academia” (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 18.40).

Apesar dessa interpretação do ceticismo não ser aceita pela maioria dos estudiosos, nela há um quê de verdade: os céticos acadêmicos combatiam o empirismo e o materialismo dos estóicos, que eram seus principais adversários filosóficos. O ceticismo dos acadêmicos objetivava refutar a aspiração dos estóicos à determinação científica embasada na experiência sensível, em nenhum momento rebelou-se contra as doutrinas platônicas ou contra a viabilidade do conhecimento inteligível, ou seja, a perspectiva suprassensível, que através do “olho” da alma é captada do transcendente, tal como são as formas inteligíveis de Platão (cf. FITZGERALD, 2018, p. 226).

Na obra em questão, onde o filósofo africano combate o ceticismo, Alípio concorda que o sábio tem ciência da sabedoria, mas quando é indagado sobre se o sábio acadêmico tem ciência ou não da sabedoria ele responde: “... E a ti, julgas ser a mesma coisa ou algo diverso parecer a alguém que sabe e realmente saber.” (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 4.8). O que fica evidenciado uma controvérsia tusculana, onde não se

responde ao que é indagado, mas apenas se coloca outra objeção. Desse modo, no diálogo referido, Agostinho novamente, e com insistência, interroga Alípio sobre se o sábio da Nova Academia tem ou não ciência da sabedoria. Ao que ele responde que tal sapiente parece crer saber da sabedoria, não respondendo novamente à questão levantada, mas, apenas confirmando que não sabe uma vez que não quer afirmar nada temerariamente no que tange a distinção entre saber e ter opinião que sabe com relação a questão feita por seu interlocutor.

Agostinho para chegar a alguma conclusão coloca que segundo a razão é sapiente aquele que não ignora a sabedoria, ao que Alípio consente. Mas a partir desse momento a questão muda, agora trata-se de saber se é possível descobrir alguém que tem sabedoria. O objetivo disso é resolver a presente questão já que em caso for verdade haver algum sábio, todo o problema estaria resolvido porque tal sapiente estaria de posse da sapiência, assim como foi acertado por eles. Tendo isso sido estabelecido agora só resta discordar dos acadêmicos, pois eles são da opinião de que o sábio não possui a sabedoria, donde se conclui que ele nada sabe. Mas de acordo com Alípio o sapiente está de posse da sabedoria, discordando assim dos céticos acadêmicos porque ter ciência da sabedoria não é nada saber.

Desse modo, os acadêmicos não foram totalmente refutados, pois eles ainda têm como imperativo a suspensão do juízo, o que Agostinho até aqui não disse nada contra. No entanto Alípio levanta a hipótese de que tal argumento cético possa ser vencido por algo que eles próprios afirmam, alguma coisa de bastante provável, chegando assim ao poder numinoso que dá ao sábio a sapiência. Somente desse modo é que Alípio confessa que poderá superar os acadêmicos.

Agostinho faz ver que há um ponto em comum entre ele e os céticos, que é o fato de que se deva dar assentimento à verdade, mas divergem no que diz respeito a não conseguirem encontrá-la. Com isso, ele argumenta que para os céticos nada se pode ver verdadeiramente porque os sentidos enganam, então assim não há como errar porque erra aquele que aprova temerariamente o que se lhe apresenta. No entanto, eles afirmam que o falso é perceptível pelos sentidos e concordam que nada se possa conhecer de fato. Desse modo, não há discussão já que nada se sabe e nada se lhe manifesta. Mostrando assim a fragilidade de seu argumento, pois nem mesmo dele se tem conhecimento certo (cf. *Ibid.*, III, 11.24).

3. O ceticismo de Agostinho

Tendo sido refutado o ceticismo dos acadêmicos, já que para o filósofo africano a própria ideia de se afirmar que não é possível o conhecer já é problemática uma vez que até o conhecimento de tal asserção seria falso, resta reconhecer que o método agostiniano é cético. Ceticismo esse que ele se sentiu atraído por um momento de sua vida:

Acudira-me de fato a ideia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam ser preciso duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da verdade. Eu conhecia o pensamento deles, pelo que lhes era comumente atribuído, pois não compreendia ainda seus reais propósitos. (AGOSTINHO, *Conf.*, V, 10, 19, p. 133)

É na transição entre o maniqueísmo e o catecumenato católico que o ceticismo de Agostinho vem à tona de forma decisiva a ponto de fazê-lo abandonar a seita gnóstica e a simpatizar com o catolicismo:

Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como se imagina comumente – flutuando entre todas as doutrinas, resolvi abandonar os maniqueus. Parecia-me, nesse momento de dúvida, que não devia permanecer nessa seita, que eu colocava em plano inferior a alguns filósofos, se bem que recusasse terminantemente confiar a seus cuidados a fraqueza de minha alma, por ignorarem eles o nome de Cristo. Resolvi então permanecer como catecúmeno na Igreja católica, conforme o desejo de meus pais, até que alguma certeza viesse apontar-me o caminho a seguir. (AGOSTINHO, *Conf.*, V, 14, 25, p. 139)

Segundo Gareth, Agostinho adotou o caminho do questionamento sobre questões existenciais procurando respostas ao que se é colocado em xeque. Nos seus dezoito ou dezenove anos leu uma obra de Cícero, hoje perdida, chamada *Hortensius*, tal leitura o despertou para a Filosofia e o fez querer com intensidade a sabedoria própria de um filósofo. Agostinho em sua fase cética respondeu ao desafio do ceticismo em todas as suas mais importantes obras. Em sua obra mais importante sobre o ceticismo o *Contra Academicos* o filósofo africano desenvolve todo seu conhecimento sobre o ceticismo da Nova Academia que houvera aprendido do *Academicos* de Cícero (cf. MATTHEWS, 2007, p. 29-30).

Na obra supracitada de Agostinho no seu livro terceiro há verdadeira Filosofia, o que constitui a obra como um todo interessante apesar de ela ser um tanto esotérica e de difícil compreensão. O objetivo principal do *Contra Academicos* é saber se de alguma coisa se pode tomar conhecimento, e para tanto é tomado de Cícero como critério do conhecer a definição de Zenão. Tal definição diz que a verdade que pode ser percebida é impressa na mente de quem observa pelo que da própria coisa observada provém, de tal sorte que não pode vir de outro lugar a não ser daquele lugar mesmo de onde vem. Dita dessa forma essa

definição fica um pouco enigmática e incompreensível, mas no terceiro livro dessa mesma obra o filósofo africano refina tal conceito e diz: “... só pode ser compreendido o que se vê que aparece de tal modo que não pode aparecer como falso. Fica manifesto que nada além disso pode ser percebido então.” (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 9, 21).

Nessa formulação mais refinada vê-se que há uma melhor clareza dos termos, como por exemplo, o termo latino *posse comprehendere* que foi substituído por “pode ser compreendido” na segunda definição. Tal termo foi traduzido de outra forma com relação a primeira definição que apresenta o “pode ser percebida.” No entanto, a definição de Zenão apresentada por Cícero é de difícil compreensão tanto quanto a colocada por Agostinho no livro três do *Contra Academicos*. O entendimento do que seja “que aparece de tal modo que não pode aparecer como falso”, apesar dessa tradução querer facilitar a compreensão, fica um pouco vago não dando para entender o que tal asserção quer significar. Para facilitar essa compreensão pode-se firmar que o que Agostinho quer dizer com “que aparece de tal modo que não pode aparecer como falso” é que o que se apresenta aos sentidos não pode ser ou parecer ilusório (cf. MATTHEWS, 2007, p. 31-32).

Sendo assim, Gareth sugere que se a aparição se apresentar de tal modo que não possa parecer falsa é porque ela se manifesta de um modo que não há espaço para a aparição de algo falso. O resultado é que quando se conhece algo verdadeiramente não pode parecer que quando se trata desse algo não pode ser o caso de não se tratar dessa própria coisa em questão. A impressão assegurada pelo conhecimento desse algo que era chamada pelos antigos de cataléptica, é tal que não se pode nutrir essa espécie de impressão sem que seja o caso de ser essa coisa mesma. Dessa forma, a definição de Zenão sendo interpretada desse jeito e sendo formulada de maneira esquemática resulta no que vem a seguir: o conhecimento de algo é possível se, e somente se, esse algo parecer a alguém ser esse próprio algo em questão, e não poderia esse algo parecer ao observador que seja esse algo, a menos que fosse o caso de ser esse próprio algo em questão (cf. *Ibid.*, p. 32).

Por esse esquema da definição de Zenão não dá para saber com certeza que algo é. Assim segundo esse esquema algo tem sua existência garantida se, e somente se, parecer que há algo diante do observador, e não parecer haver esse algo diante do observador sem que haja esse algo mesmo diante de quem observa. Pode-se pôr em dúvida a existência desse modo concebida, por exemplo, não importa quão nítida e colorida a impressão da existência desse algo que é observado possa ser, ainda existe a possibilidade de que essa aparição seja só ilusão. Primeiro poderia ser um sonho, ou uma alucinação decorrente do uso de drogas, ou ainda o observador poderia estar numa máquina de

realidade virtual que faz com que se produza tal ilusão. Deste modo, a segunda condição da definição de Zenão não é realizada e não se sabe se existe algo diante do observador (cf. *Ibid.*, p. 32-33).

O objetivo do terceiro livro do *Contra Academicos* é saber se, dada a definição de Zenão organizada esquematicamente ou algo semelhante, existem outros tipos de coisas que não se sabe da existência. Assim, o filósofo africano escolhe para seu primeiro candidato a própria definição de Zenão, e indaga não sobre se dá para saber se tal definição é verdadeira, mas apenas se dá para saber se ela é verdadeira ou falsa:

Talvez tua demonstração passe ao largo dessa definição, e, ao que julgo, vês o que se segue, a saber, que mesmo que não estejamos certos disso, nem por isso nos abandona a ciência. Isso porque sabemos que ou é verdadeira ou é falsa. E, portanto, sabemos alguma coisa. De qualquer modo, não será ela que me fará ser ingrato, e portanto julgo-a como uma definição veríssima. Ou se podem perceber também as coisas falsas, asserção que apavora os acadêmicos, e que é realmente coisa absurda; ou então não se podem perceber tampouco as coisas que são semelhantes ao falso. E, portanto, aquela definição é verdadeira. (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 9, 21).

Adotando aqui o princípio do terceiro excluído, ou seja, uma enunciado só pode ser ou verdadeiro ou falso não podendo ser nada além disso, Agostinho alcança o conhecimento de que a definição de Zenão ou é verdadeira ou falsa, desse modo a primeira condição dessa definição foi satisfeita pois essa diz que o objeto do conhecimento só é cognoscível se ele parecer o que ele é. Além do que, ela não lhe pode parecer verdadeira ou falsa se não for realmente verdadeira ou falsa porque, de qualquer modo, não pode deixar de ser uma ou outra. Com isso, o filósofo africano independente da definição em questão ser verdadeira ou falsa, ele já sabe alguma coisa, o que fica refutado aí o ceticismo. Pode-se argumentar contra esse raciocínio agostiniano de que “a definição de Zenão ou é verdadeira ou falsa”, e mais, pode-se supor que essa impressão que Zenão tinha em mente era cataléptica, ou seja, depende do modo como é percebida e por isso reflete aquilo mesmo de que é impressão (cf. MATTHEWS, 2007, p. 33-34).

É necessário ao modo como é garantido que, a impressão do enunciado “a definição de Zenão é verdadeira ou falsa,” reflita corretamente aquilo de que é impressão. É necessário também para que esse enunciado não seja falso ser uma verdade lógica. Dessa maneira, por mais imprópria ou falha que seja o modo como a impressão desse enunciado é recebida, ele não pode ser falso dado ser uma verdade lógica. Segundo Gareth para Agostinho talvez qualquer impressão correta de uma verdade lógica tem a garantia de ser verdadeira; mesmo que isso possa ser ou não uma trapaça às custas de Zenão, pelo menos faz com que o contra exemplo do filósofo africano pareça lógico. Para todos os efeitos o

enunciado de uma verdade necessária satisfaz a segunda condição da definição de Zenão, ou seja, não pode parecer a um observador ser o caso de ser o objeto observado a não ser que seja o caso de que seja o próprio objeto observado (cf. *Ibid.*, p. 34).

Outro exemplo do que se pode conhecer, contrariando assim os céticos da Nova Academia, é o dado por Agostinho na seguinte passagem do *Contra academicos*:

Eu próprio, muito embora ainda muito distante da cercania do sábio, possuo algum conhecimento sobre esses naturalistas físicos. Tenho por certo que ou há um só mundo ou vários mundos, e se há vários mundos, ou são finitos ou infinitos. Seguramente Carnéades ensina que tal sentença é semelhante a uma sentença falsa. Igualmente sei que esse nosso mundo foi assim ordenado pela natureza dos corpos ou por alguma outra providência; que esse mundo sempre existiu e sempre existirá, ou começou a existir e jamais deixará de existir; ou que não teve início no tempo, mas terá um fim; ou que começou a subsistir e não permanecerá perpetuamente; e conhece inúmeros desses conhecimentos sobre o mundo físico. (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 10, 23)

Nessa passagem pode-se apontar muitas asserções que são esperadas pelo filósofo africano. Primeiro que há um só ou vários mundos, sendo assim, isso será uma possível verdade necessária; segundo, que a definição de Zenão ou é verdadeira ou falsa, mas em uma maneira padrão de compreensão a primeira asserção leva a uma terceira que é “há um mundo,” que não é uma verdade necessária. Assim a primeira asserção acarreta a terceira por causa do artigo definido à frente de “mundo.” Sendo que a primeira leva à terceira e esta não é uma verdade necessária, logo a primeira asserção não é uma verdade necessária (cf. MATTHEWS, 2007, p. 34-35).

No entanto, antes de rejeitar esse exemplo hipotético de algo cognoscível, deve-se dizer que não há artigo definido em latim. Pode-se, portanto, interpretá-lo deste modo: “Ou há um mundo ou não há um mundo”, o que conta como uma verdade lógica. Nessa altura Agostinho parece ter refutado o ceticismo geral ao mostrar dois exemplos de coisas que podem ser conhecidas. A sugestão da passagem citada é menos preocupante: “Se não existe apenas um mundo, o número de mundos ou é finito ou infinito.” Isso pode ser interpretado da seguinte maneira: “Se existe mais de um mundo, então o número de mundos ou é finito ou infinito.” De fato, essa asserção tem toda a característica de ser uma verdade necessária. De acordo com a definição de Zenão o conteúdo dessa asseveração é cognoscível (cf. *Ibid.*, p. 35-36).

Logo seguida da última citação vem uma passagem muito inaudita. O ceticismo da Nova Academia provoca o filósofo africano da seguinte maneira: “Mas como sabes que existe esse mundo, retrucou ele, se os sentidos se enganam?” (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 11, 24). Esse é um desafio que é difícil contra-argumentar e que tem mais notoriedade e

importância no *Contra academicos*. Aí é introduzido o que na Filosofia moderna é chamado de o “Problema do mundo externo.” Assim Agostinho responde a tal desafio:

Eu, portanto, chamo de mundo a tudo isso que nos contém e nos sustenta de algum modo, a isso que aparece aos meus olhos, isso que sinto pelos sentidos existir como terra e céu, ou como que uma terra e como que um céu. [...] Mesmo quando dormes, responderá ele, o mundo é esse que vês? Já foi dito, o que quer que me apareça, a isso chamo de mundo. (Ibid., III, 11, 24-25)

Outra vez é refutado o ceticismo porque de acordo com a passagem acima o mundo, independente dos sentidos enganarem ou não, é mundo do mesmo jeito. Agostinho mostra aqui, segundo Gareth, talvez pela primeira vez na Filosofia ocidental a ideia do próprio mundo fenomenal de cada indivíduo, o mundo das aparências que se toma conhecimento com consciência, ou com a mente. Pode parecer que foi Descartes quem descobriu a ideia de mundo fenomenal, mas esta ideia já estava no filósofo africano de acordo como o que foi visto. Ele nunca desenvolveu essa ideia, nunca equacionou o Problema do mundo externo como fez Descartes, mas a formulou e assim inaugurou tal problema. Entretanto, o que ele diz no *Contra academicos* levanta o problema de Descartes (cf. MATTHEWS, 2007, p. 36-37).

Outro tipo de coisa que pode ser conhecida são as verdades matemáticas, refutando o ceticismo Agostinho afirma:

Se há, pois, um mundo e mais seis mundos, é manifesto que somam sete mundos, seja qual for o modo como essa percepção me afeta, e posso afirmar saber isso de maneira bem-pensada. Demonstra-me a razão por que essas conexões ou aquelas disjunções contraditórias que mencionei acima podem ser falsas, em função do sono, da alucinação ou da inconstância dos sentidos, e me darei por vencido quando acordar e delas me recordar. Creio, pois, já ter esclarecido de maneira suficiente aquelas coisas que parecem ser falsas pelo sono e pela demência, a saber, aquelas coisas que fazem parte do corpo sensível, uma vez que três vezes três será nove, e o quadrado de números inteligíveis é necessário que seja verdadeiro mesmo que todo o gênero humano ronque em sono profundo (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 11, 25).

Aqui não interessa se em vigília ou sono, demente ou não, inconstante ou não nos sentidos as verdades matemáticas são as mesmas para todos os efeitos e nada pode alterá-las ou demovê-las.

O último conjunto de exemplos de verdades que podem ser conhecidas são os casos de como as coisas aparecem a quem observa:

Não se deverá assentir mais do que aquilo de que estás persuadido que assim te aparece, e de modo algum serás enganado. Não consigo ver como o Acadêmico pode refutar aquele que afirma: Sei que vejo isso como branco, sei que o que ouço me agrada; sei que isso é frio para mim. Diga-me, ao contrário, se por si são amargas as folhas da oliveira silvestre, de que a cabra tanto gosta. Oh, homem desprezível, a própria cabra não é mais modesta que tu? Não sei como elas sabem ao animal, todavia para mim são amargas (Ibid., III, 11, 26).

A percepção nessa perspectiva é infalível e pessoal, cada um tem a sua experiência com os objetos do mundo assim como se lhes parecem. E nada pode ser dito contra aquele que afirma com certeza experimentar tal objeto como lhe parece, pois sua percepção é única e não se engana. Mesmo sonhando ou acordado, tendo alucinações ou não, os sentidos têm uma percepção excepcional que não pode ser contestada, mas, no entanto, eles não alcançam a ciência, somente a opinião. A conclusão do terceiro livro do *Contra academicos* é que mesmo estando sonhando existem muitas coisas que se podem conhecer, portanto o conhecimento é possível, contrariando assim os acadêmicos.

O campo de conhecimento que Agostinho descobre é bem vasto, de modo específico, para ele pode-se conhecer verdades lógicas, verdades matemáticas, a existência do próprio mundo fenomenal e como as coisas parecem ao observador. Nos dois primeiros tipos de conhecimentos esses podem qualificar-se segundo a definição de Zenão, especialmente por serem verdades necessárias. Desse modo, “dois mais dois são quatro” torna-se conhecimento porque parece ser a todos o que de fato é, ou seja, “dois mais dois são quatro.” Não é o caso de que as impressões de verdades matemáticas particulares tenham, por serem apenas impressões, qualquer qualidade suscetível de endossar o saber. Mas o fato é que “dois mais dois são quatro” tem uma qualidade excepcional de garantia própria à proporção que revela uma verdade necessária (cf. MATTHEWS, 2007, p. 38).

Os outros dois tipos de conhecimentos são muito diferentes. Ao contrário de “dois mais dois são quatro”, “Parece-me que existe um mundo lá fora” não configura uma verdade necessária. Assim como também o “Isso tem para mim um gosto amargo”. Tais impressões diferentes das verdades necessárias, garantem-se por si mesmas, não deixando espaço para o indivíduo duvidar de que sabe que as tem. O filósofo africano mostra em suas últimas obras pouco interesse no conhecimento de como as coisas parecem a quem observa, focando mais no conhecimento de verdades lógicas e matemáticas. Essas são tidas por verdades eternas que a mente humana pode comportar. Elas estão entre os inteligíveis que podem chegar à mente do homem via iluminação divina (cf. Ibid.).

O interesse de Agostinho pelo conhecimento do mundo fenomenal que todo indivíduo pode saber que possui torna-se, na sua última obra, um interesse na mente e no que ela é capaz de saber a seu respeito. Tal interesse está prefigurado no *Contra academicos* nesta passagem em que ele pela primeira vez fala do que a mente do homem ou alma pode saber de si mesmo:

... Platão era de opinião que havia dois mundos: um mundo inteligível, no qual habitava a própria verdade; e este mundo sensível, que nos é manifesto senti-lo através da visão e do tato. Assim, aquele mundo era verdadeiro, e este verossímil

e feito à imagem daquele. E, portanto, daquele mundo pode-se gerar a verdade na alma – que conhece a si mesma –, a verdade com limpidez e serenidade; deste, pode-se gerar a opinião, mas não a ciência, na alma dos estultos (AGOSTINHO, *Contra acad.*, III, 17, 37).

4. A incorporação da dúvida acadêmica no método agostiniano

Apesar de ter refutado os céticos acadêmicos, Agostinho, no entanto, incorpora ao seu método filosófico a dúvida própria dos acadêmicos. Pode parecer estranho que logo a dúvida que tanto angustiou o filósofo africano seja justamente ela o instrumento metodológico por meio do qual ele buscou a verdade. Em verdade ele não compreendia a dúvida como sendo negativa, mas, sendo um estudioso do platonismo, indicava a dúvida como método investigativo dialético para se alcançar a verdade, e isso segundo Júnior, parece ter sido o que de mais original se encontrou em seu método investigativo que foi por ele aperfeiçoado. No que tange aos acadêmicos, o que parece ter sido um grande problema era a fixação exagerada no método maiêutico-socrático, permanecendo ali e não conseguindo avançar ao caráter utilitário-teleológico que a dúvida pode suscitar e chegar ao conhecimento (cf. JÚNIOR, 2017, p. 119).

Assim ao refutar o ceticismo acadêmico, o filósofo africano se apropria da dúvida cética dando-lhe um novo sentido. É o que Júnior vê em sua tese de doutoramento:

Sua genialidade transportou a acepção grega da dúvida como fim estacionário, para uma concepção mais arrojada e utilitária da mesma, passando esta agora a ser instrumento dialético-investigativo na busca e apreensão do conhecimento, que não se prende em si mesmo, mas supera seus próprios extremos, suscitando o desvelamento do conhecimento – sensível/inteligível – que outrora se encontrava obnubilado pelas trevas abissais da ignorância humana (cf. Ibid.).

É com a dúvida que Agostinho trabalha em seus vários diálogos, e mesmo nos tratados, como por exemplo no *De civitate Dei*, a dúvida aparece na forma de escolha entre teses defensáveis.

A dúvida no campo religioso sempre foi um empecilho à fé, que por sua vez esta é refúgio para o que não se pode compreender. A fé concorda e a dúvida inquirere, aquela; romântica, devota e ingênua, esta; inteligente, filosófica e perspicaz. Tudo isso fez destes dois elementos antagônicos, o motivo das mais acaloradas disputas. A dúvida é própria da ciência, já a fé da religião; e assim o confronto entre ambas sempre foi problemático e teve diversas consequências drásticas para a humanidade, apesar dos esforços agostiniano sem reverter esse paradigma e dá um novo sentido à relação entre dúvida e fé. Isso porque Agostinho jamais encarou a dúvida pelo viés do medo e da

fraqueza, muito pelo contrário, ele a afrontou com avidez ao apropriar-se dela e a introduzir no método dialético dos gregos para inquirir as querelas relacionadas à fé cristã (cf. *Ibid.*, p. 120).

É notório que a dúvida está no meio do método dialético de perguntas e respostas que o filósofo africano aprendeu do Neoplatonismo sem, no entanto, romper a ordem do processo de investigação filosófica. Embora o pressuposto agostiniano alie fé e razão, a preocupação de Agostinho é aplicar seu método dialético investigativo de modo honesto e imparcial, de forma que com sua evolução natural a Verdade se desvele evidenciando assim o objeto de sua procura. Com isso, pode ser encontrado nos diálogos filosóficos agostinianos momentos em que ele se utiliza do método maiêutico-socrático de pergunta e resposta a fim de se engendrar o conhecimento, e usa-o como instrumento de esquadramento da verdade (cf. *Ibid.*).

No *Contra academicos* inquirindo Licêncio sobre a posição dos céticos da Nova Academia sobre a doutrina do *Pithanon*, ou seja, o provável; o filósofo africano inicia seu discurso perguntando dialeticamente:

Te agradam os novos acadêmicos, perguntei então? Muito, disse ele. Portanto, em tua opinião eles dizem o que é verdadeiro. Mas quando ele estava para assentir a essa ideia, vendo que Alípio já começava a sorrir, ficou um tanto mais precavido e excitante. Depois, disse: Repita a questãozinha. Não te parece que os acadêmicos dizem a verdade? E novamente, calando-se por mais tempo, disse então: Se é verdadeiro, não sei, mas seguramente é provável. E não vejo nada que eu deva buscar mais que isso. Não sabes que o termo *provável* recebe seu nome também do próprio *verossímil*? Assim parece, disse ele. Portanto, repeti, o verossímil é a tese dos acadêmicos? Assim é, disse. Pergunto então, disse eu, presta mais atenção. Se alguém afirma que o rosto de teu irmão é semelhante ao de teu pai, mas não conhece teu pai, ele mesmo, não te parece ser ele insano ou retardado? E aqui ele se calou por longo tempo. Depois disse: Isso não me parece ser uma coisa absurda (AGOSTINHO, *Contra acad.*, II, 7, 16).

O que é interessante aqui é o modo como o filósofo africano esquematiza seu método investigador engendrando um encadeamento de perguntas e respostas que se concatenam gerando a partir desse movimento o argumento da ideia investigada, que serve de base para a geração e construção do conhecimento (cf. JÚNIOR, 2017, p. 121). Aí vê-se a dialética aos moldes socrático adicionada a dúvida cética, Agostinho assim consegue aperfeiçoar a maiêutica socrática desenvolvendo um método novo que alia elementos quase antagônicos para chegar à verdade.

É importante observar a função da dúvida cético-acadêmica exercida no método indagador de procura do conhecimento em Agostinho. Tal função tem sua origem no afrontamento do filósofo diante do problema colocado e que exige que se investigue. Desse jeito, a dúvida a qual o filósofo africano se apropria pode ser entendida como: “...

'um olhar do filósofo em direção ao desconhecido-transcendente' que, diante da perplexidade do mistério por ele deparado, se debruça aguçadamente na busca do entendimento do problema à sua frente" (Ibid., p. 122). Entretanto, no uso da dúvida Agostinho concede a mesma uma função central no processo de especulação filosófica do seu método, já que é justamente sobre ela que se efetivará o processo dialético da razão, com o objetivo de alcançar os conceitos necessários para formulação do argumento que determinará a solução do problema perquirido (cf. Ibid., p. 123).

Para uma análise mais detalhada é essencial observar como a dúvida cética funciona no método dialético agostiniano, nas *Confessiones* o filósofo africano utiliza-a para chegar ao conhecimento desejado:

Mas, que amo eu quando te amo? Não uma beleza corporal ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz, tão cara a meus olhos, nem as doces melodias de variadas cantilenas, nem o suave odor das flores, dos unguentos, dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnis. Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo a luz, a voz, o perfume, o alimento e o abraço, quando amo o meu Deus: a luz, a voz, o odor, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim, onde para a minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um contato que a sociedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus (AGOSTINHO, *Conf.* X, 6, 8, p. 275).

Vê-se aí uma dúvida logo colocada no início dessa passagem, tal questionamento introduz o método cético-dialético, apesar dessa obra não ser propriamente um diálogo com interlocutores, mas consigo mesmo e com Deus; assim Agostinho especula sobre a essência de Deus se apoiando na razão. Ele ultrapassa a partir dessa querela o nível sensível do ser e atinge o inteligível que não conseguia conceber. A conclusão é que esse Deus é inteligível e não sensível, solução essa que só foi possível a partir da dúvida latente em seu ser que o impeliu a investigar e assim chegar a uma solução. Nesse sentido, a dúvida cético-acadêmica não é tida por um meio onde se deva fixar-se, mas por um momento do processo de investigação filosófica que deve ser superado. Ela é fundamental na busca por respostas a problemas existenciais, ela é um momento de trevas que é iluminado em meio a ignorância do investigador. Assim o grande *insight* de Agostinho é ter utilizado um método acadêmico para combater os próprios acadêmicos sem deixar de considerar o seu valor.

Conclusão: O erro dos acadêmicos

O filósofo africano rejeita o ceticismo além de apontar um erro nessa forma de fazer filosofia. No presente trabalho já foi demonstrado como Agostinho refuta os acadêmicos da Nova Academia, agora surge a questão: Se os cétricos estão errados, pois foram, como se viu aqui, refutados, qual seria então o seu erro? No que os acadêmicos erram no seu modo de pensar? Qual a sua incoerência?

Agostinho em sua argumentação contra os acadêmicos observa que se alguém que viu uma pessoa e diz que essa é semelhante a outra só por ouvir dizer, se ela crê nisso não poderá ser considerada como sendo portadora de um erro? Ao que Alípio responde que não necessariamente, a não ser que proclame afirmando saber tal coisa com certeza. Uma vez que tal homem: "... afirma ser provável aquilo que se propaga pela fama que continua a se espalhar, não pode ser acusado de nenhuma temeridade." (AGOSTINHO, *Contra acad.*, II, 7.19). Dessa maneira, Agostinho, sendo pegue em um argumento duvidoso, coloca a questão nestes outros termos:

... Consideremos por um pouco de tempo essa questão, colocando-a como que diante de nossos olhos. Suponhamos que está aqui presente aquele não sei qual homem que descrevemos anteriormente. Surge de alguma parte de repente teu irmão, e diz: Quem é o pai deste filho? E lhe respondem: Trata-se de um certo Romaniano. E aquele então diz: Como se parece com seu pai! Com que exatidão me havia sido reportado isso apenas pelo ouvir dizer. Aqui, tu mesmo, ou algum outro diria: Então conheces aquele Romaniano, ó bom homem?! E ele: Não o conheço, muito embora me parece muito semelhante a este homem. Seria possível que alguém não risse de tal situação? (Ibid.)

Assim Alípio assente à questão dizendo que o riso nessa situação era certo. O que leva a concluir inevitavelmente que tal riso se estende também aos acadêmicos porque, da mesma forma que esse homem, eles perseguem o falso, que é a semelhança do verdadeiro, mas ignoram completamente a verdade (Cf. Ibid.). Caindo assim em contradição já que não se pode seguir algo sem ter ciência do que ele realmente é. Não conseguem segui-lo, pois não se sabe nem ao menos o que seguir. Agostinho expõe assim a contradição cética rejeita essa filosofia, mas ao mesmo tempo a acolhe como propedêutica a filosofia platônica uma vez que ele passou por seu momento de ceticismo no processo de sua conversão. Assim, tal como os acadêmicos, não consegue encontrar a verdade no nível sensível da realidade, mas apenas no que está além dele (cf. FITZGERALD, 2018, p. 226).

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018

FITZGERALD, A. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2018.

JÚNIOR, A. P. **A superação da superação: apropriação/superação da dúvida acadêmica na busca da verdade na filosofia da interioridade de Santo Agostinho**. Tese (Doutorado). Recife: Doutorado Integrado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, 2017.

MATTHEWS, G. B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

TRAPÈ, A. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

Data da submissão: 15 set. 2025.

Data do aceite: 30 nov. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



REFLEXÕES SOBRE O ENSINO RELIGIOSO EM FORTALEZA A PARTIR DA ABORDAGEM FILOSÓFICO-TEOLÓGICA FEMINISTA DE IVONE GEBARA

REFLECTIONS ON RELIGIOUS EDUCATION IN FORTALEZA FROM THE FEMINIST PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL APPROACH OF IVONE GEBARA

Renata de Queiroz Brito

Mestra em Filosofia pelo PPGFIL/UECE. Professora de Ensino Religioso da SME-Fortaleza.
renata.brito@aluno.uece.br

Este artigo objetiva identificar a incorporação da crítica feminista na religião para refletir sobre a disciplina de Ensino Religioso no Ensino Fundamental em Fortaleza a partir da abordagem filosófico-teológica de Ivone Gebara, visando combater a opressão feminina contemporânea. Diante do senso comum de que a educação moral e religiosa faz parte do espaço privado, as oposições sobre a disciplina se apresentam como se ferissem o princípio da laicidade. Nesse sentido, abordaremos a incorporação da teoria feminista na religião, pela Teologia feminista, para refletirmos sobre as opressões reproduzidas pela lógica patriarcal em torno do gênero e da sexualidade, especialmente às relacionadas ao controle dos corpos das mulheres, referente à sua autonomia frente aos seus direitos reprodutivos, ponto de debate moral entre a política atual e alguns setores religiosos. Para tanto, utilizaremos a metodologia bibliográfica a partir da autora supracitada, apontando as divergências e interseções entre Teologia, Ciência da religião e Filosofia da religião, bem como faremos uma pesquisa documental, a partir do DCRFor-2024 que rege o Ensino Religioso em Fortaleza no Ceará.

Palavras-Chave: Ensino Religioso. Teologia feminista. Direitos reprodutivos.

This article aims to identify the incorporation of feminist criticism into religion in order to reflect on the Religious Education subject in Elementary Education in Fortaleza, based on the philosophical-theological approach of Ivone Gebara, with the goal of combating contemporary female oppression. Given the common belief that moral and religious education is part of the private sphere, the opposition to this subject often appears as if it violates the principle of secularism. In this sense, we will address the incorporation of feminist theory into religion through Feminist Theology, to reflect on the oppressions reproduced by the patriarchal logic surrounding gender and sexuality, especially those related to the control of women's bodies, regarding their autonomy over reproductive rights—a point of moral debate between current politics and some religious sectors. To this end, we will use a bibliographical methodology based on the aforementioned author, highlighting the divergences and intersections between Theology, Religious Studies, and Philosophy of Religion, as well as conduct a documentary research based on the DCRFor-2024, which governs Religious Education in Fortaleza, Ceará.

Keywords: Religious Education. Feminist Theology. Reproductive Rights.

1. Introdução

Ao longo da história, as reivindicações das mulheres e suas reflexões promoveram mudanças significativas em diversas áreas da vida em sociedade. A luta das mulheres por acesso à educação, e depois, ao próprio mundo feminino na ciência, provocaram impactos substanciais nas investigações científicas. A pesquisadora Londa Schienbinger, documentou essas transformações ao questionar se as mulheres faziam ciência de uma maneira diferente. Em suas palavras, ela pergunta “[...] que mudanças úteis o feminismo trouxe à ciência” (SCHIENBINGER, 2001, p. 20).

No entanto, o alerta de Schienbinger, aponta que os feminismos construídos têm seus impasses. O feminismo liberal, por exemplo, tentou igualar os gêneros, ignorando as diferenças, pois conforme analisou “Embora o feminismo liberal tenha servido bem às mulheres, ele também levou a certos becos sem saída. Na tentativa de estender os direitos d "homem" às mulheres, os liberais tenderam a ignorar diferenças de gênero, ou a negá-las completamente” (SCHIENBINGER, 2001, p. 23).

Já o feminismo de diferença, apesar de sua importância, romantizou a feminilidade, exaltando, pela diferença, a maneira das mulheres produzirem conhecimento, com características próprias, como o cuidado, ou a empatia, que mais reproduziram estereótipos, ao entender que “Ao romantizar a feminilidade, o feminismo de diferença pouco faz para superar estereótipos convencionais de homens e mulheres (SCHIENBINGER, 2001, p. 26).

Assim, de acordo com Schienbinger, o uso de novos métodos científicos, não estão ligados especificamente ao sexo, ou a traços supostamente femininos, que podem, sim, servirem para refletir questões de gênero, porém, esses métodos derivam da experiência em pesquisa ao longo dos anos, e não do que chamaram na década de 1990, de “estilo feminino”, para a maneira das mulheres fazerem ciência. Essas reflexões deveriam servir a crítica de gênero numa perspectiva política, sem vincular a maneira de fazer ciência ao sexo biológico. Nesse aspecto, para Schienbinger,

É tempo de afastar-se de concepções de ciência feminista como empática, não-dominadora, ambientalista, ou "favorável às pessoas". É tempo de voltar-se, ao invés disso, para instrumentos de análise pelos quais a pesquisa científica possa ser desenvolvida, bem como criticada em linhas feministas. Eu não proponho esses instrumentos para criar alguma ciência "feminista" especial, esotérica, mas sim para incorporar uma consciência crítica de gênero na formação básica de jovens cientistas e no mundo rotineiro da ciência (SCHIENBINGER, 2001, p. 31).

A posição dos feminismos criticados por Schienbinger, apontam que: o modelo do feminismo liberal e o modelo feminista de diferença, foram considerados por ela, inadequados e insuficientes, um por ser assimilacionista e o outro por supor que as mulheres possuísem o germe da mudança na ciência pela maneira diferente que foram socializadas. No entanto, Schienbinger também compreendeu que “Algo do desejo de atribuir os sucessos do feminismo diretamente a mulheres deriva do fato de que, historicamente, as mulheres como um grupo foram excluídas sem nenhuma outra razão que não seu sexo” (SCHIENBINGER, 2001, p. 37).

2. A influência da crítica feminista na abordagem filosófico-teológica de Ivone Gebara

Conforme reflete Rosado Nunes, nas últimas décadas as religiões sofreram impactos do feminismo, a partir do par movimento social e teoria acadêmica, e as Igrejas e as crenças foram marcadas pela crítica feminista. Dessa maneira,

Pode-se dizer que nenhuma área das religiões instituídas deixou de passar pelo crivo crítico do olhar feminista. Da mesma forma que Londa Schienbinger se interroga pelas mudanças operadas na ciência por ação de cientistas feministas, no campo das religiões podemos perguntar-nos pelas significativas mudanças resultantes da prática e do pensamento das mulheres (ROSADO NUNES, 2006, p. 294).

No que se refere a emergência das questões feministas, ou de um olhar feminista na religião, podemos perceber significativas mudanças e serviço às mulheres. As críticas feministas descritas por Schienbinger (2001), chegam ao contexto latino americano da Teologia da Libertação. Segundo Rosado Nunes, a primeira crítica questionou o reducionismo econômico, quando as discussões dos teólogos da libertação definiram que a luta das mulheres deveriam esperar, pois era mais importante o que consideravam como necessidades básicas, hierarquizando as relações de sexo e raça à classe; e com o essencialismo biológico, atestaram uma excepcionalidade feminina, que como abordamos, reduz a questão ao sexo biológico.

Rosado Nunes, apresenta a reflexão de duas teólogas brasileiras, Nancy Pereira e Tânia Sampaio, que reforçaram que o discurso dos teólogos da libertação sobre o trabalho teológico das mulheres, por ser mais próximo da vida, se contraporiam ao discurso abstrato e racional dos homens que, “[...] pode significar um reforço da concepção de que o discurso da razão é masculino - o “discurso competente”- e o “discurso terno e afetivo” é feminino” (ROSADO NUNES, 2000, p. 36). Nesse sentido, o trabalho das teólogas

feministas denunciam a condição de opressão e exclusão da mulher a partir da negação do particular, exigindo a quebra das estruturas patriarcais e seu olhar exclusivista.

A incorporação da teoria feminista na religião ficou conhecida por Teologia feminista¹, e dentre suas expressões, no Brasil, apresentamos Ivone Gebara (1944-), freira católica, doutora em Filosofia e Ciências Religiosas, para abordarmos o aspecto filosófico-teológico da influência feminista no contexto da Teologia da Libertação, destacando a sua importância nesta construção, pelas questões de gênero terem sido incluídas e discutidas nessa teologia emergente, que reverbera nos cristianismos da atualidade.

Segundo Rosado Nunes junto a Dom Hélder Câmara, Ivone Gebara participou da organização das Comunidades Eclesiais de Base e da elaboração da Teologia da Libertação, conhecida como “opção pelos pobres”, imbricando reflexões feministas. Nesse aspecto, Rosado Nunes afirma que

Ela é uma das expoentes da Teologia Feminista (TF) brasileira. Sua vida junto às mulheres de Camaragibe e a aproximação do movimento feminista levaram-na a diferenciar sua reflexão, pela incorporação do olhar de gênero. A solidariedade para com os pobres, e sobretudo para com as mulheres cujas lutas diárias pela sobrevivência ela observa diretamente no bairro onde mora, uniu-se à fineza de uma produção intelectual consistente e deu forma ao seu pensamento teológico feminista. (ROSADO NUNES, 2006, p. 295).

A discussão de temas polêmicos próprios da reflexão feminista, como o direito ao aborto, levou Ivone Gebara a receber o silêncio obsequioso, uma punição por “dois anos de silêncio forçado a que o Vaticano a condenou, por considerar inadequado seu pensamento sobre uma questão polêmica na Igreja Católica: a validade do recurso ao aborto” (ROSADO NUNES, 2006, p. 295).

Na entrevista concedida a Rosado Nunes, Ivone Gebara afirma, de certo modo, seu catolicismo, mas explica que sua forma de abordagem, a Teologia feminista, foi construída seguindo uma articulação entre movimentos feministas sociais e na sua especificidade de não vinculação com a institucionalização da Igreja, pelo fato da Igreja não aceitar as reivindicações feministas, reproduzindo opressões. Assim, Ivone Gebara explica que,

Por isso, ultimamente tenho insistido muito no fato de que uma abordagem feminista a partir das relações de gênero deve explicitar a questão da dominação a partir da sexualidade. Essa dominação se expressa através de uma divisão injusta do trabalho social e doméstico, através de uma legislação que acaba mantendo não apenas os privilégios de classe e de etnia, mas os privilégios de

¹ Rosado Nunes (2000), além de Ivone Gebara no Brasil, referencia como raízes do que hoje designamos por Teologia feminista, uma crítica e uma visão interpretativa a textos bíblicos utilizados para a exclusão das mulheres, escrito por um grupo de mulheres lideradas por Elizabeth Cady Stanton, em 1898, *The Woman's Bible*; e a figura da freira mexicana Sor Juana de la Cruz, do século XVII, como a primeira teóloga feminista da América latina. No entanto, salienta que a literatura da teologia feminista norte americana e europeia nos chega com atraso e dificuldade de acesso e traduções.

gênero. Manifesta-se, igualmente, nas questões de descriminalização e legalização do aborto, como se os homens, ou a sociedade que representam, tivessem a última palavra sobre nossas decisões e escolhas. As teologias ou, mais especificamente, as igrejas seguem a mesma lógica de dominação. Afirmando-se a partir dos princípios que respeitam a vida, não percebem a contradição histórica de seus argumentos e a reprodução da dominação patriarcal em relação às mulheres (ROSADO NUNES, 2006, p. 301).

Se compararmos a luta das mulheres por acesso à educação e à ciência com a luta das mulheres na religião, podemos dizer que na religião com a reivindicação ao uso da sala de palestras e púlpitos, lugar do universo masculino cristão, irrompe o único lugar que lhes era reservado até então: o ambiente doméstico.

No artigo *Meddelín e a teologia feminista* (2019), Gebara, estabelece a relação entre a Conferência de Medellín e a teologia feminista. Apesar dessa Conferência não ter acontecido no contexto da Teologia feminista na América-latina, Medellín, foi considerada por alguns teólogos e historiadores, como um acontecimento libertário fundacional da Igreja latino-americana. Essa conferência diz respeito a uma assembleia de autoridades da Igreja Católica aberta à problemática dos pobres. Assim, Gebara, reflete a condição das mulheres no contexto desse evento em 1968, a partir da crítica feminista, apontando a estrutura hierárquica que dita a vida cristã. Como contrapõe o excerto:

Entretanto, não se trata apenas de ver no texto as mulheres citadas ou mesmo ver uma alusão a questão da violência social e sexual contra as mulheres, mas de perceber que existe uma estrutura androcêntrica própria do Cristianismo, retomada pelos documentos eclesiais dos quais, Medellín não foge. Esta estrutura condiciona a vida cristã dentro de modelos pensados e propostos pelos homens e que conseqüentemente marca uma insistente hierarquia de gênero que mina todos os conceitos teológicos (GEBARA, 2019, p. 78).

Nesse texto, Gebara denuncia o falso consolo do mundo patriarcal, por exemplo, ao terem registrado a participação de mulheres na conferência de Medellín: as bem formadas e também as leigas. Porém, como aponta Gebara, de fato: “Embora algumas estivessem presentes em algumas sessões, na realidade a maioria das mulheres fisicamente presentes estava no único lugar que lhes é oficialmente reconhecido: o lugar da casa, do mundo doméstico da limpeza e da cozinha” (GEBARA, 2019, p. 78).

Outro consolo abordado por Gebara é a tentativa de acalmar as reivindicações das mulheres pela representação da virgem Maria como modelo de mulher e mãe, e sua superioridade aos apóstolos. No entanto, o modelo mariano ainda impõe o lugar da mulher: como submissa ao filho e ao pai, pois segundo reflete Gebara: “Esta é uma forma de consolo oferecido aos fiéis especialmente às mulheres até nos dias de hoje e que encobrem as injustiças de gênero presentes na sociedade e nas instituições religiosas que inclusive reforçam estereótipos sociais” (GEBARA, 2019, p. 76).

O lugar reivindicado pelas mulheres, não se refere, conforme Gebara, à presença das mulheres nas discussões e assembléias, mas primordialmente, na exclusão de suas palavras nos discursos oficiais da Igreja, porque

Há uma fixação teórica e dogmática que exclui as mulheres. Nessa linha, mais uma vez, creio que a questão não é apenas a da presença de mulheres como sujeitos silenciados nas discussões e ausentes nas Assembléias gerais de votação dos documentos. Trata-se da ausência de sujeitos que representariam um dissenso em relação à ordem clerical estabelecida e ao discurso oficial sobre as mulheres; trata-se da ausência deliberada de sujeitos históricos que não têm garantida a igualdade na expressão de sua palavra e na construção de um consenso mínimo eclesial. Isto tem sido repetido continuamente nas diferentes estruturas de governo e reflexão da Igreja Católica incluindo-se as faculdades de Teologia e os Seminários (GEBARA, 2019, p. 77).

Assim, Gebara afirma que para o mundo atual, Medellín não pode ser continuada a ser chamada de fundacional na Teologia da libertação na América latina, porque no seu contexto de libertar os pobres das opressões, apesar de sua importância, ainda não estavam formuladas as reflexões feministas concretas, nem estava em pauta a diversidade e a multiplicidade de posições dos feminismos.

Gebara também nos revela que nos dias atuais, a pauta sobre a problemática da diversidade sexual e as reivindicações sobre os direitos sexuais e reprodutivos, na maioria dos países da América latina, ainda não são enfrentados. Assim, a teóloga feminista, convoca a necessidade de diferenciarmos a igualdade simbólica que permeia nossas vidas da desigualdade real que nos assola. Nesse aspecto, Gebara propõe:

Sabemos bem o quanto somos diferentes em todos os aspectos que constituem a nossa vida. Não seria então mais razoável afirmar nossas diferenças e a necessidade de diálogo entre elas do que afirmar uma idealizada igualdade fundada no hipotético amor de Deus pela humanidade e mantida formalmente pelos hierarcas? (GEBARA, 2019, p. 79).

Conforme aponta Gebara, o texto de Medellín é retomado pelas teólogas feministas na década de 1970, com a categoria das mulheres pobres. Assim, as afirmações saíram da sua forma genérica e patriarcal, para a forma real: a da violência contra os corpos femininos. Corpos controlados pelo mundo patriarcal eclesiástico, de modo que

[...] na Igreja patriarcal os corpos das mulheres mantêm a imaginária sublimidade do corpo de Maria, a poesia da maternidade voluntária e ao mesmo tempo o corpo da transgressão de Eva e da tentação de obedecer mais a si do que a ordens incompreensíveis. Tanto a maternidade quanto a transgressão são controladas pelo mundo patriarcal eclesiástico. Os homens da Igreja não cessaram de bendizer e maldizer esses corpos e ao fazerem isso se tornaram de certa forma donos da ordem designada para eles (GEBARA, 2019, p. 83).

Por conseguinte, as reivindicações das mulheres são lidas pela Igreja como problemas de cultura, afirmando que as teses da teologia feminista não são teológicas, mas sim culturais, por objetivar incluir as diferenças, a multiplicidade dos corpos no conteúdo e

na forma da teologia. Assim, a crítica feminista desvenda a estrutura hierárquica de controle patriarcal com seus símbolos, de modo que “Essa tem sido uma das contribuições das teologias feministas diante das diferentes formas de dominação religiosa cúmplices das dominações políticas e econômicas” (GEBARA, 2019, p. 84).

3. Ensino Religioso e o princípio da laicidade

Para Oliveira (2014), no Brasil, a discussão sobre a disciplina de Ensino Religioso, prevista na Lei de Diretrizes e Bases (LDB-1966), como oferta facultativa às escolas públicas de nível fundamental, está pautada entre os discursos liberal-laicista e o católico/cristão. O discurso liberal-laicista defende a separação entre Estado e Igreja, e afirma que ofertar a disciplina de Ensino Religioso nas escolas públicas fere o princípio constitucional da laicidade do Estado, pois “Reiteram a compreensão liberal clássica de que as religiões se baseiam em crenças e valores particulares, que não devem ser impostos e nem mesmo interferir no campo da racionalidade pública, nos debates políticos e nas decisões de governo” (OLIVEIRA, 2014, p. 43).

Já o discurso católico-cristão, expresso por católicos e evangélicos, defendem a disciplina, mas ainda a colocam em conflito ao reivindicarem uma educação cristã confessional, configurando proselitismo e intolerância religiosa. Nesse sentido, minam-se as conquistas de um Estado laico, e “Destaca-se, nesse cenário, a emergência ‘ruidosa’ e desafiadora da atuação dos grupos evangélicos (neo)pentecostais na mídia e na política” (OLIVEIRA, 2014, p. 44).

A atuação conservadora proposta por esses grupos evangélicos, denominados por Cunha de “fundamentalistas à brasileira” nos espaços públicos, traz pautas de um determinado segmento religioso vinculado a práticas fundamentalistas impondo-as ao conjunto da sociedade. Para a distinção conceitual entre conservadorismo e fundamentalismo religioso, Cunha assinala que o conservadorismo religioso se constitui como o apego às tradições, seja do cristianismo ou de outra religião, e o fundamentalismo se constitui sobre o fanatismo contra os questionamentos daquilo que é tradicional ou contra a aceitação daquilo que é moderno.

Segundo essa distinção, o conservador se torna fundamentalista a partir do fanatismo, pois: “[...] fanáticos religiosos são acríticos, violentos nas palavras e nas ações. Eles acreditam cegamente nos preceitos de uma religião de modo exagerado chegando ao ponto de serem intolerantes” (CUNHA, 2020, p. 1141).

Dentre as diversas expressões do fundamentalismo religioso ao longo da história, o fundamentalismo à brasileira, é descrito por Cunha com a heterogeneidade característica da composição do povo brasileiro. A partir da década de 1970, alguns protestantes se revestiram do fundamentalismo, como os pentecostais, assumindo sua posição na participação política em nome da moral e dos princípios bíblicos, para justificar violências contra a diversidade e pluralidade brasileiras. Nesse ponto, Cunha aborda que na agenda política dos fundamentalistas brasileiros

Há empatia com ações que reforçam discriminação e intolerância. Apoio ao Estado de Israel e o sionismo cristão, rejeição da comunidade LGBTQ+, antifeminismo, combate às religiões afro, conversão dos índios, alienação ambiental, exclusão racial e educação pautada na Bíblia são alguns dos posicionamentos de um governo que pensa e age absorvido por uma mentalidade fundamentalista (CUNHA, 2020, p. 1155).

Podemos destacar o retrocesso em questões especificamente do universo feminista, como as discussões sobre a criminalização do aborto, como está atualmente no Projeto de Lei 1904/2024, que está em discussão na Câmara dos Deputados, com requerimento para ampliar o debate, devido a desinformações e ao movimento do aborto irrestrito, haja visto não ter especificações de limite para tal no Código penal. O impasse também diz respeito a categoria médica, por pena de configurar homicídio aos abortos após a 22ª semana de gestação.

Para essa discussão, a pesquisa de mestrado de Nunes Santos aponta o debate para uma mudança constitucional em relação ao aborto, que tem origem nas reflexões feministas ao longo das décadas, e o esforço de organizações e de atrizes e atores individuais em debates e apresentações de histórias concretas em audiências para o reconhecimento da inconstitucionalidade da criminalização do aborto ou de restrições do acesso ao aborto legal.

Uma categorização da pesquisa de Nunes Santos, em especial, nos interessa, a intitulada: laicidade e religiosidade. Neste ponto da dissertação, é discutida a defesa da vida desde a concepção, que por ser entendida como um princípio religioso, não deve guiar as ações do Estado. Como relata Nunes Santos, na Audiência de descumprimento ao preceito fundamental (ADPF) 442:

Atores e atrizes favoráveis à procedência da ADPF afirmam que a criminalização do aborto, porquanto baseadas em fundamentos religiosos de sacralidade da vida e da maternidade, violaria o preceito da laicidade. Tal preceito é compreendido como a vedação de que o Estado utilize seu poder para impor ditames religiosos para as pessoas, devendo orientar-se por princípios universais de justiça e razões públicas (NUNES SANTOS, 2023, p. 117).

Um ponto que nos chamou a atenção, é que segundo Nunes Santos, nessa audiência, ficou evidente que a compreensão do cristianismo sobre o aborto não é uniforme, a exemplo da participação de uma pastora luterana, que seguindo referenciais bíblico-teológicos, defendeu a igualdade entre homens e mulheres e a descriminalização do aborto. Outro ponto importante abordado é que o aborto legal não é imposto as mulheres, que devido sua convicção religiosa, não desejem abortar.

Outros atores contrários, como a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE), afirmam a violação da laicidade, pois o Estado estaria violando um princípio comum a todas as religiões, a saber: a defesa da vida desde a sua concepção. No entanto, a dissertação de Nunes Santos, analisa a tentativa de ocultar a diversidade de compreensões sobre a questão do aborto legal por dentro do cristianismo, e a violação da laicidade ao impor um princípio religioso à esfera pública. Diante das posições acerca do aborto:

Enquanto atores contrários se reivindicam como representantes de uma maioria religiosa contrário ao aborto, o lado favorável destaca que escolhas morais possíveis das mulheres não deveriam sofrer interferência do Estado, o qual deve se manter neutro em relação às diferentes crenças religiosas; que professar uma fé não impede que a mulher tome a decisão de interromper a gestação por entendê-la necessária naquele momento; e que o pensamento cristão contemplaria tanto posições favoráveis, quanto posições contrárias ao aborto (NUNES SANTOS, 2023, p. 118).

Da mesma maneira podemos analisar o Ensino Religioso, pois se considerarmos, como argumenta o estudo de Fischman e Cunha, a oferta da disciplina como incompatível com a laicidade do Estado, por usar recursos públicos para favorecer interesses de grupos e instituições particulares, além de rebaixar o caráter científico do conhecimento que é ensinado na escola, estaríamos desvirtuando o significado de laicidade, visto que este não se configura negar as crenças e religiões, mas está pautado no respeito à diversidade religiosa que se apresenta na escola e na cultura brasileira, portanto, sem caráter proselitista. Nesse sentido, Fischman e Cunha, destacam que a oferta da disciplina de Ensino Religioso não seria incompatível com o princípio da laicidade, pois

[...] o conceito de laicidade implicaria na independência e na imparcialidade do Estado diante das diversas crenças e religiões e não no combate, deslegitimação ou mesmo indiferença em relação às mesmas. O que seria vedado ao Estado, assim, seria tomar qualquer atitude no sentido de favorecer e/ou prejudicar qualquer crença ou grupo religioso em detrimento ou benefício de outro. [...]Mais que isso, esses discursos ressaltam a fundamentação social da escola e do próprio Estado para defender que, uma vez que a maioria da população brasileira é religiosa – predominantemente católica ou evangélica – e a função da escola é educar a população, o Estado teria o dever de oferecer, ao menos como opção, alguma forma de ensino religioso nas escolas públicas (FISCHMAN; CUNHA, 2006, p. 57).

Nesse sentido, nem a descriminalização do aborto, nem o Ensino Religioso nas escolas públicas ferem o princípio da laicidade: o primeiro por garantir os dissensos religiosos, visto que mulheres cristãs também abortam por escolha moral, sem impor o aborto aos que, por motivação religiosa, não o concebem; e o segundo, por colaborar com uma educação pautada no respeito à liberdade de crença e de pensamento, incluindo o direito a não religião, ou o ateísmo.

4. Legislação que rege o Ensino Religioso em Fortaleza - Ceará

Acompanhando as atualizações e exigências da Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2018), e tendo como referência o Documento Curricular Referencial do Ceará (DCRC, 2019), o Documento Curricular Referencial de Fortaleza: incluir, educar e transformar (DCRFor) de 2024, estrutura e orienta a organização do trabalho pedagógico, apresentando as diretrizes para o planejamento curricular das escolas municipais de Fortaleza.

O documento (DCRFor - 2024), apresenta uma proposta pedagógica em 9 volumes, pelos quais orienta as concepções teórico-metodológicas das diversas áreas do conhecimento, e o volume 6, engloba as Ciências Humanas: História, Geografia, e o Ensino Religioso. No terceiro capítulo do documento, o Ensino Religioso é apresentado como imprescindível aos estudantes, pela religião ser uma área de conhecimento importante para conhecerem e entenderem a história humana, visto que a religiosidade faz parte da vida cotidiana da maioria da população brasileira.

Dessa maneira, estudar as religiões torna-se crucial para compreenderem a cultura antiga e a moderna, e diante da sua pluralidade, perceberem o fenômeno religioso e sua interdependência em outros campos da vida, como a ética, a estética e a política. Nesse sentido, o documento (DCRFor - 2024), salienta seu objetivo central: proporcionar ao estudante a capacidade de refletir sobre a importância das religiões e seu estudo para a construção de uma vida digna, a partir de uma sociedade plural e inclusiva. Nesse sentido, o DCRFor - 2024 atesta que

Sendo assim, o componente curricular de Ensino Religioso, à luz das Ciências da Religião, assume papel decisivo neste documento que pressupõe uma formação humana integral, pois, dentro de uma realidade complexa e dinâmica, como é o mundo moderno, o estudo e o entendimento acerca dos influxos éticos, estéticos e políticos provocados pelas diversas crenças que nos cercam é fundamental (FORTALEZA, 2024, p. 218).

Ainda segundo o documento (DCRFor - 2024), o Ensino Religioso tem ênfase na pluralidade e na liberdade do indivíduo, e seguindo a legislação da educação, a lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB/ 2006) e a Constituição Federal (1988), o Ensino Religioso também é apresentado como um importante componente curricular. Assim, sua importância é justificada, primeiro: pelo aprendizado ético e pela socialização, a partir da alteridade; segundo, que devido ao modelo não-confessional, ou seja, que a abordagem não se constitui como catequese e doutrinação religiosa, tornando-se compatível com o Estado Laico; e terceiro, que abordando diferentes crenças e filosofias de vida e até mesmo a não-crença, esse componente curricular corrobora para uma cultura de paz no ambiente escolar e na sociedade.

5. Teologia, Ciência da Religião ou Filosofia da Religião?

Em editais específicos de concursos para professores de área para o Ensino Religioso em Fortaleza, já foram consideradas as formações em História, Filosofia e Teologia. Porém, diante das exigências acerca da formação de professores habilitados para a disciplina de Ensino Religioso, o curso de licenciatura em Ciências da Religião apresenta-se como formação inicial para a atuação desse componente curricular.

Entre Ciência da religião e Filosofia da Religião, apesar da controversa relação, apontamos que o diálogo entre essas disciplinas é marcado pela orientação epistemológica, que institui a identidade de cada disciplina, pois, segundo Oliveira, “[...] quando o que está em jogo é uma abordagem compreensiva ou hermenêutica há abertura para esta interlocução, mas ela se torna árdua quando se defende perspectivas radicalmente empírico-positivistas” (OLIVEIRA, 2016, p. 1567-1568).

Nesse sentido, a identidade da Ciência da religião está diretamente marcada, para Oliveira (2016), por seus autores estarem desvinculados das considerações filosóficas, seguido da importância da Filosofia da religião e suas reflexões, que fazem dela a antecâmara dos estudos para os cientistas da religião:

Deste modo, se a filosofia não foi diretamente promotora dos avanços historiográficos e empíricos, a partir dos quais a Ciência da Religião se tornou disciplina autônoma, tratou-se decerto da antecâmara de disciplinas que se desenvolveram ulteriormente: como, por exemplo, a História Comparada das Religiões e a Fenomenologia da Religião, subdisciplinas que foram fundamentais para a configuração clássica dos estudos científico-religiosos (OLIVEIRA, 2016, p. 1569).

Porém, alertamos com Dierken (2009), que as distinções entre as três grandes áreas de estudo das religiões, não se delimitam com grande exatidão, e que podemos considerar a Filosofia da Religião com uma dialética entre Teologia e Ciência da Religião. Conforme descreve as divergências e os pontos de interseção, Dierken (2009, p. 115-116), afirma que

[...] A ciência da religião baseada na observação (beobachtende Religionswissenschaft), por exemplo, não é uma forma de crítica da religião, embora também possa, parcialmente, derivar-se desta última. [...] Se a teologia quiser sobreviver nessa área, ela não pode, hoje em dia, condescender com um doutrinário afastado da reflexão. Já por essa razão ela cultiva, à sua maneira, métodos típicos da ciência da religião.

Já ao expor que a Filosofia da Religião reivindica seu direito na análise de sistemas conceituais, como matéria própria da filosofia, atesta Dierken que, [...] com a rubrica “categorialidade” desenha-se o círculo que engloba a filosofia da religião, pois a reflexão acerca de categorias faz parte das competências decisivas da filosofia (DIERKEN, 2009, p. 120). Dentre outros focos, como o analítico da filosofia da linguagem e das representações das religiões e sua validade, Dierken (2009, p. 121 e 122), expõe sua tese:

É manifesto que tampouco a reflexão filosófico-religiosa sobre categorias e questões pertinentes à validade da religião está de posse de um acesso privilegiado a seu tema. Embora possam ser decompostas em elementos diferenciais mais sutis, mostram-se na reflexão filosófico-religiosa, com certos deslocamentos, tensões e sobreposições similares às notadas entre teologia e ciência da religião.

A abordagem teológico-filosófica de Ivone Gebara, devido sua formação filosófica e teológica, resgata, nesse sentido, esse ponto de interseção entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião, apontando na imbricação dessa análise, a importância do aspecto crítico das reflexões feministas para o contexto religioso cristão.

6. Discussões

Com a necessidade de um mundo mais justo e igualitário no que se refere a condição de opressão e exclusão da mulher, o campo das religiões foi afetado e passou por significativas mudanças resultantes da prática das mulheres e do pensamento crítico feminista. Frente às posições do pensamento feminista liberal e do feminismo da diferença, apontamos que tanto estender o direito dos homens às mulheres, quanto enfatizar a diferença do sexo feminino como mais sensível e importante, ou seja, como uma excepcionalidade feminina, reduz a questão da mulher ao sexo biológico.

A crítica feminista deve, porém, como afirmamos a partir de Londa Schienbinger (2001), não somente reivindicar o direito das mulheres, ou a maneira como questionam a

vida, mas questionar as estruturas patriarcais que sustentam o controle e a violência de gênero. Segundo nosso exemplo da incorporação da crítica feminista na religião cristã, denominada de Teologia feminista, uma das suas maiores proponentes, Yvone Gebara, questiona toda a estrutura de dominação dos corpos das mulheres e seus direitos reprodutivos.

Apresentamos o posicionamento filosófico-teológico de Yvone Gebara para estabelecer esse imbricamento entre filosofia e teologia, indicando que os diversos posicionamentos religiosos podem favorecer o diálogo razoável da sociedade, pelo exemplo de uma teóloga feminista abordar direitos reprodutivos, comumente compreendidos por alguns religiosos fundamentalistas, como pautas feministas contra a concepção da vida. Assim, da mesma forma, analisamos que o Ensino Religioso de caráter não proselitista e não confessional é adequado ao Estado laico, por desenvolver a formação humana pautada na pluralidade e liberdade do indivíduo.

Diante da crítica feminista e sua incorporação à teologia da qual abordamos, a promoção do diálogo a partir da alteridade, liberdade e do aprendizado ético em sociedade, a Teologia feminista e o Ensino Religioso têm uma importância social em relação às questões de gênero, pois ambos combatem a intolerância ao diferente, a violência de gênero e o controle dos corpos reiterados pelos fundamentalistas religiosos brasileiros.

A partir da divergência entre Teologia, Ciências da Religião e Filosofia da Religião e seus pontos de interseção, propomos a importância do aspecto filosófico da análise, pela introdução da teoria feminista e seus desdobramentos na religião.

Portanto, no que se refere aos direitos reprodutivos, e ao Ensino Religioso, a violação da laicidade não se sustenta. Ambos promovem a liberdade de escolha, de consciência e crença de cada indivíduo, seguindo ou não preceitos religiosos, além de promoverem a abertura ao diálogo.

Referências Bibliográficas

CUNHA, C. A. M. *Fundamentalismo à brasileira: perfil e enfoque do Protestantismo de Missão no Brasil*. In: **Horizonte**, v. 18, n. 57, pp. 1137-1161, set./dez., 2020 (Dossiê: Fundamentalismos e Democracia). Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/23696/17877>. Acesso em: 14 set. 2024.

DIERKEN, J. *Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: definindo suas relações*. In: **Numen**, v. 12, n. 1 e 2, pp. 9-44, 2009.

FORTALEZA. **Documento Curricular Referencial de Fortaleza: incluir, educar e transformar (DCRFor) - Vol. 6: Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2024.

GEBARA, I. *Medellín e a teologia feminista*. In: **Revista Albertus Magnus**, v. 10, n. 1, pp. 73-88, Janeiro-Junho de 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7030296>. Acesso em: 14 set. 2024.

NUNES SANTOS, A. L. **Litígio estratégico feminista pelo direito ao aborto legal: enquadramentos discursivos em debate no Supremo Tribunal Federal**. Dissertação (Mestrado em Direito). Brasília: Programa de Pós-Graduação em Direito da UnB, 2023.

OLIVEIRA, D. S. de. *Filosofia da Religião e Ciência da Religião: breves incursões em diálogo com Schleiermacher*. **Horizonte**, v. 14, n. 44, pp.1565-1588, out./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n44p1565> Acesso em: 28 set. 2024.

OLIVEIRA, G. *Estado, Educação Pública e Laicidade: elementos para uma genealogia dos debates sobre o ensino religioso no Brasil*. In: **Revista Teias**, v. 15, n. 36, pp. 43-60, julho/2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/24383>. Acesso em: 14 set. 2024.

ROSADO NUNES, M. J. *Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara*. In: **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 14, n. 1, pp. 294-304, janeiro-abril/2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/i/2006.v14n1/> Acesso em: 14 set. 2024.

ROSADO NUNES, M. J. **Palavras de mulheres: juntando fios da teologia feminista**. Publicações CDD, 2000. Disponível em: <https://catolicas.org.br/books/palavras-de-mulheres-juntando-os-fios-da-teologia-feminista/> Acesso em: 14 set. 2024.

SCHIENBINGER, L. **O feminismo mudou a ciência?** Bauru: EDUSC, 2001. (Coleção Mulher).

Data da submissão: 01 out. 2025.

Data do aceite: 20 jan. 2026.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



FILOSOFIA E RELIGIÃO ENQUANTO MÉTODOS DE APRENDIZAGEM NA CIDADE VIRTUOSA FARABIANA

PHILOSOPHY AND RELIGION AS METHODS OF LEARNING IN THE PHARABIAN VIRTUOUS CITY

Virgínia Braga da Silva Santos

Doutoranda em Filosofia pelo PPGFIL/UFC. Professora de Filosofia da SEDUC-CE.

virginia.santos@prof.ce.gov.br

Al-Fārābī (872-950) elabora um sistema filosófico no qual a perfeição humana e a felicidade dependem do conhecimento das realidades superiores. Trata-se de um saber acessado quando o intelecto humano deixa o estado material e converte-se em ato, estágio no qual está apto para apreensão dos seres inteligíveis. Contudo, o pensador árabe compreende que os seres humanos são formados com distintas disposições, logo, de que maneira é possível tornar o conhecimento metafísico acessível a todos? Pensando nisso, o filósofo propõe que o ser humano é um ser político e, enquanto tal, a perfeição e a felicidade são obtidas na comunidade. Assim, pensa uma Cidade Virtuosa onde todos estão engajados para aquisição da verdadeira felicidade e são guiados por um governante virtuoso. Na obra *A Cidade Virtuosa* é destacado que o governante deve ser amante do ensino, consequentemente ele é estabelecido como o educador da comunidade, para esse fim dispõe de dois modos para tornar as realidades metafísicas compreensíveis: as fazendo perceptíveis por si mesmas ou as apresentando por uma imitação. A primeira via é a filosofia, a segunda é a religião, ambas, embora distintas, conduzem para o mesmo objetivo. A partir disso, o presente trabalho se propõe a investigar a filosofia e a religião como métodos de aprendizagem na filosofia política farabiana. Para tanto, serão utilizadas como obras principais *A cidade ideal*, o *Livro da política* e *O caminho da felicidade*. A partir disso ficará esclarecido o papel pedagógico da filosofia e da religião na Cidade Virtuosa.

Palavras-Chave: Filosofia. Religião. Método de Aprendizagem. Cidade Virtuosa. Al-Fārābī.

Al-Fārābī (872-950) elaborated a philosophical system in which human perfection and happiness depend on knowledge of higher realities. This knowledge is accessed when the human intellect leaves the material state and becomes an act, a stage in which it is able to apprehend intelligible beings. However, the Arab thinker understands that human beings are formed with different dispositions, so how is it possible to make metaphysical knowledge accessible to everyone? In this sense, the philosopher proposes that human beings are political beings and, as such, perfection and happiness are achieved in the community. Thus, he imagines a Virtuous City where everyone is committed to acquiring true happiness and is guided by a virtuous ruler. In *The Virtuous City*, it is emphasized that the ruler must be a lover of learning and, consequently, he is established as the educator of the community. To do this, he has two ways of making metaphysical realities comprehensible: by making them perceptible in themselves or by presenting them through imitation. The first way is philosophy, the second is religion, both of which, although different, lead to the same goal. From this, the present work proposes to investigate philosophy and religion as learning methods in Farabian political philosophy. For this purpose, the main works will be used *The ideal city*, *The book of politics* and *The path to happiness* will be used. From this, the pedagogical role of philosophy and religion in the Virtuous City will be clarified.

Keywords: Philosophy. Religion. Learning method. Virtuous City. Al-Fārābī.

1. Introdução

Abū Nasr Al-Fārābī (870-950) define a felicidade como o maior bem que pode ser obtido, transcendendo todos os bens sensíveis uma vez que estes são passageiros, enquanto a verdadeira felicidade é perene. A definição farabiana destaca a excelência desse bem, mas o que efetivamente ele é? Investigar a sua natureza é o primeiro passo para obtê-lo, pois, como o filósofo afirma: “[...] é necessário que, para alcançá-la, conheça a felicidade, a estabeleça como seu fim e seja objeto de seus olhares” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 102, tradução nossa). Na obra *O Caminho da Felicidade*, Al-Fārābī argumenta que “[...] somente obtemos a felicidade quando estamos em posse das coisas belas [...]” (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 68, tradução nossa). O pensador árabe define que o belo possui uma parte que depende apenas do conhecimento e outra que articula conhecimento e ação. Com isto, se entende que para alcançar a felicidade é preciso conhecer o belo e agir conforme ele. O que nos humanos desempenha a atividade teórica e prática é a razão, portanto, ela é apta para conhecer o belo e agir com base nele, logo, é por ela que “[...] o homem entende, pela qual tem reflexão, pela qual adquire as ciências e as artes e pela qual distingue entre o belo e o deplorável das ações” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 168, tradução nossa). Definida nesses termos, a conquista da felicidade depende do aperfeiçoamento da razão.

A justificativa para conquista da felicidade ser através da razão é exposta *na Epistola sobre o Intelecto* quando se diz que é pela faculdade intelectual que os humanos alcançam o conhecimento das realidades imateriais, chegando a identificar-se com elas, atingir esse saber é a [...] felicidade suprema e a vida última [...]” (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 88, tradução nossa). Desta forma, entende-se que o belo ao qual o pensador se refere na obra *O Caminho da Felicidade* (ao afirmar que só é possível obter a felicidade na posse do belo) são as realidades superiores imateriais que são a Causa Primeira, as Causas Segundas e o Intelecto Agente, realidades que “[...] não são corpos, nem estão em corpos[...]” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 54, tradução nossa).

Diante disso, fica estabelecido que o principal conhecimento humano é de caráter metafísico. Contudo, ao analisar a natureza do intelecto evidencia-se um problema quanto ao conhecimento humano sobre as realidades metafísicas. Al-Fārābī argumenta que em um primeiro momento o intelecto é potência, isto é: “[...] uma certa coisa cuja essência foi preparada para separar a essência de todos os seres, assim como as formas dos materiais, fazendo deles uma forma ou formas para si mesmo” (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 70, tradução nossa). Portanto, o intelecto em potência é a parte da alma que abstrai as essências e as

formas de tudo o que existe, a fim de que essas formas constituam uma forma por si, sem matéria. Quando abstrai as formas da matéria, os inteligíveis deixam de ser potência e se tornam em ato, fazendo que o intelecto em potência se torne intelecto em ato. Com isto, o filósofo identifica o ato de abstrair com o ato de entender, de modo que ter a inteligência de algo significa “[...] que as formas que estão nas matérias estão separadas de suas matérias e que uma outra existência diferente da sua primeira existência lhe advém” (AL-FĀRĀBĪ, 2001. p. 78, tradução nossa). Todavia, se o conhecimento humano das formas se realiza pela abstração da matéria, como é possível conhecer as realidades metafísicas uma vez que elas nunca estão em uma matéria de modo que possam ser abstraídas?

Ainda na *Epistola*, Al-Fārābī elucida a questão expondo que o intelecto ao ser atualizado reflete sobre as formas abstraídas que possui, assim, converte-se em intelecto adquirido. Ao pensar-se a si mesmo e ao conhecer os seus próprios conteúdos em ato, o intelecto cria a possibilidade de adquirir as formas separadas. A solução proposta pelo pensador destaca a forma como esse conhecimento se realiza em um indivíduo, mas no *Livro da Política* é destacado que “[...] os indivíduos humanos foram criados por natureza com diferentes faculdades e com distintas disposições” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 99, tradução nossa), fato que demonstra que isoladamente um ser humano tem condições de obter o conhecimento para felicidade, sendo preciso a vida em comunidade. No entanto, por si só, a vida social não é o motivo pelo qual a felicidade pode ser obtida, razão pela qual nem toda associação humana possibilita a conquista desse fim, apenas na Cidade Virtuosa essa meta é realizável. Logo, é preciso indagar: de que maneira é possível tornar a felicidade acessível a todos nessa comunidade? Para resolução desta questão, este artigo se propõe a investigar de que modo a felicidade conceituada por Al-Fārābī pode ser entendida por todos. A fim disso, é realizada uma pesquisa bibliográfica centrada, sobretudo, em dois aspectos do sistema farabiano: epistemologia e política.

2. O conhecimento humano

A tese aristotélica segundo a qual a sapiência é o conhecimento das causas¹ é refletida no sistema filosófico de Al-Fārābī, cujo cerne é o conhecimento dos seres

¹ Aristóteles inicia a *Metafísica* afirmando que “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2014, 980a 1). Embora afirme isso baseado no fato dos humanos amarem as sensações, propõe que a forma mais elevada é o conhecimento das causas e princípios. A justificativa está no fato de as sensações apenas apontarem para o fato e não explicarem o porquê. Assim, o Filósofo estabelece que a arte e a teoria se sobrepõem à experiência, visto esta se limitar ao fato dado enquanto a arte alcança a causa. Disto

primeiros. Conhecê-los é condição para obter a felicidade, finalidade última da vida humana. Ao argumentar sobre a vida feliz, o filósofo árabe afirma que ela só é possível mediante a posse do belo, pois ele é um fim em si mesmo². No decurso de suas obras o belo é identificado com as realidades primeiras, sendo assim, conhecer e identificar-se com elas é a felicidade última (cf. AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 88). Com isto, a epistemologia ganha destaque no sistema filosófico farabiano, precisamente o estudo da alma, pois é através dela e de suas faculdades que o conhecimento se desdobra.

A função da alma é mover os humanos à sua causa, mas de que maneira ela atua no corpo para que este objetivo se realize? A resposta à esta questão é obtida ao analisar as faculdades da alma, pois todas contribuem, direta ou indiretamente, para o processo de conhecimento. As faculdades são cinco: nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa e racional. Al-Fārābī as trata de modo hierarquizado, por considerar o ser humano um microcosmo, reflexo da ordem que há nas realidades superiores. Portanto, aquilo que deve comandar o corpo humano é a razão, do mesmo modo que a Causa Primeira, puro intelecto, dirige o universo. Com isto, o processo de hierarquização das faculdades é definido do seguinte modo:

Quando o homem nasce, a potência que primeiro aparece nele é aquela pela qual pode alimentar-se - a potência nutritiva-. Depois aparece a potência com a qual percebe os objetos do tato, tal como, o calor e o frio. Na sequência surge o sentido do paladar, do olfato, da audição e o sentido próprio das cores e dos visíveis, como os raios de luz. Com esses sentidos, desperta-se um apetite ou tendência a respeito do objeto percebido, o desejando ou o repudiando. Depois destas, desenvolvem-se outras potências para conservar os traços dos sentidos mesmo depois de cessada a observação dos sentidos (externos). Tal é a imaginação, da qual também é próprio compor alguns sensíveis com outros - assim como separá-los e dividi-los - com diferentes composições e divisões, algumas falsas, outras verdadeiras. A estes está também ligado um certo apetite ou tendência para o que foi imaginado. Após isso, desenvolve-se a potência racional com a qual o homem pode conhecer os inteligíveis e distinguir entre o

também se diz que o traço característico da sapiência é o ensino, afinal, apenas quem conhece as causas é capaz de ensinar. Consequentemente, o ensino é um aspecto do sábio, pois “*Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar: por isso consideramos que a arte seja sobretudo a ciência e não a experiência; de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são*” (ARISTÓTELES, 2014, 981b 7-9).

² Al-Fārābī baseia a sua argumentação sobre a felicidade na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Portanto, segue a justificativa de que a felicidade é o maior dos bens e fins para os quais os humanos se direcionam, pois ela é um fim em si mesmo e não meio para obter outro bem. A importância da *Ética a Nicômaco* está no fato de ter germinado no mundo árabe as discussões no âmbito ético e político, pois na ausência da *Política*² foi na *Ética* que os filósofos árabes encontraram as principais orientações sobre a vida individual e alguma antecipação acerca da vida social. Assim, a *Ética* do filósofo grego cumpre para Falsafa o papel de escrito ético e político, disso se entende que: “*Aunque parece que tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles, sin embargo que la Ética Nicomaquea la que modeló definitivamente el pensamiento ético en la filosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana*” (RAMÓN GUERRERO, 2014, p. 317, tradução nossa).

bom e o mau, e é a mesma que torna possíveis as artes e as ciências. A essa potência está, também, associado um apetite ou uma tendência para o que é conhecido (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 55-56).

O conhecimento desenvolve-se precisamente na faculdade sensível, na imaginativa e na racional. Seguindo Aristóteles, Al-Fārābī afirma que sem a experiência não é possível conhecer, de modo que o saber inicia com os sentidos. A faculdade imaginativa é intermediária entre os sentidos e a razão, o que acaba refletindo em suas funções: a primeira de suas atividades é a memorativa, uma vez que conserva as formas sensíveis na ausência do objeto sensível; a segunda diz respeito a capacidade de unir e dividir as impressões que possui, podendo gerar verdadeiras ou falsas composições³. Para além dessas duas atividades, o filósofo árabe atribui uma terceira habilidade à imaginativa: a imitação. Através da imitação a imaginação transforma em símbolos a realidade metafísica. Aqui o pensador árabe lança a possibilidade de acessar as realidades inteligíveis por uma via distinta da racional, deste modo, se o conhecimento dos inteligíveis não é exclusivo da razão por que ela ainda é posta como superior às demais faculdades? O fato é que o conhecimento obtido pela imaginativa é imperfeito, susceptível de erro e, portanto, dependente do julgamento do intelecto. Deste modo, entende-se que provém da imaginativa: “[...] um conhecimento imperfeito dos inteligíveis: ao não poder conhecê-los da mesma maneira que o intelecto, se representa uma imagem que representa o objeto inteligível mesmo, podendo conhecer deste modo os objetos mais perfeitos, tais como os seres imateriais ou a Causa Primeira” (RAMÓN GUERRERO, 1985, p. 472, tradução nossa). A partir disto, se reconhece o valor desta faculdade em poder conhecer os inteligíveis, mas evidencia-se a possibilidade de equívocos.

Tendo em vista que os sentidos, bem como a imaginação só podem alcançar uma compreensão passível de engano, Al-Fārābī afirma que é pela razão que se alcança a certeza do conhecimento metafísico. O pensador árabe afirma que inicialmente o intelecto humano “[...] é uma disposição na matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis e é em potência intelecto (e intelecto material), e também é inteligível em potência” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 138). Por sua natureza, é responsável por receber as formas materiais existentes nos objetos particulares. Ao denominar esse intelecto de potencial Al-Fārābī não pretende relegá-lo a uma passividade, pois a função que lhe é própria é a abstração das essências e formas de tudo o que existe, a fim de que essas formas

³ Aristóteles já admitia a possibilidade de falsas formulações ao dizer que “[...] a imaginação também pode ser falsa” (ARISTÓTELES, 1999, 428a 18). De modo semelhante, Al-Fārābī argumenta que “[...] algunas de estas composiciones y separaciones son verdaderas y otras son falsas” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 57).

constituam uma forma sem matéria. Pode-se, assim, dizer que nesse ato ocorre a identificação entre a faculdade que apreende e o objeto que é apreendido, logo: “[...] ser inteligente para o intelecto significa converter-se na forma que recebe; ser inteligível para forma significa ser recebida no intelecto. Intelecto e forma constituem, então, uma única coisa [...]” (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 25, tradução nossa). Quando o intelecto em potência se apropria das formas, se atualiza e transforma-se em intelecto em ato. Assim, quando as formas são abstraídas da matéria, os inteligíveis deixam de ser potência e se tornam ato, fazendo que o intelecto em potência se torne intelecto em ato.

Ao abstrair as formas da matéria o intelecto sai do estado material e se converte em ato. Assim, “Quando os inteligíveis que ele [intelecto material] separou da matéria entram nele, então esses inteligíveis tornam-se inteligíveis em ato” (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 72, tradução nossa). Contudo, não se deve concluir que este segundo estado do intelecto significa uma perfeição ontológica nos seres racionais, pois nesse momento o intelecto é ato em relação às formas que já tem apreendido, mas permanece em potência a respeito das formas que ainda não possui. Por outro lado, toda forma inteligível apreendida, uma vez em ato perde as características individuais que a particularizavam quando unida a uma matéria, ou seja, a partir desse momento converte-se em universal. Al-Fārābī identifica esse estágio do conhecimento como primeiro nível do conhecimento intelectual, o segundo nível é caracterizado pelo terceiro grau de intelecto: o intelecto adquirido.

Nesse último estágio de apreensão o intelecto está atualizado pelas formas inteligíveis, estando apto para abstração de formas mais elevadas que as materiais, ou seja, pode voltar-se sobre si mesmo, compreendendo-se, agora, como realidade separada da matéria, assim como pode entender os seres superiores. A compreensão das realidades superiores constitui-se, inicialmente, em uma dificuldade para o ser humano, pois, dada a natureza do seu intelecto material, está apto para abstração de formas da matéria, logo como seria possível conhecer os seres primeiros imateriais? Além de todos os universais que têm realidade ontológica imaterial? A solução deste problema é dada com o intelecto adquirido que alcançou o estatuto ontológico que o torna apto a refletir sobre seus próprios conteúdos e conceitos. Nessa reflexão, não há abstração, pois as formas possuídas já estão em ato, não sendo necessário separá-las da matéria. Por torna-se apto à intelecção de formas puras, também cria possibilidade de entender os seres supralunares que nunca estiveram unidos a uma matéria, isto, pois “[...] sendo inteligíveis em ato por si mesmos, têm um ser semelhante ao das formas inteligíveis que vieram da matéria depois de terem

sido abstraídas e pensadas. Por esta semelhança, essas formas puras podem ser conhecidas em um ato de intuição intelectual [...]” (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 26, tradução nossa). Acrescenta-se que devido o ato de intelecção implicar a identificação entre sujeito e objeto o ser humano, ao chegar ao nível do intelecto adquirido se assemelha às realidades superiores que entende. Assim, nesse nível alcança a perfeição ontológica e a felicidade: “[...] os inteligíveis que estão em potência tornam-se inteligíveis em ato; e da mesma forma, o intelecto que está em potência se realiza como intelecto em ato. Nada mais, exceto o homem, pode ser assim; esta é a felicidade última, que é a perfeição mais excelente que o homem pode alcançar” (AL-FĀRĀBĪ, 2008. p. 79-80, tradução nossa).

3. A cidade virtuosa e a conquista da felicidade

Al-Fārābī elabora um sistema filosófico no qual a conquista da felicidade depende da comunidade, de modo a convertê-la em uma preocupação política, isto, pois:

É impossível ao homem obter a perfeição para a qual seus dons naturais foram criados a não ser formando sociedades gerais e muito variadas onde se ajudem mutuamente e se ocupem uns em favor de outros, em nome do que necessitam para viver. Eles se associam, então, para que possam encontrar no trabalho de todos o que necessitam para que cada um subsista e obtenha a perfeição (AL-FĀRĀBĪ, 1995. p. 82, tradução nossa).

Toda comunidade pode permitir que um humano satisfaça as suas necessidades básicas, mas apenas a Cidade Virtuosa sob a liderança de um governante virtuoso possibilita a conquista da felicidade. Entende-se isto, pois, se a verdadeira felicidade é de caráter racional, apenas uma comunidade dedicada à razão poderá obtê-la. Sendo assim, a Cidade Virtuosa é aquela que se volta para razão e o seu governante é o mais o sábio, de modo que: “Se houvesse uma época em que o governante não fosse dotado de sabedoria, embora todas as outras condições fossem cumpridas nele, então o Estado Modelo estaria sem um rei, o chefe que ocupasse o comando daquele Estado não seria rei e o Estado arruinaria” (AL-FĀRĀBĪ, 1995. p. 94-95, tradução nossa). Assim, destaca-se que é pelo governante que a Cidade Ideal se mantém, sendo ele a sua causa eficiente:

[...] é necessário que o chefe do Estado Modelo seja o primeiro e que logo dê, ele mesmo, existência ao Estado e suas partes, formando nos demais aqueles hábitos voluntários que terão suas partes de modo que fiquem ordenadas em seus graus, e se uma se perturba, o primeiro deve ajudá-la a sair dessa perturbação (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 87, tradução nossa).

Dessa forma, é partir do governante que todas as partes se ordenam e trabalham mutuamente para o mesmo fim. Para conduzir a Cidade Ideal, é preciso que ele possua as

seguintes virtudes intelectuais e morais: "[...] sabedoria, prudência perfeita, excelência em persuadir, excelência em poder evocar imagens, capacidade de guerra em pessoa, e que não haja nada em seu corpo que o impeça de se engajar nos assuntos de guerra" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 195-196, tradução nossa). Toda virtude do governante farabiano, tem como finalidade a aquisição do fim último da cidade que é a felicidade. Para conduzir os humanos à felicidade uma qualidade mencionada na obra *A Cidade Virtuosa* se destaca: "Deve ser amante do ensino e da instrução e ser dócil e fácil em aceitá-la sem se entristecer pelo cansaço do ensino e sem que o incomode o trabalho que o ensino tem que produzir" (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 93, tradução nossa). A partir dessa característica se deduz a tese de que o governante é o educador da comunidade, devendo empenhar-se para que cada indivíduo aprenda os conhecimentos e habilidades práticas que o conduzirão à perfeição e consequentemente à felicidade.

Diante disso, entende-se que o governante virtuoso é aquele que sabe que a verdadeira felicidade depende do conhecimento das realidades metafísicas, atualizou todo o seu intelecto ao ponto de compreendê-las e, com isso, estabelece a Cidade Virtuosa com objetivo de fazer os demais humanos percorrem o mesmo caminho que ele para, assim, alcançarem a felicidade. Portanto, o governante é como aquele que se libertou da caverna mencionada por Platão e retorna no propósito de ajudar os seus companheiros a enxergarem além das sombras (cf. VALLAT, 2004, p. 156). Consequentemente, é na capacidade de ensinar que repousa a possibilidade de todos obterem a felicidade, logo, afirma-se que o governante deve ser o educador Cidade Virtuosa. Todavia, de que maneira ele deve agir para que o conhecimento seja acessível a todos?

4. A filosofia e a religião enquanto métodos de aprendizagem

Sendo a felicidade o fim da vida humana, quem deseja obtê-la deverá seguir um caminho que consiste na realização das atividades segundo as quais, quando realizadas nas cidades pelos cidadãos, é possível obter a felicidade. Diante disto, questiona-se: qual ciência se ocupa do estudo da felicidade e do modo como obtê-la? Trata-se da filosofia, pois se ocupa do estudo do belo e uma vez que só se alcança a felicidade quando se possui as coisas belas, conclui-se que é pela filosofia que se chega à felicidade. Disto resulta que o governante deve ser um filósofo. Contudo, embora utilize a filosofia para orientar os cidadãos no caminho que conduz à felicidade, deve atentar-se para o fato de que nem toda pessoa conseguirá absorver as instruções da via filosófica. Dado que a comunidade deve

funcionar como uma unidade, pois só em uma cidade onde todos cooperam para obtenção do mesmo fim é possível alcançar a felicidade, qual o meio de orientação dos cidadãos que não compreendem os argumentos filosóficos? Para resolver esse impasse, Al-Fārābī se apropria de algo comum à comunidade muçulmana e lhe atribui um valor racional: a religião. Com isto, considera que “De duas maneiras podem conhecer estas coisas: ou as imprimindo na alma como elas são em si ou imprimindo se na alma mediante analogias e semelhanças enquanto se produz na alma uma imagem que as representa” (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 110, tradução nossa). Nesta perspectiva, a religião ganha o caráter de uma via educacional indispensável à comunidade, pois sempre surgirão indivíduos que têm disposições cognitivas diferentes, carecendo de variados modos para apreensão da verdade.

O fundamento para essa utilização se encontra na lógica que indica cinco métodos de argumentação: demonstrativo, dialético, sofisticado, retórico e poético. A religião se utiliza dos dois últimos, logo é uma ferramenta persuasiva para o governante. Com isto, Al-Fārābī propõe que a “A religião consiste em opiniões e ações, determinadas e delimitadas por regras que promulga para uma comunidade seu governante primeiro; pelo uso que faz da religião, ele tenta obter, para ela ou através dela, um certo objetivo que é seu” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 135, tradução nossa). Como consequência, a religião será um reflexo das intenções do governante, de modo que se ele é virtuoso, a religião será virtuosa e conduzirá à verdadeira felicidade; mas se os seus interesses não são virtuosos pode persuadir os cidadãos com a religião para aquisição de interesses pessoais. Diante disso, questiona-se: como é possível que a religião seja virtuosa? Al-Fārābī propõe que a religião, enquanto fenômeno humano, é posterior à filosofia e virtuosa enquanto se sujeita a ela, logo:

[...] se a religião é uma religião humana, deve ser temporalmente posterior à filosofia. Uma vez que, em geral, é somente através dessa religião que se tenta instruir as pessoas nas questões teóricas e práticas, que foram descobertas pela filosofia, através de métodos que produzem no público a compreensão dessas coisas, através da persuasão, imaginação ou através de ambos (AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 57-58, tradução nossa).

É por meio da filosofia, e da razão, que a religião é garantida. Assim, religião e filosofia embora distintas e com seus métodos próprios conduzem ao mesmo fim. A filosofia conduz racionalmente os cidadãos à verdade; enquanto, a religião traduz a verdade em símbolos, utilizando-se da faculdade imaginativa. O conhecimento da verdade conduz o ser humano à felicidade absoluta, independente da via pela qual é obtido. Por esta razão se diz que a religião leva à felicidade, mesmo através de imitações. Acerca disso, Al-Fārābī

acrescenta que as imitações dependerão das distinções naturais e culturais de cada povo, razão pela qual existem diversas religiões. Portanto, compreende-se que apesar da Verdade ser única, ela terá, por meio da singularidade de cada comunidade, representações simbólicas diferentes. Diante disto, destaca-se que os seres inteligíveis são unos e imutáveis, mas os símbolos que os representam são múltiplos.

Conclusão

Al-Fārābī, ao permitir a problematização dos métodos de aprendizagem, sinaliza a necessidade da política e da comunidade como um todo ser inclusiva. Embora o objetivo comunitário seja um, os indivíduos são múltiplos e pensar a cerca disso é determinante para manter a unidade. Como Al-Fārābī menciona, a Cidade Virtuosa é como um corpo, cujos “[...] membros são diferentes e de distintas propriedades e energias [...]” (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 83, tradução nossa), portanto, foi preciso na Cidade Ideal o estabelecimento que um discurso que representasse a todos. Assim, nas palavras de Nogáles, entende-se que o objetivo do filósofo árabe, e que deve ser partilhado pelos líderes políticos, é fazer que “[...] cada um dos indivíduos seja capaz de inserir-se na sociedade criando nela a unidade indissolúvel de um verdadeiro organismo social” (NOGÁLES, 1985, p. 246, tradução nossa).

Para que a comunidade inclua a todos o pensador árabe se utiliza da filosofia e da religião como vias de orientação e diálogo, mas deixando claro que a comunidade é regida pela razão e que a religião virtuosa se submete à filosofia (cf. AL-FĀRĀBĪ, 2004. p. 57-58). Com isto, Al-Fārābī ressignifica o valor da religião para o seu sistema filosófico. Tendo nascido em um contexto em que a religião é um fator determinante para formação política, o pensador a traz para Cidade Virtuosa, mas deixando claro a necessidade da razão e, portanto, da filosofia. Ambas funcionam como métodos de aprendizagem, de modo que a política farabiana converge necessariamente em um sistema pedagógico no qual os conhecimentos teóricos e práticos que conduzem todos à felicidade são partilhados pelo governante que é o educador.

Pensando em todos, Al-Fārābī considera que o político mesmo sendo o filósofo e podendo ensinar por uma via filosófica, deve se utilizar de um meio secundário: a religião. Pela religião a grande maioria de moradores da Cidade Virtuosa pode ter acesso aos conhecimentos para felicidade. Contudo, entenda-se que a religião é um instrumento de manipulação do político e só trará benefícios à cidade se estiver sujeita à filosofia e nas

mãos de um governante virtuoso. Diante de tudo isto é possível dizer a filosofia desenvolvida por Al-Fārābī conduz a uma reflexão sobre qual o papel do político, a influência que ele exerce sobre a comunidade e os meios que ele utiliza para isso. Nas mãos de um governante ignorante a comunidade pode padecer na ruína, mas quando guiada por um bom líder todos obtém o que é preciso para sua subsistência física e adquirem o bem maior.

Referências Bibliográficas

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **El camino de la felicidad**. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **L'êpître sur l'intellect**. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Libro de la política In Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **A Cidade Virtuosa**. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Artículos de la ciência política In Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **El libro de las letras: *El origen de las palabras, la filosofía y la religión***. Traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **La ciudad ideal**. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Libro de la religión In Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. **De anima - Livros I-III (trechos)**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Lucas Angioni. Campinas: DF/IFCH, 1999 (Textos didáticos).

AVICENA. **Livro da Alma**. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. Prefácio de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Globo, 2010.

NOGALES, D. S. G. *Papel de la educacion en el sistema filosófico-religioso de al-Fārābī*. In: **Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica**, pp. 241-249, 1985.

RAMÓN GUERRERO, R. *El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue un filósofo šīʿī?*. In: **Actas de las II Jornadas de cultura arabe e islâmica**. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 463-477, 1985.

RAMÓN GUERRERO, R. *El intelecto agente en Al-Fārābī: Un comentário a su epístola sobre el intelecto*. In: **Revista Espanola de Filosofía Medieval**, n. 9, pp. 19-31, 2002.

RAMÓN GUERRERO, R. *Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoria de la virtud en la Filosofía islâmica*. In: **Studia graeco-arabica**. Itália: Pacini Editore, 2014.

VALLAT, P. **Farabi et l'école d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique**. Paris: VRIN, 2004.

Data da submissão: 15 jan. 2025.

Data do aceite: 30 mai. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



AS FIGURAS DE MEDIAÇÃO E A DIALÉTICA DE HEGEL NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

THE FIGURES OF MEDIATION AND HEGEL'S DIALECTIC IN THE *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*

Raimundo Dias de Oliveira Neto

Doutorando em Filosofia pelo Dinter UnB/UVA. Juiz do Trabalho do TRT-7/CE.
diasneto@hotmail.com

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Doutor em Educação pelo PPGE/UFC. Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do
PPGFIL/UVA.
marcos_nicolau@uvanet.br

A dialética hegeliana não induz compreensão linear ou estática do real, mas revela visão dinâmica em que a realidade se impõe e se transforma pela ação do sujeito na história, o que se dá por “figuras” de mediação que traçam a linha de formação do sujeito na experiência que faz no mundo, e que se situam em determinados momentos históricos, evidenciando a submissão da verdade do objeto (realidade) à verdade do sujeito (consciência). No presente texto, procura-se destacar a dialética de Hegel nas figuras de mediação dispostas na Fenomenologia do Espírito como método de análise e compreensão dessa experiência que a consciência (sujeito) faz no mundo. Palavras-Chave: Dialética hegeliana. Fenomenologia. Figuras de mediação.

Palavras-chave: Dialética hegeliana, Fenomenologia, Figuras de mediação.

The Hegelian dialectic does not provide a linear or static understanding of reality, but reveals a dynamic vision in which reality imposes itself and is transformed by the subject's actions in history, this is represented by “figures” of mediation that trace the formation of the subject through its experiences in the world, these figures are located at certain historical moments, demonstrating the subjugation of objective truth (reality) to subjective truth (conscience). This text seeks to highlight the Hegelian dialectic in the figures of mediation arranged in The Phenomenology of Spirit as a method of analysing and comprehending this experience of the conscience (subject) in the world.

Keywords: Hegelian dialect, Phenomenology, Figures of mediation

1. Introdução

Relevante inicialmente situar o momento histórico do pensamento de Hegel (1770-1831) quando a *Fenomenologia do Espírito* (doravante referida na sigla FdE) foi escrita, ressaltando-se que sua publicação se deu em 1807, ano em que Napoleão Bonaparte (1769-1821) consolidou o domínio na Europa com a rendição da Prússia. A obra foi gestada no período em que Hegel estava em Iena (1801-1807), totalmente empolgado e influenciado pelos movimentos político-filosóficos ocorridos na França, certo de que uma nova era para a consciência humana se iniciava com a Revolução Francesa. Nesse contexto, é pertinente ressaltar que da Revolução originou-se a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), na defesa de direitos como liberdade, igualdade e propriedade para todos, sendo certo que tudo isso teve influência sobre Hegel.

De se destacar também que os períodos anteriores que marcaram os estudos filosóficos de Hegel foram determinantes na produção final da FdE: Berna (1793-1796) e Frankfurt (1797-1800). O primeiro marca um Hegel defensor da Revolução Francesa, e no qual elabora o conceito de positividade - religião positiva e direito positivo, em contraposição à religião natural ou direito natural (LUKÁCS, 2018, p. 24). No segundo, foi quando Hegel conheceu as ideias de Adam Smith (1723-1790), sobre o conceito de trabalho por este desenvolvido, mas também quando passou pela decepção quanto à radicalização jacobina, de cunho popular, após a proclamação da república na França (1793), tendo, já no período de Frankfurt, assistido à acessão de Napoleão Bonaparte ao poder, em 1799, o que significava apoio à classe burguesa no que toca à proteção da propriedade privada contra a radicalidade da revolução jacobina.

Observa-se que, na apresentação da dialética enquanto método filosófico, Hegel parte sempre do abstrato para o concreto (LUKACS, 2018, p.31), de modo que, quando a FdE foi escrita, o ponto de partida era a Revolução Francesa, e o ponto de chegada a acessão de Napoleão e o seu ideário de poder, com a organização do Estado e proteção da propriedade privada burguesa que os jacobinos pretenderam eliminar. Mas Hegel repensa os pontos de partida e de chegada quando ocorre a queda de Napoleão em Waterloo (1815), e ao escrever a *Filosofia do Direito* (1821). Para Hegel, o ponto de partida na reflexão filosófica já não era mais a Revolução e seus ideais, mas o Iluminismo como um todo, cujo impulso inicial estava na reforma protestante, e o ponto de chegada

agora era a queda de Napoleão e as implicações que isso tinha para o mundo. Vê-se que a filosofia hegeliana está em sintonia com o seu tempo e sua realidade.

A FdE reproduz a história da Filosofia numa perspectiva dialética e traz nas entrelinhas as percepções políticas e econômicas de Hegel sobre o seu tempo, na qual os temas liberdade e trabalho aparecem como pano de fundo. Este é o elemento de novidade trazido por Hegel na FdE – a experiência da consciência no mundo pelo movimento dialético, em que a subjetividade vai se formando pelo trabalho que realiza e se libertando dos condicionamentos da realidade. Segundo Lima Vaz (2014, p. 289), a FdE “é uma ciência da experiência da consciência, ou seja, é uma ciência do espírito que se manifesta no indivíduo e na história (sujeito consciente e sociedade – eu e nós – na história)”.

Mas o autor de Iena, ao expor sobre o processo dialético na construção do saber absoluto, ou conhecimento filosófico, considerava inevitável a abordagem e confronto dos sistemas filosóficos que o antecederam de forma imediata – racionalismo, empirismo e filosofia transcendental de Kant (1724-1804). Não se tratava, entretanto, de negá-los, mas de assimilar, pela contradição dialética, o que neles se mostrava relevante para o saber. Como Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854), Hegel também assume a filosofia crítica de Kant em voga na época, embora não se contente com as conclusões kantianas, apontando para uma nova compreensão ontológica na relação entre sujeito e objeto, o que implicava inevitavelmente em uma nova concepção epistemológica.³

A ideia de conhecimento subjetivo ou objetivo é substituída em Hegel pela unidade indissolúvel de sujeito e objeto por meio da dialética como filosofia do espírito, e não mais da consciência, conforme concebido por Kant. Não há mais que se falar em subjetividade e objetividade como realidades estanques e protagonistas isolados na construção do conhecimento, mas na “capacidade de compreender o real como processo racional, em que as determinações finitas da querela ‘sujeito *ou* objeto’ são superadas pela perspectiva absoluta: sujeito *e* objeto” (AQUINO, 2014, p. 56). A *Fenomenologia* já traz esse programa da filosofia de Hegel.

O conhecimento se dá no processo que compreende o duplo movimento do mundo para o homem e do homem para o mundo, objetivação do mundo na subjetividade humana e subjetivação do homem no mundo objetivo. Conhecimento e ação são faces da mesma moeda, pois o homem age em função do conhecimento e conhece para agir. Segundo Oliveira (1987, p. 37), em Hegel o “conhecimento medeia a ação, quando a

possibilita e explicita, a ação medeia o conhecimento enquanto lhe fornece seu conteúdo, sua inspiração”.

A razão, para Hegel, não está limitada e adstrita a meros postulados teóricos, a exemplo do que ocorre na teoria do eu transcendental kantiano, pois, para o autor da FdE, a razão confunde-se com a própria realidade, na medida em que é nela que se realiza mediante o processo dialético, movimento contínuo de compreensão do existente, da realidade, de lutas e mediações.

As figuras de mediação apresentadas por Hegel na FdE são, portanto, chaves de leitura do método dialético para compreensão da evolução do “espírito” (subjetividade) ao longo da história, ou da experiência que o sujeito faz no mundo. É o que se passa a analisar.

2. As figuras de mediação na dialética proposta por Hegel

Conforme visto acima, a dialética hegeliana não induz compreensão linear ou estática do real, mas revela visão dinâmica em que a realidade se impõe e se transforma pela ação do sujeito na história, o que se dá por “figuras” de mediação que traçam a linha de formação do sujeito na experiência que faz no mundo, e que se situam em determinados momentos da história, evidenciando a submissão da verdade do objeto (realidade) à verdade do sujeito (consciência).

A razão, enquanto sujeito ou consciência, se faz na história, e o espírito é exatamente a razão compreendida neste movimento histórico. No §27 da FdE, Hegel indica que o conhecimento é fruto do processo dialético que se faz ao longo do tempo, na mediação por figuras, que marcam a caminhada histórica da consciência (sujeito). O próprio autor explica o seu método:

O que esta “*Fenomenologia do espírito*” apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente de espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. Esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola –, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles. (HEGEL, 2014, p. 38)

Com o fim de auxiliar na compreensão do método dialético de Hegel proposto na Fenomenologia, nesta experiência que o espírito (sujeito) faz na história, passa-se a uma breve abordagem das figuras de mediação apresentadas no corpo da referida obra:

a) *certeza sensível*

A primeira figura é a *certeza sensível* (HEGEL, 2014, p. 83-92), ou saber imediato. Consiste na consciência natural, que tem contato com o mundo pelos sentidos, constituindo-se em pura sensibilidade, tendo o objeto como algo dado de forma imediata, o que implica numa aparência de verdade. Ela só consegue captar o genérico, a aparência do objeto. Hegel vai mostrar os limites, as contradições nesse nível de consciência da humanidade, onde não há verdade universal, mas apenas do concreto, do objeto enquanto singular.

É a consciência (sujeito) iniciando a tentativa de conhecer o mundo pela sensibilidade, mas num nível de conhecimento sem mediações, apreendendo uma certeza limitada do objeto, do mundo. Essa consciência sensível não quer o abstrato, mas o concreto, o imediato. Não quer a filosofia, o conhecimento filosófico, o saber mediatizado, implicando um conhecimento pobre, cheio de contradições, de representações filosóficas. Explica Hegel (2014, p. 83) que “o saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: – saber do imediato e do essente”.

b) *Percepção*

A segunda figura é a *percepção* (HEGEL, 2014, p. 93-105), na qual a consciência começa a perceber as características, ou qualidades, do que conhece, suplantando, portanto, pela dúvida, pela reflexão, o saber imediato. A coisa é singularidade, complexo universal, una, idêntica, ser em-si e para-si, mas ao mesmo tempo contém em si a diferença, uma multiplicidade de propriedades, é ser-para-outro. O objeto surge como universal, mas é também plural, diverso, uma universalidade de partes. Nesse nível, o universal não significa a soma das partes, mas o resultado da interação entre as partes, um universal que aglutina, engloba, é positivo, mas, ao mesmo tempo, nega as partes, dissolve, contém em si a negação.

Para este nível de consciência, tanto o sujeito quanto o objeto são universais, mas nesta relação entre sujeito (percebente) e objeto (percebido) somente o objeto é essencial, é essência, porque pressuposto pelo sujeito. O objeto, para a consciência percebente, é essencial e universal enquanto objeto mediatizado, percebido em suas multiplicidades, confrontado em suas contradições. Assim, o objeto concebido pela certeza sensível é dissolvido em mediações, para se tornar um universal mediatizado, apreendido em suas contradições, um universal como resultado de partes:

Assim, a singularidade sensível desvanece, sem dúvida, no movimento dialético da certeza imediata e se torna universalidade - mas só universalidade sensível. Desvaneceu o 'visar' [da certeza sensível] e o perceber toma o objeto tal como ele é em si, ou como universal em geral. (HEGEL, 2014, p. 130)

A consciência, portanto, percebe o objeto se defrontando com sua unidade e ao mesmo tempo com sua diferença, multiplicidade. Percebe a coisa como ela é verdadeiramente, como resultado da experiência mediada pelos sentidos, mas acrescida da reflexão acerca de suas propriedades (CHAGAS, 2014, p. 75-85).

c) *Entendimento*

A terceira figura é o discernimento ou *entendimento* (HEGEL, 2014, p. 106-131)⁴. É a figura em que a consciência busca saber o outro, apreende as coisas nas suas relações entre si – mundo fenomênico. A consciência elabora o conceito das coisas a partir do que supressumiu das figuras anteriores – certeza sensível e percepção, mas este conceito fica apenas como algo que lhe é interior e no qual a consciência ainda não se encontrou consigo mesma. O §143 da FdE indica o que acontece com a consciência nesta figura do entendimento:

Para a consciência, o ser deste [objeto] é mediado pelo movimento do fenômeno; movimento em que o ser da percepção e o Sensível objetivo têm, em geral, somente uma significação negativa; e assim a consciência a partir dele se reflete em si como no verdadeiro. Mas como é consciência, torna a fazer do verdadeiro um Interior objetivo: distingue, de sua reflexão sobre si mesma, a reflexão das coisas; como também, para ela, o movimento mediador é ainda um movimento objetivo. (HEGEL, 2014, p. 114).

Para a consciência ocorre a superação do meramente sensível, saber imediato, já enriquecido pela percepção das qualidades da coisa, dando início à formação do conceito, em que a consciência adquire a capacidade racional de analisar as coisas, separando e decompondo os elementos que as constituem - é a dimensão analítica da razão, que

compreende o mundo objetivo como constituído por um jogo de forças, pelas contradições, e não por simples sensações ou por objetos estanques, e neste movimento de forças ela apreende o fenômeno no seu interior. O sistema kantiano da filosofia transcendental é considerado por Hegel como um momento histórico na experiência que a consciência faz no mundo, se situando no capítulo III da FdE, na parte relativa à “força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível” (HEGEL, 2014, p. 106).

Nesta figura, o entendimento sobre o jogo de forças que rege o mundo fenomênico passa a ser, portanto, o verdadeiro objeto da consciência. Ocorre que o conceito que elabora das coisas fica no campo da aparência e sua verdade nada mais é do que a manifestação das coisas concebidas como pensamento a partir do jogo de forças. O verdadeiro, para a consciência, não está mais no exterior, mas no seu interior, através do conceito, o que Hegel chama de “mundo suprassensível”, conforme sugere o título do capítulo III da FdE: “III – Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível”. Na explicação de Utz (2014, p. 95), “a essência, então, encontra-se ‘atrás’ desse jogo, num além dela, isto é, no além da realidade: no conceitual”.

d) *Consciência-de-si*

A quarta figura é a autoconsciência ou *consciência-de-si* (HEGEL, 2014, p. 135-171), retratada no capítulo IV da FdE, cujo título é “a verdade da certeza de si mesmo”. O capítulo se divide em duas partes: A - Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão; B - Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz.

A consciência agora alcançou o nível de saber de si mesma, diversamente do que ocorre na figura anterior – entendimento, em que se mostrava mera expectadora do mundo fenomênico, refletindo o “saber de um outro” (HEGEL, 2014, p. 136). Nesta figura, Hegel destaca quatro dimensões do espírito em sua evolução, a saber: desejo, vida, o outro e o reconhecimento. Põe-se em destaque, de forma central, a dialética do desejo em contraposição à dialética do reconhecimento, na medida em que a consciência, ou subjetividade, já não se contenta com a relação estabelecida com o mundo exterior, o desejo das coisas, mas aspira ao encontro da alteridade igual a si, e o seu desejo agora é o encontro consigo mesmo, numa dialética da intersubjetividade.

É a figura em que a consciência se reconhece como um particular, puro eu, diante da universalidade representada pela multiplicidade de outras consciências. Nas figuras anteriores, o outro da consciência era o objeto da certeza sensível, da percepção e do jogo de forças, agora é o momento do irromper da compreensão do mundo exterior já interiorizado pela figura do entendimento, na elaboração do conceito, para a compreensão de si mesma, onde a vida é o centro e outra consciência é o seu próprio objeto, de modo que “estamos diante de uma fenomenologia do sujeito” (SOARES, 2014, p. 132). Aqui, a consciência, tida como unidade na etapa anterior do entendimento, se apresenta cindida, busca a unidade consigo mesma e chega à certeza de sua existência, à “verdade da certeza de si mesmo”, título do capítulo IV da FdE. O autor diz que:

O ser ‘visado’ [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si [...]. Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. [...]. Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. [...] a consciência-de-si é desejo em geral (HEGEL, 2014, p. 136)

Pertinente gizar, entretanto, para a compreensão da dialética hegeliana na FdE, a distinção entre “momentos lógicos” e “figuras da consciência”:

Os momentos indicam ou dizem respeito ao progresso lógico do discurso; e as figuras, em correspondência com os momentos, dizem respeito à história que está sendo conceitualizada, exposta, ou explicada pelo discurso. [...]. Falar de figura da Fenomenologia é ter presente, antes de mais nada, o momento lógico ao qual corresponde aquela figura. Caso contrário, a figura perde sua articulação dialética na obra de Hegel. (VAZ, 2020, p. 224-226).

Cada momento lógico tem a sua verdade assegurada somente no momento seguinte, ao mesmo tempo em que implica a destruição do momento anterior, agora suprassumido, elevado a outro patamar na cadeia do conhecimento humano. A partir dessa compreensão é que se pode dizer que o momento lógico da Consciência-de-si encerra as seguintes figuras: dominação e escravidão, ceticismo, estoicismo, consciência infeliz, iluminismo e revolução francesa. A Consciência (certeza sensível, percepção, força e entendimento) resulta na Consciência-de-si: senhor/escravo, ceticismo (império romano), estoicismo (Idade Média), consciência infeliz, que por sua vez resulta na Razão:

A figura do senhor e do escravo pertence, por exemplo, ao momento lógico da consciência de si. Essa figura é um evento histórico, refere-se à formação da economia a partir do trabalho escravo, em um momento lógico no qual se aprofunda, de certo modo, o conhecimento de si. Hegel mostra, mediante essa

figura, que a formação cultural da própria consciência é cultivada pelo trabalho obrigatório. Nesse caso, o escravo, obrigado a trabalhar, vai cultivar-se com isso e, por isso mesmo, depois torna-se superior ao senhor; e o senhor vai cultivar-se também pelo lazer que vai terminar em *impasse* e o trabalho do escravo vai dar um pulo pra frente. São aqui figuras, não são propriamente momentos. (VAZ, 2020, p. 225)

Nesta figura, a consciência, agora feita consciência-de-si, tem diante de si um duplo objeto: aquele imediato da certeza sensível e da percepção, como seu negativo, e ela própria enquanto verdade de si mesma e, nesta condição, o seu desejo imediato é conservar a vida. A dialética da dominação e servidão, que ocorre exatamente dentro desta figura da consciência-de-si, e de onde emerge em Hegel o conceito de trabalho como elemento de formação da consciência.

e) *Razão*

A *razão* (HEGEL, 2014, p. 171-297) é a quinta figura da experiência da consciência que Hegel apresenta na FdE, especificamente no capítulo V da obra, intitulado “Certeza e verdade da razão”. Viu-se que, na referida obra, Hegel trata da experiência da consciência no mundo objetivo desde a consciência natural até o saber absoluto e, para tanto, a série de figuras mediadoras indica os passos da consciência neste movimento de expansão, no qual ocorre a superação da dicotomia entre ser e pensar presente na filosofia transcendental kantiana (OLIVEIRA, 2014, p. 152-155), passando o conceito a corresponder ao objeto, de modo que todas as figuras de mediação apresentadas na FdE dizem dessa relação entre pensamento e realidade, ser e pensar.

Ao pensar a razão, Hegel não o faz numa perspectiva individualista, a razão de um indivíduo, mas como unidade, ou substância absoluta, à moda da metafísica antiga. Ocorre que, para Hegel, a razão, enquanto substância absoluta, é também sujeito, e sujeito que se faz pela experiência no mundo real, que se expande pelas mediações realizadas nos movimentos de contradição, ou seja, no “movimento da experiência da consciência em sua relação com objetos, com outra consciência, com a história, com a religião e com a própria ciência ou com o saber” (MIRANDA, 2015, p. 116). Hegel procura demonstrar que há uma lei interna pela qual a consciência gradativamente se desliga dos objetos para retornar cada vez mais a si mesma, superando o abismo epistemológico entre existência e essência, conforme diz o próprio autor na Introdução da obra:

Se chamarmos o *saber, conceito*, e se a essência ou o *verdadeiro* chamarmos *essente* ou *objeto*, então o exame consiste em ver se o

conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a *essência* ou o Em si do *objeto, conceito*, e ao contrário, entendendo por *objeto* o conceito enquanto *objeto* – a saber como é para um *Outro* – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, *conceito* e *objeto, ser-para-um-outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no interior do saber que investigamos. (HEGEL, 2014, p.76).

Na razão, a consciência supera a cisão presente na figura anterior da autoconsciência, de modo que a atitude negativa em face do outro agora se mostra positiva, pois a consciência está certa de si mesma e não se preocupa mais somente com sua independência e conservação da vida, sua liberdade (HEGEL, 2014, p.171-172). Ocorre aqui a superação da cisão interna do sujeito retratada na luta entre o senhor e o escravo, ou a superação dos interesses meramente individuais em favor da coletividade, decorrendo da luta travada para a autopreservação o reconhecimento do outro por meio da mediação operada pelo trabalho, na caminhada de formação e evolução da consciência.

A razão é, portanto, “a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito da razão” (HEGEL, 2014, p. 172). É o momento próprio do idealismo, em que o objeto da razão é a própria subjetividade identificada com a realidade: “A razão apela para a consciência-de-si de cada consciência: Eu sou Eu; o eu é meu objeto e minha essência, e nenhuma lhe negará essa verdade” (HEGEL, 2014, p. 173). A razão para Hegel não está limitada e adstrita a meros postulados teóricos, a exemplo do que ocorre na teoria do eu transcendental kantiano. Para Hegel, a razão confunde-se com a própria realidade, na medida em que é nela que se realiza mediante o processo dialético, movimento contínuo de compreensão do existente, de luta e mediações. Hegel sintetiza o caminho feito pela consciência desde a certeza sensível até chegar nesta fase da razão, da seguinte forma:

Assim, se demonstra através do caminho, no curso do qual o ser-outro, como em-si, desvanece para a consciência: primeiro, no movimento dialético do 'visar', do perceber e do entendimento. Demonstra-se depois, no movimento através da independência da consciência, na dominação e escravidão; através do pensamento da liberdade [do estoicismo], da libertação céptica e da luta de libertação absoluta da consciência cindida em si mesma; [movimento em que] o ser-Outro desvanece para a *consciência* enquanto é somente para ela. (HEGEL, 2014, p. 172-173)

É neste contexto que Hegel compreende o trabalho como elemento de mediação que supera a individualidade do sujeito, destacando seu caráter coletivo, social, que eleva o homem a uma dimensão totalizante, universal. Mas esta superação não é tranquila, pois há o risco de a razão se limitar ao nível puramente legislador, visando aos interesses

individuais e deixando de lado o plano universal, e para superar esta limitação, Hegel apresenta a figura do *espírito*.

f) *Espírito*

A sexta figura, o *espírito* (HEGEL, 2014, p. 298-446), é retratada no Capítulo VI da FdE, que se subdivide em três partes fundamentais: A – O espírito verdadeiro. A eticidade; B – O espírito alienado de si mesmo. A cultura; C – O espírito certo de si mesmo. A moralidade. É o ponto central do sistema hegeliano, que representa a expansão, a evolução do pensamento humano no seu itinerário histórico. A razão, enquanto sujeito ou consciência, se faz na história por um longo caminho, e o “espírito” é exatamente a razão compreendida neste movimento histórico (HEGEL, 2014, p. 38).

Hegel analisa a evolução histórica do mundo ocidental, da Grécia antiga até Napoleão, estudando a dimensão social, política, retratando o problema do universal (Estado) e do particular (indivíduo). A “consciência, até então o limite das filosofias modernas, é substituída por uma filosofia do Espírito, que tem na história seu âmbito de realização, pois o espírito é primeiramente isso: a razão realizada historicamente” (AQUINO, 2014, p. 55). Neste estágio, Hegel fala do espírito alienado, retratando o conflito entre o discurso da ilustração e a fé ou religião que ocorreu nos séculos XVII e XVIII, mais fortemente na França, e cujo momento central foi a Revolução Francesa.

Hegel diz que o espírito é “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu que é Nós, Nós que é Eu” (HEGEL, 2014, p. 142). Já no prefácio da FdE, o autor prenuncia este conceito ao dizer que “o espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (HEGEL, 2014, p. 37)⁵.

O Espírito é o espírito humano, pois o espírito do mundo é o homem evoluindo historicamente, não o indivíduo isoladamente, particular, mas a humanidade como tal. Para Kojève (2002, p. 191) é o que “Hegel chama *objektiver Geist* (Espírito objetivo), *Weltgeist* (Espírito do mundo), *Volkgeist* (Espírito do povo), também *Geschichte* (história) ou - de modo mais concreto - *Staat*, o Estado considerado como Estado, a sociedade considerada como tal”.

As figuras anteriores, apresentadas na FdE, nada mais são do que momentos, abstrações do espírito em expansão para a dimensão ética da vida e o saber absoluto. O espírito é o pressuposto presente nas figuras de mediação antes analisadas, e nelas já está presente como meio pelo qual a consciência se expande e a humanidade evolui. Hegel, na sua didática, apresenta, em resumo, o caminho feito pela consciência desde a certeza sensível até chegar nesta fase da efetividade ética da razão, realçando a experiência que a consciência faz no mundo:

Aqui, onde se põe o espírito – ou a reflexão dos momentos sobre si mesmos –, pode nossa reflexão a seu respeito recordar brevemente que, por esse lado, eram eles: consciência, consciência-de-si e razão. [1] O espírito é, pois, *consciência* em geral – que em si compreende certeza sensível, percepção e o entendimento (...). [2] Ao contrário, quando fixa o outro momento da análise, segundo o qual seu objeto é seu *ser-para-si*, então o espírito é consciência-de-si. [3] Mas, como consciência imediata do ser-em-si-e-para-si – como unidade da consciência e da consciência-de-si –, o espírito é a consciência que *tem razão* (...). Essa razão, que o espírito tem, é enfim intuída por ele como razão que é; ou como a razão que no espírito é efetiva, e que é seu mundo, assim o espírito é em sua verdade, ele é o espírito, é a essência *ética efetiva*. (HEGEL, 1995, p. 299-300)

g) *Religião*

A *religião* é a sétima figura (HEGEL, 2014, p. 447-516), retratada no capítulo VII da FdE, que se mostra como um dos mais importantes na obra. Além da introdução, divide-se em três partes: religião natural (povos primitivos), religião da arte (religião grega) e religião revelada (cristianismo).

A religião, entretanto, enquanto “espírito na consciência de si”, não está presa a um momento histórico, a exemplo da consciência enquanto espírito na existência mundana (consciência, consciência de si, razão e espírito propriamente dito – cap. VIII), mas é como primeiro princípio - ou princípio metafísico, que por sua vez se representa como divino (ou Deus), apresentando-se de modo atemporal em qualquer das três modalidades de religião (natural, arte, revelada). O próprio autor explica que:

A *primeira* efetividade do espírito é o conceito da religião mesma, ou *religião* como *imediata*, e, portanto, *natural*; nela o espírito se sabe como seu próprio objeto em figura natural ou imediata. Mas a *segunda* efetividade é necessariamente aquela em que o espírito se sabe na figura da naturalidade suprassumida, ou seja, na figura do *Si*. Assim, essa efetividade é a *religião da arte*, pois a figura se eleva à forma do *Si*, por meio do *produzir* da consciência, de modo que essa contempla em seu objeto o seu agir ou o Si. A *terceira* efetividade, enfim, suprassume a unilateralidade das duas primeiras: o *Si* é tanto um *imediato* quanto a *mediatez* é *Si*. Se na primeira efetividade o espírito está, em geral, na forma da consciência; na segunda, na forma da consciência-de-si; então na terceira está na forma da unidade de ambas: tem a figura do *ser-em-si-e-para-si*, e assim, enquanto está representado como é em si e para si, é a *religião revelada*. (HEGEL, 2014, p. 453-454)

Percebe-se na dialética hegeliana esboçada na FdE que as figuras que compreendem o saber na história são Consciência, Consciência-de-si, Razão, Espírito e Religião. Importa, portanto, compreender o conceito fenomenológico de religião em Hegel. Logo no início do capítulo VII da FdE, no § 672, ele dirá que a religião já está presente nos momentos singulares correspondentes às figuras da *consciência*, *consciência-de-si*, *razão* e *espírito*. Vaz explica que:

a *Fenomenologia* examina primeiro as experiências que a consciência faz enquanto conhece algo que exterior a si (*natureza*), depois, as experiências que a consciência faz enquanto conhece a si mesma (*espírito*), nas suas diversas formas de saber: *saber de si mesmo*, *saber da razão*, *saber do espírito propriamente dito* e *da religião*. (2020, p. 217)

A Religião não diz respeito a nenhuma categoria lógica específica, consistindo, entretanto, na consciência-de-si se manifestando como infinito na experiência que faz no mundo (fenômeno), o que se manifesta na natureza, arte e também na revelação cristã (VAZ, 2020, p. 27). Assim, “A leitura hegeliana da religião considera-a uma etapa ou figura da manifestação do Espírito Absoluto, porém a vê como uma forma inferior à ciência, ou seja, ela é momento, e necessariamente deve ser ultrapassada” (NICOLAU, 2019, p. 392).

A religião, enquanto espírito consciente de si, significa o espírito se colocando como fonte dos sentidos que a humanidade quer encontrar, emergindo como ideia de Deus (pessoal/cristianismo) ou do divino (deus despersonalizado/infinito). O sentido das coisas, da vida, do mundo, da humanidade, se materializa na história ocidental, conforme o discurso religioso ou filosófico:

os primeiros filósofos gregos chamaram de *arabé* (o princípio), Platão chamou ideia; Aristóteles, primeiro motor; a filosofia cristã, deus pessoal; Espinosa, substância; Kant, deus e, finalmente, Hegel, espírito absoluto que se exprime, na religião, através da representação. (VAZ, 2020, p. 260)

Assim é que Hegel, de certo modo, esboça uma história das religiões, começando por aquelas próprias dos povos primitivos (religiões naturistas), discorrendo sobre religiões orientais, religião grega e o cristianismo. Mas esse recorte histórico ressaltado por Hegel nada mais é do que a correspondência aos momentos lógicos retratados nos capítulos I a VI da FdE, em que a dualidade entre fé e razão, exposta de forma mais aguda a partir da Ilustração, é que dá a tônica da posição da religião em face da filosofia.

No desenvolvimento do capítulo VII da FdE, Hegel dará outra perspectiva à religião, explicando Vaz (2020, p. 257) “que a razão e religião são duas totalidades parciais, quer dizer, ambas tematizam a consciência no seu mundo em todos os aspectos da

experiência que a consciência faz inclusive na consciência de si”. Nessa perspectiva, para o intérprete, o saber da religião nada mais é do que a “suprassunção dialética” do saber da ciência e do saber da filosofia, implicando dizer que o capítulo VII (Religião) é a “suprassunção dialética” dos capítulos I a VI da FdE.

A religião é, portanto, representação do mundo, de Deus, do sentido do mundo, da vida etc. Esse nível de representação somente será superado no Saber Absoluto – capítulo VIII da FdE. A religião, portanto, para Hegel, é a mediação necessária para o alcance do saber absoluto. Ela se apresenta como saber que busca explicar os sentidos do mundo e da existência (origem do mundo e do homem, o destino da humanidade, o significado da vida humana etc.), desde os povos primitivos (religiões da natureza) até aqueles que alcançaram a civilidade (cristianismo), num discurso representativo. Para Hegel, somente com os gregos houve certa ruptura no discurso religioso, fazendo emergir o discurso filosófico.

O Saber absoluto (Capítulo VIII) se colocaria exatamente como supressão dessa oposição entre o espírito no nível da “Consciência e o espírito no nível da Consciência de si” (Religião), emergindo, portanto, como discurso conceitual, e não mais representativo. Para Vaz (2020, p.251), na concepção de Hegel “a cultura ocidental foi aquela que, através da Filosofia, suprimiu o momento da representação própria do mito mediante o discurso conceptual, onde não há mais necessidade de representação, como no discurso religioso”.

h) *Saber absoluto*

O *saber absoluto* (HEGEL, 2014, p. 517-531) não é propriamente uma figura como as antecedentes, mas é retratada no último capítulo da FdE (Cap. VIII) como aquele momento culminante que engloba, ou suprassume, todas as figuras anteriores no que se refere ao saber humano, e quer dizer que se compreende o ente, o particular, na sua totalidade, um saber completo, independente, incondicionado, não relativo ou limitado a qualquer outra coisa.

Pode-se dizer que a FdE seria a explicitação do absoluto, sendo este já o pressuposto, não somente da obra, mas de todo o sistema da filosofia hegeliana, na medida em que a FdE expressa o pensar sobre o sujeito, um pensar que busca superar a finitude e possibilitar que a subjetividade se mostre como absoluta e ilimitada. A consciência vai

superando cada vez mais a cisão entre ela e o exterior, o outro, superando a finitude e se perdendo, ou se encontrando, na totalidade, no absoluto⁶. Segundo Hegel:

Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência; (então) é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediado: é conteúdo substancial que também imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é conceito. (HEGEL, 2014, p.44)

O saber absoluto consiste, portanto, em que a consciência, a partir da compreensão de sua existência, apreende a sua verdadeira essência, em que conhecimento é processo e resultado ao mesmo tempo, que se realiza no movimento da experiência que a consciência, ou o sujeito, faz no mundo, no confronto com o negativo, a diferença. Para Hegel o absoluto é processo de realização e as categorias do pensar são as mesmas do conhecer, sendo possível conceituar o real tal como ele é. Hegel explica que:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito, ou via-a-ser-de-si-mesmo. (HEGEL, 2014, p. 33)

Este saber absoluto se constrói na superação das coisas, suprassumindo o que foi superado e elevando-o a outro patamar, e neste processo a consciência vai se libertando do que é relativo, operando a superação da finitude. No comentário que faz do texto acima da FdE, afirma Konder que:

Qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um todo. Em cada ação empreendida, o ser humano se defronta, inevitavelmente, com problemas interligados. Por isso, para encaminhar uma solução para os problemas, o ser humano precisa ter uma certa visão de conjunto deles: é a partir da visão do conjunto que podemos avaliar a dimensão de cada elemento do quadro. Foi o que Hegel sublinhou quando escreveu: “A verdade é o todo”. Se não enxergarmos o todo, podemos atribuir um valor exagerado a uma verdade limitada (transformando-a em mentira), prejudicando a nossa compreensão de uma verdade mais geral. (KONDER, 1991, p. 35)

Para Hegel, o absoluto é, portanto, substância e sujeito, e o conhecimento humano é processo inerente a esta compreensão ontológica em que o sujeito conhece a realidade do ser, não se limitando a somente pensar o fenômeno. Para a metafísica tradicional, o finito caminha lado a lado com o infinito, ou ambos se opõem. Para Hegel, não é assim, pois o infinito não é um além do finito, mas um suprassumir-se dele. Rovighi (1999, p. 733) explica que, para Hegel, o infinito é o ultrapassar-se do finito, atualizando-se na história de forma constante a partir da negação do finito.

Na experiência da consciência no mundo, pelo movimento dialético, a subjetividade vai se libertando e se impondo, construindo-se como verdade absoluta, mostrando-se como infinitude, negação de todos os condicionamentos e determinações. Nesse caráter absoluto do sujeito, dá-se, portanto, a fundamentação lógico-subjetiva da infinitude, um fundamento ontológico para a totalidade dos entes. Já na introdução da obra, afirma o autor que:

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto. (HEGEL, 2014, p. 79)

Na FdE, Hegel mostra como a consciência faz a experiência no mundo por meio de mediações apontando o desenvolvimento da consciência natural, imediata (certeza sensível), até o alcance da ciência filosófica, ou saber absoluto. Expressa o pensar sobre a subjetividade, um pensar conduzido pela lógica especulativa, que busca superar a finitude e possibilitar que a subjetividade se mostre como absoluta e ilimitada. A dialética hegeliana é, portanto, uma lógica da subjetividade⁷, ou doutrina do conceito, em que o absoluto é compreendido como unidade do sujeito e do objeto, na medida em que a realidade (objetiva) é extensão da racionalidade (subjetiva), é realização ou manifestação exterior do sujeito.

Todas essas etapas de formação da consciência, representadas pelas figuras analisadas, não indicam gradação estanque, mas uma evolução em que a figura posterior vai sempre incorporando, ou suprassumindo, a experiência cultural vivida na anterior, ou anteriores, e “que foram, em seu tempo, etapas necessárias ao desenvolvimento do Espírito Universal. Não se podem queimar etapas: são todas necessárias e há que percorrê-las, demorando-se em cada uma delas” (MENESES, 1992, p. 18).

3. Considerações finais

Em Hegel não há que se falar em sujeito e objeto como elementos estáticos, conforme as concepções que o precederam, mas sujeito e objeto mediados, um em relação com o outro numa mútua dependência. O sujeito não é entidade estanque. Somente pode ser compreendido no mundo, na história (realidade, objetividade). Deve-se apreender o

sujeito não por sua abstração, mas como condicionado no mundo, como na razão pura kantiana. Para Hegel, não há sujeito puro, e o objeto participa do sujeito, que o transforma e determina, ao mesmo tempo em que é determinado por ele, num movimento de evolução em que a superação das etapas se dá por suprassunção das experiências vividas na etapa anterior.

Na FdE, portanto, Hegel retrata a caminhada da consciência rumo ao saber, e ao mesmo tempo a caminhada histórica da humanidade e a história da Filosofia, em que o autor apresenta o fio dialético sobre o qual se construirá todo o seu sistema filosófico, demonstrando como a consciência (sujeito) faz a experiência na realidade por meio de mediações, apontando o desenvolvimento a partir da consciência natural, imediata – certeza sensível, até o alcance da ciência filosófica, ou saber absoluto.

Arrisca-se a dizer que, em Hegel, epistemologia e ontologia são indissociáveis, na medida em que a compreensão ontológica se dá pelo processo dialético, numa perspectiva de que conhecimento é processo, caminho que a consciência faz rumo ao saber, experiência da consciência no mundo operando dialeticamente pelo princípio da contradição (fenomenologia).

Referências Bibliográficas

AQUINO, J. K. de S. *Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto*. In: **Existência e Arte: Revista Eletrônica do Grupo PET de Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei**, ano X, n. IX, p. 48-64, jan./dez. 2014.

CHAGAS, E. F.. *A Percepção (die Wahrnehmung) ou a coisa e a ilusão*. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (Orgs.). **Interpretação da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, pp. 75-85, 2014.

UTZ, K. *Força e entendimento - Fenômeno e mundo suprassensível*. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (Orgs.). **Interpretação da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, pp. 87-112, 2014.

SOARES, M. C. B. *Liberdade da consciência de si: estoicismo, ceticismo e consciência infeliz*. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (Orgs.). **Interpretação da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, pp. 75-85, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HGEL, G. W. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas - Vol. III: A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1995.

KOJEVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KONDER, L. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LIMA VAZ, H. C. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.

LIMA VAZ, H. C. **Introdução ao pensamento de Hegel: A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes**. São Paulo: Loyola, 2020.

LUKACS, G. **O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito - Roteiro**. São Paulo: Loyola, 1992.

MIRANDA, Marloren L. *O problema da metafísica em Kant e Hegel: duas investigações sobre o incondicionado*. In: **Revista Opinião Filosófica**, v. 6, n. 2, p. 105-122, 2015. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/683>. Acesso em 15/04/2025.

NICOLAU, M. F. A. *Modernidade e religião*. In: **Paaralellus**, v. 10, n. 25, pp. 385-393, 2019. Disponível em: 10.25247/paralellus.2019.v10n25.p385-393. Acesso em 15/04/2025

OLIVEIRA, M. A. de. **Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, M. A. de. *Conhecimento e Historicidade*. In: **Revista Síntese**, n. 40, p. 33-58, 1987. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1912>. Acesso em 02/02/2026.

ROVIGHI, S. **História da filosofia moderna**. Loyola, 1999.

Data da submissão: 19 mar. 2025.

Data do aceite: 15 Jun. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



MÉTODO RECONSTRUTIVO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HABERMAS

THE RECONSTRUCTIVE METHOD IN HABERMAS' PHILOSOPHY OF LAW

Lucas Ferro Oliveira

Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL/UVA
lucasferro.adh@gmail.com

Jürgen Habermas utiliza o conceito de “reconstrução” como guia para sua teoria crítica. Essa abordagem visa a emancipação ancorada em normas. A “reconstrução” varia ao longo de sua obra, dividida em três momentos: décadas de 1970, 1980 e 1990. Na década de 1970, estava relacionada às “ciências reconstitutivas”, mas mudou na década de 1980 devido à falta de resultados. Nos anos 1990, em sua obra *Facticidade e validade* (1992) focou na reconstrução da racionalidade de instituições sociais, como o direito e o estado democrático. A “reconstrução” não restaura conteúdo específico, mas descobre estruturas subjacentes que criam objetos simbólicos. Habermas explora essa abordagem para analisar a tensão entre facticidade e validade no direito, buscando democratizar a vida social. O procedimentalismo, traço distintivo deste método, presente na obra de 1992, dilui rigidez institucional e remete à origem histórica. Ele propõe um modelo crítico que reconstrói elementos centrais do Estado democrático de direito e enfatiza a relação entre teoria do direito e teoria política, considerando diferentes perspectivas. Embora não esgote todas as análises, sua influência no pensamento das ciências jurídicas e em alguns pensadores posteriores é notável.

Palavras chaves: Facticidade e validade, Direito, Estado democrático, Procedimentalismo.

Jürgen Habermas uses the concept of “reconstruction” as a guide for his critical theory. This approach aims at emancipation anchored in norms. The concept of “reconstruction” evolves throughout his work, divided into three moments: the 1970s, 1980s, and 1990s. In the 1970s, it was related to “reconstructive sciences,” but it shifted in the 1980s due to a lack of results. In the 1990s, in his work *Between Facts and Norms* (1992), Habermas focused on reconstructing the rationality of social institutions, such as law and the democratic state. “Reconstruction” does not restore specific content but uncovers underlying structures that create symbolic objects. Habermas explores this approach to analyze the tension between factual reality and normative validity in law, aiming to democratize social life. The proceduralism, a distinctive feature of this method, present in the 1992 work, dilutes institutional rigidity and refers to historical origins. He proposes a critical model that reconstructs central elements of the democratic rule of law and emphasizes the relationship between legal theory and political theory, considering different perspectives. Although it does not exhaust all analyses, its influence on legal science and subsequent thinkers is notable.

Keywords: Facticity and validity, Law, Democratic state, Proceduralism.

1. Introdução: a reconstrução em Jurgen Habermas

Para iniciar o estudo do método em Habermas não se pode prescindir da análise de sua gênese, aquela proveniente da corrente denominada como teoria crítica. Oriunda da Escola de Frankfurt na década de 1929, na Alemanha, teve um impacto significativo na filosofia contemporânea. Essa corrente de pensamento através de reexame crítico da teoria tradicional incorpora uma tensão com o presente e buscando unir teoria e prática. A teoria crítica visa promover a emancipação humana e a transformação social, examinando as condições sociais e revelando estruturas ocultas que podem levar à opressão. Em resumo, ela oferece um modo crítico de atuação entre cultura e ciência, propondo novas formas de organização da sociedade e se opondo à separação entre sujeito e realidade. Contudo, para a realização desse processo, a relação da teoria crítica com a tradição deve ser ainda mais estreita. Nobre (2008) defende que a teoria crítica não pode ser considerada separadamente da teoria tradicional. Isso ocorre porque, mesmo que a perspectiva crítica busque a emancipação, ela ainda depende da teoria tradicional para fazer um diagnóstico do presente. Essa dependência não é trivial; é fundamental para entender as potencialidades e obstáculos à emancipação. Nobre (2008) se refere a essa combinação de elementos como um “modelo crítico”. Em resumo, a teoria crítica e a teoria tradicional estão interligadas e se complementam na análise da sociedade.

A partir desse pressuposto, se discute a articulação entre diferentes disciplinas na teoria crítica e como ela se relaciona com a tradição. Primeiramente a Constelação disciplinar, em que a teoria crítica possui diferentes modelos, cada um com sua própria configuração disciplinar, necessita de uma investigação do tempo que tem de incorporar equitativamente a conjunção disciplinar no campo tradicional. Já a especialização do conhecimento é uma característica das contribuições tradicionais desde o século XX. Na teoria crítica, essa especialização pode ser incorporada criticamente ou rejeitada como reificante. Os modelos críticos de Horkheimer e Lukács são exemplos, em que o primeiro incorpora a especialização disciplinar de forma interdisciplinar, enquanto o segundo a rejeita. Por fim, os modelos críticos podem variar na forma como as disciplinas se relacionam. Por exemplo, na *Teoria da ação comunicativa* de Habermas, de 1981, a sociologia é central, enquanto no modelo inicial de Horkheimer, na década de 1930, a economia política ocupava essa posição (cf. NOBRE; REPA, 2020).

Por conseguinte, existem modelos que apenas criticam a teoria tradicional, apontando suas falhas. Porém, há outros modelos que vão além: eles exigem investigações

empíricas próprias. Esses modelos identificam lacunas nas contribuições tradicionais e buscam preenchê-las com pesquisas críticas. Isso não é uma tarefa fácil, pois requer a criação de métodos e técnicas que incorporem a perspectiva da emancipação. Alguns exemplos desses modelos são justamente os trabalhos de Horkheimer, na década de 1930, e de Habermas, pelo menos até a década de 1970, com o alvitre das ciências reconstrutivas (cf. NOBRE; REPA, 2020).

Para Marx (1978), essa abordagem interdisciplinar tem uma justificação histórica e é considerada necessária no contexto da economia. Horkheimer valoriza a colaboração interdisciplinar e a exploração crítica para avançar na teoria crítica, seguindo o exemplo de Marx. No entanto, ela também apresenta uma insuficiência científica. Esse desacerto não está apenas na forma de apresentação, mas também leva a resultados equivocados. Isso ocorre porque ela salta etapas intermediárias necessárias e tenta provar a congruência das categorias econômicas de forma imediata (cf. MARX, 1978).

O conceito de mais-valia, criado por Marx, reaparece na apresentação de Habermas sobre a “reconstrução da história da teoria”, “um dos sentidos mais importantes e mais duradouros da noção de reconstrução na obra de Habermas” (NOBRE; REPA, 2020, p. 16). Isso é importante porque Marx já havia estabelecido a ideia de “história da teoria” em seu trabalho “O Capital”. As pesquisas realizadas pelo Instituto de Pesquisa Social nos anos 1930 enfatizam a crítica da economia política como foco central. Isso reflete o diagnóstico da época, em que o mercado continuava a ser a instituição social estruturante, mesmo com o capitalismo em uma fase monopolista. O conceito de “classe” é fundamental para conectar a crítica da economia política ao trabalho empírico. Por exemplo, pesquisas sobre autoritarismo nas famílias proletárias, conduzidas por Erich Fromm, exploram essa relação (cf. NOBRE; REPA, 2020).

“No caso de Habermas, esses diferentes elementos se articulam em torno da noção geral de “reconstrução” (NOBRE; REPA, 2020, p. 17). Ele, até a obra *Conhecimento e interesse*, de 1968, de certa forma, segue o princípio de Adorno, que diz que “a crítica da sociedade é crítica do conhecimento e vice-versa” (ADORNO 1977, p. 748, *apud* NOBRE; REPA, 2020, p. 17). Ele propõe um novo campo de investigação crítica, inspirado no modelo reflexivo da psicanálise freudiana. A partir de “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, também de 1968, Habermas adota o conceito de reconstrução como guia para a teoria crítica. Isso significa que a orientação para a emancipação, ancorada em normas, é o princípio orientador dessa abordagem.

Entretanto, a “reconstrução” em Habermas se modifica dependendo do período específico de sua obra. O autor divide a discussão em três momentos diferentes: décadas de 1970, 1980 e 1990. Na década de 1970, a reconstrução estava relacionada às “ciências reconstitutivas”, mas houve uma mudança na década de 1980. Essa mudança foi influenciada pela falta de resultados significativos nas investigações desse projeto. Já na década de 1990, o autor visa apresentar uma continuidade na concepção na *Teoria do agir comunicativo de uma “reconstrução da história da teoria”, Facticidade e validade*, de 1992, a ênfase mudou para a reconstrução da racionalidade de instituições sociais, como o direito e o estado democrático de direito. Isso representa uma novidade em relação à abordagem anterior e altera o modelo crítico proposto por Habermas. Isso é importante porque Marx já havia estabelecido a ideia de “história da teoria” em seu trabalho “O Capital” (cf. NOBRE; REPA, 2020). Portanto, antes de passarmos para a análise mais detida do método reconstrutivo na filosofia do direito habermasiana concebida na obra *Facticidade e validade* (1992), considero importante primeiramente avaliarmos os seus pressupostos metodológicos desenvolvidos anteriormente, a partir da obra *Conhecimento e interesse* (1968).

1.1 o conceito de reconstrução

Habermas, em sua obra “Facticidade e Validade”, introduz a ideia de uma “teoria reconstitutiva da sociedade”. Essa teoria busca compreender a evolução do pensamento de Habermas desde os anos 1970, quando ele passou a dar ênfase à reconstrução. Mattias Iser também sugere a existência de uma “crítica reconstitutiva da sociedade”. Essa abordagem argumenta que a razão prática não se limita apenas a obrigações formais, mas já está ativa dentro da realidade social. Em outras palavras, a reconstrução e a crítica estão intrinsecamente ligadas, e a reconstrução pode ser vista como um caminho para a emancipação (cf. ISER, 2009, p. 366; ISER, 2008, p. 10, *apud* REPA, 2021). Não obstante, a expressão “crítica reconstitutiva da sociedade” não foi cunhada por Jürgen Habermas, mas sim por Axel Honneth. Honneth utilizou essa expressão para descrever a abordagem da Teoria Crítica “clássica” como um todo. Em seu ensaio de 2007 sobre o tema, ele explorou como a reconstrução normativa desempenha um papel fundamental nessa perspectiva crítica. Honneth defende o “modelo clássico de crítica” adotado pelos predecessores do Instituto de Pesquisa Social, embora com algumas distinções materiais. Em vez de reconstituir exatamente a implementação desse modelo em todos os escritos correspondentes, ele busca uma “forma ideal” que preserve seus princípios centrais. Essa

abordagem reconstrutiva visa compreender e revitalizar os aspectos normativos da Teoria Crítica, mantendo-se fiel à sua tradição genealógica (cf. REPA, 2021, p. 37-38).

O conceito de “reconstrução” em Habermas é complexo, mas essencialmente busca desvendar os elementos de uma racionalidade existente na sociedade, que ainda não foram suficientemente explorados. A reconstrução não se trata de restaurar o sentido específico ou o conteúdo particular de um símbolo, processo ou instituição. Em vez disso, envolve descobrir as estruturas profundas que permitem a criação de objetos simbólicos. Não se foca em objetos específicos, mas nas regras, estruturas, critérios de avaliação e processos sociais mais amplos que dão sentido a esses objetos. A teoria reconstrutiva busca entender o que possibilita a construção ou a crítica, indo além dos resultados particulares. Nesse sentido, para Nobre e Repa (2020, p. 20) o conceito de reconstrução se apresenta da seguinte forma:

Reconstruir é o modo específico por meio do qual se podem ancorar na realidade das sociedades capitalistas avançadas os potenciais emancipatórios, os quais demonstrariam, simultaneamente, a possibilidade real do conteúdo normativo próprio dos critérios que orientam a crítica da sociedade e das teorias sociais tradicionais.

Deste modo, quando falamos em “reconstruir”, não estamos nos referindo a recriar algo conceitualmente ou a contar sua história novamente. Em vez disso, trata-se de refletir sobre as regras subjacentes que devem ser pressupostas para entender o sentido (ou até mesmo a ausência de sentido) do que é construído social e simbolicamente. Essas regras, estruturas e processos constituem a racionalidade inerente aos objetos simbólicos. Eles reivindicam essa racionalidade por si mesmos, tornando possível atribuir-lhes sentido. Além disso, essas mesmas regras, estruturas e processos também têm potencial emancipatório, pois estão sempre inseridos na realidade concreta, sujeitos a diversos fatores coercitivos.

Habermas introduz uma abordagem inovadora na Teoria Crítica da Sociedade: a “teoria reconstrutiva da sociedade”. Essa abordagem revoluciona a análise crítica ao deslocar o foco das forças produtivas e da técnica para a exploração das estruturas normativas profundas. Em vez de buscar uma racionalidade unitária que permeie toda a sociedade, a reconstrução concentra-se nas regras, estruturas e processos que possibilitam a emancipação. Essas estruturas normativas, presentes na modernidade, liberam potenciais para formas de vida emancipadas, embora apenas parcialmente realizados. Assim, a “crítica” em Habermas envolve confrontar esses potenciais com sua limitada concretização na vida social, dependendo da reconstrução das estruturas subjacentes. Essa abordagem

crítica está intrinsecamente ligada à compreensão das “estruturas do agir e do entendimento” presentes no conhecimento intuitivo dos membros competentes das sociedades modernas, “Trata-se, portanto, de uma reconstrução que vai além da investigação transcendental capaz de conduzir à configuração normativa do momento presente” (NOBRE; REPA, 2020, p. 23).

Assim, a tarefa de reconstruir as fontes das regras sociais que são mediadas simbolicamente. Essas fontes são consideradas como estruturas que geram essas regras sociais e estão presentes no conhecimento intuitivo dos atores sociais. O objetivo da reconstrução é distinguir entre o que permite a criação de construtos simbólicos e o princípio de construção simbólica. Essa distinção não nega que essas estruturas geradoras também tenham uma natureza simbólica. A diferença fundamental está na lógica entre condição (as estruturas geradoras) e condicionado (os construtos resultantes). As estruturas geradoras são consideradas como condições essenciais para a existência dos construtos sociais, que servem como ponto de partida para a análise e reconstrução.

A “reconstrução racional” refere-se a analisar e entender as bases lógicas e históricas das regras sociais. Isso envolve investigar como essas regras se desenvolveram ao longo do tempo, identificando estruturas fundamentais e compreendendo como elas mudaram em diferentes estágios da evolução social. Basicamente, é uma abordagem para entender o porquê e como as coisas funcionam na sociedade. O conceito de reconstrução se refere à maneira específica como a teoria crítica lida com a teoria tradicional, seguindo o modelo proposto por Habermas. Nos anos 1970, esse modelo começou a ganhar destaque e serviu como referência para desenvolvimentos posteriores até o início dos anos 1990. A relação entre a teoria crítica e a teoria tradicional é mediada pela proposta de criar uma forma especial de ciência, além dos modelos científicos tradicionais. Essa nova abordagem, chamada de “ciências reconstrutivas”, serve como base para a crítica da sociedade contemporânea. Ela se diferencia apenas no campo de estudo dos objetos simbólicos. Portanto, o conceito de reconstrução está intrinsecamente ligada à noção de ciência reconstrutiva. Essa constelação de conceitos surge quando Habermas tenta fundamentar seu primeiro modelo de teoria crítica, inspirado em Adorno e Horkheimer, mas enfrenta impasses. A solução proposta é pensar a reconstrução e sua metodologia por meio dessa nova abordagem científica. Em resumo, a ideia de reconstrução emerge dos desafios encontrados na interseção entre *Conhecimento e interesse* (cf. NOBRE; REPA, 2020, p. 25-26).

1.2 Reconstrução horizontal e vertical

Para Luiz Repa (2021), Habermas utiliza dois vetores reconstrutivos articulados em sua abordagem. Esses vetores são chamados de “horizontal” e “vertical”. O vetor horizontal envolve um diálogo entre o cientista e os atores sociais, enquanto o vetor vertical se relaciona à compreensão das significações de expressões linguísticas em contextos discursivos específicos:

As reconstruções efetuadas na horizontal de alguns poucos sistemas de regras antropológicamente fundamentais (...) são para as teorias genéticas apenas uma preparação. Estas teorias têm a tarefa mais geral de tornar transparente a lógica do desenvolvimento: na dimensão ontogenética, da aquisição da linguagem, da consciência moral, do pensamento operativo; na dimensão da história da espécie, o desdobramento das forças produtivas, e as grandes transformações históricas do quadro institucional que estão associadas à mudança estrutural das imagens de mundo e do desenvolvimento do sistema moral. Essas tentativas de reconstrução efetuadas na vertical, por assim dizer, (...) são teorias que, falando hegelianamente, têm de pressupor a lógica do conceito, isto é, a reconstrução de sistemas de regras abstratas, para poder elucidar, por sua vez, sob condições empíricas, a lógica do desenvolvimento, portanto as sequências necessárias da aquisição e estabelecimento daqueles sistemas de regras. (HABERMAS, 1971, p. 175 *apud* REPA, 2021, p. 58).

À vista disso, a nível “horizontal” (Sincrônico) o foco está nas regras já existentes nas sociedades contemporâneas. Busca-se entender como essas regras funcionam no contexto atual. Já a nível vertical (Diacrônico), a atenção se volta para a lógica de desenvolvimento dessas regras ao longo da história. Examina-se como a dinâmica histórica afetou o desenvolvimento do sistema de regras. Isso inclui considerar como as mudanças dentro dessas estruturas ocorrem em resposta aos desafios de desenvolvimento, como problemas na reprodução material da sociedade (cf. REPA, 2021). Como acentua Pedersen, “o que é reconstruído é uma competência que os sujeitos agentes possuem. A reconstrução descobre algumas competências fundamentais (reconstrução horizontal), mas também o modo como essas competências se desenvolveram no tempo (reconstrução vertical)”. (PEDERSEN, 2008, p. 463, *apud* REPA, 2021, p. 58).

Habermas propõe uma abordagem de reconstrução que combina elementos kantianos e hegelianos. No que tange o elemento kantiano, Habermas utiliza a pragmática formal para investigar as condições que tornam possível o entendimento linguístico. Essa abordagem baseia-se em argumentos transcendentais fracos, que estão indiretamente relacionados a testes empíricos. Objetivo é compreender como as estruturas linguísticas permitem a comunicação entre as pessoas. Já no que concerne ao elemento hegeliano, Habermas introduz a reconstrução vertical. Essa abordagem considera que as estruturas e

manifestações de consciência são historicamente constituídas. Em outras palavras, a evolução social e histórica influencia nossa compreensão e uso da linguagem. Porém, cabe acrescentar que Habermas critica tanto o transcendentalismo kantiano quanto o elemento hegeliano. Ele não quer que a reconstrução vertical substitua completamente a filosofia da história. Ambos os vetores (kantiano e hegeliano) devem ser desenvolvidos como ciências reconstrutivas, sem orientação metafísica. Portanto, a reconstrução de Habermas busca entender como a linguagem e a consciência se entrelaçam historicamente, enquanto evita fundamentações últimas ou dogmas metafísicos (cf. REPA, 2021, p. 58-59).

2. Reconstrução em *Facticidade e Validade*

Em *Facticidade e validade* (1992), Habermas explora uma abordagem reconstrutiva para analisar a tensão entre facticidade e validade no contexto do direito. Ele busca democratizar radicalmente a vida social, submetendo as instituições existentes à crítica e à transformação reflexiva. O traço distintivo desse novo modo de reconstrução é o procedimentalismo, que permeia toda a obra. Esse procedimentalismo envolve a diluição de naturalizações e rigidez indevida das formas institucionais, remetendo-as à sua origem histórica e às exigências de atualização político-democrática. Em suma, reconstruir a tensão entre facticidade e validade significa procedimentalizar a prática jurídica, retirando o caráter dogmático dos conteúdos do Estado democrático de direito e apresentando-os como elementos sujeitos à prova nos processos democráticos (cf. SILVA; MELO, 2020).

Esse paradigma não é apenas o resultado de uma combinação bem-sucedida entre essas duas áreas, mas também está ligado a uma nova compreensão do tempo. Habermas argumenta que o Estado democrático de direito é baseado na institucionalização de processos de formação política da opinião e da vontade. Ele enfatiza que todas as instituições estão sujeitas a exigências de legitimação radicalmente democráticas. Mesmo as instituições que promovem a liberdade não estão isentas de críticas e reflexões. Para Habermas, esse enraizamento no procedimentalismo é um traço importante da política contemporânea, impulsionado pela participação da sociedade civil, movimentos sociais e esferas públicas autônomas (ccf. SILVA; MELO, 2020).

Silva e Melo (2020), no capítulo IV da obra *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*, exploram o modelo crítico presente na obra *Facticidade e validade* de Habermas, focado na abordagem metodológica reconstrutiva. Essa abordagem envolve compreender como a noção de reconstrução se manifesta na teoria de Habermas,

apesar das diferentes formulações. Os autores também destacam as continuidades e descontinuidades desse método em relação às etapas anteriores do projeto crítico-reconstrutivo nas décadas de 1970 e 1980. Além disso, o capítulo aborda os procedimentos de reconstrução interna e externa no livro, bem como o papel do paradigma procedimental no empreendimento crítico de Habermas. Por fim, o paradigma procedimental é considerado um modelo crítico aberto, a ser complementado empiricamente em pesquisas sobre *Facticidade e validade*.

2.1 O direito como meio de integração social

Em sua obra *Facticidade e validade*, Habermas aborda a esfera jurídica como um foco central de reflexão e crítica. Ele destaca o “paradoxo da integração social”, que se refere à busca por uma integração não violenta na sociedade. Segundo Habermas, a coesão social deve ser alcançada por meio do “agir comunicativo”, ou seja, através de argumentos racionais aceitos voluntariamente pelos atores sociais. Esses argumentos podem abordar questões como fatos empíricos, correção de normas sociais e autenticidade de sentimentos. Para Habermas, a modernidade enfraqueceu o poder das autoridades tradicionais, permitindo maior espaço para a comunicação e a crítica. Assim, a interação social verdadeiramente comunicativa não deve depender de coerção, mas sim do “melhor argumento” (SILVA; MELO, 2020, p. 195).

Embora a liberação do discurso na modernidade tenha o potencial de promover uma integração social pacífica, também traz consigo desafios. Quando as pessoas se envolvem em interações comunicativas, o discurso pode revelar diferenças significativas entre atores que inicialmente concordavam. Essas diferenças podem levar ao dissenso e à desagregação social. Além disso, em sociedades pluralistas, as certezas intuitivas sobre o mundo são cada vez mais frágeis e suscetíveis a questionamentos. Portanto, a teoria do discurso reconhece que a liberação do potencial comunicativo não é suficiente para garantir uma integração estável. É necessário considerar outros fatores para lidar com os riscos inerentes à comunicação e à diversidade de valores e crenças (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 196).

Silva e Melo (2020) discutem como as diferentes formas de integração sistêmica, oferecidas pelo Estado e pela economia, estão ameaçando a integração comunicativa. Essas formas de integração, baseadas no poder e no dinheiro, substituem os meios comunicativos tradicionais. Segundo Habermas, essa invasão é evidenciada pela crescente

“monetarização” e “burocratização” da vida social, onde as relações interpessoais são coordenadas por meio de padrões monetários e controle burocrático, em vez de entendimento mútuo entre os participantes. Neste ponto, deparamo-nos com um paradoxo: a única forma de integração social considerada não violenta é instável e ameaçada pelo avanço da integração sistêmica. Essa integração sistêmica garante a manutenção e reprodução das sociedades ao neutralizar os riscos de dissensão de maneira técnica, não discursiva. O direito, então, surge como objeto crítico diante desse cenário. Habermas vê como um meio ambivalente de integração, conectado tanto aos imperativos sistêmicos quanto à força socializadora da comunicação. Para Habermas, o direito pode aliviar os processos de entendimento das tarefas de integração social sem anular os mecanismos comunicativos. Por um lado, a positividade do direito estabiliza expectativas de conduta por meio de coerções factuais. Por outro, a pretensão de legitimidade confere duração às normas jurídicas, opondo-se à possibilidade de invalidação e baseando-se na expectativa de que essas normas foram criadas democraticamente pelos próprios destinatários (cf. HABERMAS, 2021).

O direito não apenas estabiliza as expectativas de comportamento, mas também está ligado às fontes de integração comunicativa e às fontes sistêmicas da economia e do poder administrativo. Por um lado, o direito está relacionado aos processos democráticos de formação da vontade; por outro, ele permite a organização de mercados e do poder do Estado. No entanto, Habermas destaca que o direito é ambíguo: ele pode legitimar tanto os imperativos comunicativos quanto os imperativos funcionais dos sistemas econômico e burocrático. Essa ambivalência permite que o direito desempenhe funções em toda a sociedade (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 198):

Por esta razão, enquanto meio de organização de uma dominação política que remete aos imperativos funcionais de uma sociedade econômica diferenciada, o direito moderno continua sendo um *medium* profundamente ambíguo de integração social. Muito frequentemente, o direito empresta ao poder ilegítimo apenas a aparência de legitimidade. À primeira vista, não conseguimos ver se as operações de integração se apoiam no consentimento dos cidadãos associados ou se resultam da autoprogramação estatal e do poder estrutural da sociedade, produzindo, por sua vez, com base nesse substrato material, a pretensa lealdade das massas (HABERMAS, 2021, p. 86).

Entretanto, no que tange a tensão entre a autolegitimação do direito e a crítica externa, Habermas (2021, p. 87) argumenta que, em sociedades modernas, o sistema jurídico enfrenta pressões tanto para se integrar socialmente quanto para legitimar suas operações. Essa tensão entre o idealismo constitucional e o materialismo da ordem jurídica é evidente na consideração filosófica versus a abordagem empírica do direito. Além disso, o

autor explora como essa relação se manifesta nos discursos sociológicos e filosóficos sobre a justiça. Nesse contexto, o direito não é apenas um instrumento de controle sistêmico ou um meio para alcançar a liberdade. Em uma visão ampla, a esfera jurídica se revela como um espaço onde ocorrem conflitos entre os imperativos sistêmicos que regulam a vida social e as possibilidades comunicativas que permitem a autonomia do comportamento. No entanto, é importante destacar que, quando Habermas menciona os “potenciais comunicativos” presentes no direito, ele reconhece que esses potenciais não são totalmente aproveitados. Encontramos obstáculos discursivos tanto nas práticas jurídicas cotidianas quanto nas relações externas que o direito estabelece com outros aspectos da vida social. É nesse ponto que surge a necessidade de uma abordagem dupla no trabalho de reconstrução (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 199).

2.2 Reconstrução interna e externa

Habermas configura a estrutura de *Facticidade e validade* mediante uma distinção geral entre “reconstrução interna” e “externa” (HABERMAS, 2021, p. 19). A primeira se concentra nas regras e pressupostos pragmáticos presentes nas interações cotidianas, enquanto a segunda considera a evolução histórica dessas regras e seus bloqueios concretos. No entanto, o autor observa que essas distinções não são totalmente equivalentes. Ele argumenta que, em sua obra *Facticidade e validade*, encontramos elaborações que se assemelham tanto à reconstrução pragmática (horizontal) quanto à reconstrução evolutiva (vertical). Por exemplo, o autor não apenas explora as regras linguísticas implícitas na prática jurídica, mas também se baseia nas contribuições da teoria do discurso para reinterpretar o conteúdo explicativo já existente sobre o Estado democrático de direito. Além disso, o autor não se limita a uma análise estritamente histórico-sociológica das instituições e práticas jurídicas. Em vez disso, ele as “inscreve” em sua teoria da evolução social, fazendo ajustes e reparos ao longo de sua obra. Portanto, a utilização rigorosa das categorias de reconstrução horizontal e vertical não parece ser aplicada de forma restrita em sua obra de 1992 (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 200).

A distinção entre reconstrução interna e externa não se refere diretamente a dois modos específicos de reconstrução, mas sim a diferentes objetos de análise. Na primeira órbita, o enfoque são os modos de funcionamento do sistema jurídico conforme sua própria compreensão teórica. Isso envolve a busca por coerência entre as expectativas normativas de legitimação do direito e a realidade factual em que ele se manifesta. Em

outras palavras, a reconstrução interna analisa como o direito se autorregula e se legitima dentro de suas próprias regras e princípios. Na segunda órbita, é constatada a autocompreensão do direito com disciplinas empíricas que o situam dentro de contextos políticos mais amplos. Isso revela uma tensão mediada entre o poder comunicativo gerado socialmente e os imperativos sistêmicos das burocracias estatais. Em síntese, a reconstrução externa considera como o direito interage com outros aspectos da sociedade e como suas regras se aplicam na prática (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 201).

Ao examinar a “autocompreensão do direito” em sua reconstrução interna, Habermas, assevera que isso envolve percrutar como as instituições jurídicas funcionam, considerando disciplinas como a dogmática jurídica, a filosofia do direito, a hermenêutica jurídica e a sociologia do direito. O objetivo central é entender como a legitimidade do direito moderno está relacionada à sua forma positiva. Habermas argumenta que a resposta não é simples. Existem várias abordagens teóricas em competição, cada uma enfatizando diferentes aspectos da relação entre fatos e validade no direito. Algumas privilegiam conteúdos normativos fixos, enquanto outras consideram o arbítrio das instâncias formais de tomada de decisão. A solução proposta por Habermas é procedimental: a legitimidade do direito não deve depender apenas de conteúdos compartilhados pela comunidade jurídica ou de competências formais. Em vez disso, ela deve ser ancorada em um processo democrático que permita a gênese deliberativa da opinião e da vontade:

Onde se funda então a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Essa questão se torna mais aguda em sociedades pluralistas nas quais imagens de mundo abrangentes e éticas coletivamente vinculantes encontram-se em decadência e a consciência moral pós-tradicional restante não oferece uma base suficiente para o direito natural antes fundamentado de maneira religiosa ou metafísica. A única fonte pós-metafísica de legitimidade é formada claramente pelo procedimento democrático de positivação do direito. Mas o que confere a esse procedimento sua força legitimadora? A teoria do discurso oferece a essa pergunta uma resposta simples, ainda que improvável à primeira vista: o procedimento democrático possibilita a livre flutuação de temas e contribuições, informações e razões, assegurando à formação política da vontade um caráter discursivo e, com isso, fundamentando a suposição falibilista de acordo com a qual os resultados alcançados de maneira procedimentalmente correta são mais ou menos racionais. Duas considerações falam *prima facie* a favor da abordagem fornecida pela teoria do discurso (HABERMAS, 2021, p. 821).

Habermas reconstrói o princípio democrático-procedimental ao conectar o princípio do discurso com a forma jurídica. Essa conexão representa uma tentativa de integrar as posições idealistas e positivistas no debate sobre a legitimidade do direito positivo. Em outros termos, ele argumenta que a legitimidade do direito não pode ser baseada apenas em conteúdos morais ou na vontade do poder constituído. Em vez disso,

ele propõe que a legitimidade está ligada ao autogoverno democrático e à normatividade específica do direito. Isso significa que a criação do direito legítimo deve ocorrer por meio de processos democráticos de formação coletiva da vontade, considerando as peculiaridades da forma jurídica. Em suma, o autor destaca a importância de conectar o discurso democrático com a estrutura legal para garantir a legitimidade do direito positivo. Essa abordagem busca superar as limitações das vertentes idealistas e positivistas, que não conseguem abordar completamente essa questão (cf. SILVA, 2008).

O “princípio da democracia” refere-se à conexão entre o direito moderno e os discursos racionais práticos. Segundo essa ideia, as leis jurídicas só são legitimamente válidas se obtiverem o consentimento de todos os envolvidos por meio de um processo discursivo (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 211).

Ele determina que só podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de receber o assentimento de todos os parceiros do direito em um processo discursivo de produção normativa, articulado ele próprio juridicamente (HABERMAS, 2021, p. 183).

Esse processo não é apenas formal, mas também vinculado à autodeterminação democrática da comunidade jurídica. Portanto, o princípio da democracia destaca que a legitimidade do direito não pode ser baseada apenas em autoridades competentes, mas deve envolver todos os membros interessados da comunidade jurídica. Por isso, afirmam Silva e Melo (2020, p. 211) “já aqui, pois, vemos que esse procedimento anuncia a necessidade de se ancorar em um tipo de práxis democrática que extrapola os limites do discurso jurídico oficial”.

Habermas aborda a reconstrução da compreensão do direito, indo além do princípio da legitimidade democrática. Existem quatro temas relacionados a essa reconstrução: o sistema de direitos, o exercício do poder político, a lógica jurisdicional de aplicação normativa e a separação de poderes. Em cada um desses temas, há um movimento semelhante: a concorrência entre diferentes interpretações do direito moderno e um processo procedimental para superar suas limitações. Esse processo envolve a integração de intuições normativas e positivistas. Além disso, ele destaca a importância de processos deliberativos que vão além dos discursos formais dos operadores do direito, incluindo a participação da comunidade jurídica. Esses processos devem ser porosos e conectados a fontes “quase anárquicas” de uma esfera pública (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 213).

Silva e Melo (2020, p. 215) explicam que do ponto de vista da estratégica reconstrutiva os capítulos sete e oito de *Facticidade e validade* apresentam características específicas nesse contexto. A reconstrução externa envolve analisar as teorias realistas e criticá-las internamente, mostrando que elas não conseguem explicar completamente a gênese das ações e interesses na esfera pública. A transição da reconstrução interna para a externa também envolve pesquisas empíricas sobre a dinâmica política. Os autores argumentam que o conteúdo normativo da reconstrução interna está presente na realidade social observada pelas abordagens sociológicas da democracia. Em resumo, eles buscam mostrar a tensão entre o ideal e a realidade na compreensão do Estado de direito. Desta forma, Habermas argumenta que o diagnóstico realista sobre o sistema político é parcial, pois ignora formas de resistência à autoprogramação desse sistema. Essas formas de resistência incluem práticas de desobediência civil, movimentos sociais e a criação de esferas públicas independentes da agenda oficial. Ele destaca o papel ambivalente do direito moderno, que atua como mediador entre o sistema político e os fluxos comunicativos do mundo da vida. No entanto, os modelos normativos liberal e republicano ainda não conseguem abranger completamente os processos sociais de formação política da vontade, que ocorrem em esferas públicas fora do âmbito institucional (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 221).

A reconstrução externa envolve analisar como o poder é regulado em sociedades complexas, considerando as condições para uma regulamentação jurídica. Habermas menciona que, para entender a legitimidade dessas decisões, é importante observar os fluxos comunicativos que partem da periferia e podem influenciar os procedimentos democráticos e legais. Em suma, a reconstrução externa permite identificar as condições procedimentais necessárias para uma aceitação racional, ao mesmo tempo em que relaciona essas idealizações com processos de poder e ações estratégicas na sociedade (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 223).

Por fim, como veremos no próximo passo deste itinerário metodológico habermasiano, o paradigma procedimental é uma estrutura de pensamento que molda como percebemos e interpretamos a realidade. Ele engloba nossas crenças, valores e pressupostos sobre o mundo. Nesse contexto, a apresentação desse paradigma na obra em questão consolida uma abordagem propositiva, buscando orientar ou estabelecer diretrizes para uma nova prática jurídica e democrática. Em resumo, é uma tentativa de mudar a forma como entendemos e agimos no campo jurídico (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 202).

2.3 O paradigma procedimental

O último capítulo da obra *Facticidade e validade* trata da reconstrução dos paradigmas jurídicos. Esses paradigmas são as formas de pensar sobre o direito que orientam como os profissionais jurídicos instituem e aplicam as normas. Nessa perspectiva, Habermas escreve já em seu prefácio “o último capítulo reúne as reflexões da teoria do direito e da teoria social no conceito de paradigma procedimental do direito” (HABERMAS, 2021, p. 28). Assim, ele argumenta que os paradigmas tradicionais (liberal e do Estado social) são muito focados em regras concretas e não conseguem lidar adequadamente com novos problemas sociais. Por isso, ele propõe um novo paradigma, o “procedimental”, que enfatiza a abertura reflexiva das instituições jurídicas para novas percepções sociais e a tomada de decisões públicas e argumentativas. Esse paradigma permite uma constante reelaboração das normas jurídicas, considerando tanto a autonomia pública quanto a privada (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 225).

O paradigma procedimental, conforme Habermas, permite “reagrupar” as diferentes linhas de análise desenvolvidas ao longo de seu trabalho. No entanto, ele não se limita a ser uma mera coletânea de resultados. Em vez disso, o paradigma procedimental busca superar a unilateralidade de várias disciplinas voltadas para a compreensão do Estado democrático de direito. Aqui, a reconstrução teórica não é apenas uma resposta à história da teoria. O procedimentalismo surge como uma maneira de combinar diferentes perspectivas e abordagens, especialmente quando se trata de questões normativas. Ele se apresenta como um modo de escapar das limitações impostas pelos paradigmas anteriores, como o paradigma do Estado social e a recusa a um retrocesso neoliberal. Um dos principais acréscimos do paradigma procedimental é a consciência de que toda a reconstrução teórica visa a uma relação com a prática discursiva. Isso significa que não se destina apenas aos especialistas em direito, mas também aos cidadãos e seus políticos. A teoria busca mudar a compreensão falível, permitindo que todos participem do processo de interpretação constitucional e da efetivação do sistema de direitos (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 226).

Basicamente, Habermas constata a relação entre teoria e prática no campo da dogmática jurídica, pois afirma que essa relação não deve ser vista como uma imposição teórica, mas sim como uma exigência prática. A compreensão social não pode mais ser considerada um pressuposto oculto no raciocínio jurídico; em vez disso, ela se tornou um foco explícito de debate que incorpora conhecimentos das ciências sociais. Ele também

destaca a importância da justificação do modelo social subjacente ao discurso jurídico. Além disso, ele menciona que a colaboração interdisciplinar com as ciências sociais é essencial para uma descrição mais adequada das sociedades complexas (cf. SILVA; MELO, 2020. p. 227),

Ao fazê-lo, seríamos levados a concluir que bastaria à ciência jurídica pôr-se em contato interdisciplinar com as ciências sociais para filtrar criticamente a função regulatória das “representações dos juízes sintetizada aqui sob o conceito de ‘teoria’” e, a partir disso, desenvolver uma compreensão paradigmática do direito que possa atuar ela mesma com pretensões teóricas. Segundo essa visão, o novo paradigma deveria resultar de um esclarecimento das teorias “naturais” dos juízes de acordo com a ciência do direito e a ciência social, assumindo ele mesmo a forma de teoria – “como síntese de representações assentadas em convicções compartilhadas sobre o curso dos processos sociais, sobre os padrões de expectativas e sobre os mecanismos de integração que constituem a comunidade”. Uma tal teoria possuiria “caráter dispositivo: ela determina de que modo a lei é entendida e interpretada; estabelece o local, a direção e a extensão na qual o direito estatutário pode ser complementado e modificado por meio da doutrina e do direito dos juízes; e isso significa: que ela carrega parte da responsabilidade pelo futuro da existência social (HABERMAS, 2021, p. 595-596).

No decorrer do capítulo, Habermas discute várias tentativas teóricas dentro da dogmática jurídica para encontrar alternativas aos paradigmas existentes por meio de projetos regulatórios que adotem uma compreensão procedimentalista do direito. Esses projetos buscam reduzir ou retirar as competências de criação e aplicação de normas substantivas das instâncias estatais de tomada de decisão. Eles se alinham a uma ideia de “direito reflexivo”, que visa ampliar as possibilidades de decisão e autogestão dos sujeitos de direito (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 229). No entanto, Habermas argumenta que essas propostas ainda não atendem completamente ao paradigma procedimental. O “direito reflexivo” se opõe ao paradigma do Estado social, promovendo processos autorregulatórios que deslocam a normatização de contextos sociais específicos para as próprias partes envolvidas no processo. Embora possa ser eleito pelos cidadãos para regular situações específicas, sua fixação teórica como um “substituto” do direito material não é adequada ao paradigma procedimental, que deve manter opções regulatórias abertas e procedimentais (cf. HABERMAS, 2021).

Ora, a dimensão reconstrutiva do paradigma procedimental é uma abordagem na qual um programa é dividido em partes menores chamadas procedimentos ou funções. Cada procedimento contém uma sequência de instruções que executa uma tarefa específica. Esses procedimentos podem ser chamados em diferentes partes do programa, permitindo a reutilização de código e tornando o código mais compreensível e fácil de manter. No contexto jurídico mencionado em *Facticidade e validade*, o paradigma procedimental enfatiza

a democratização. Ele defende que o processo democrático deve garantir tanto a autonomia privada quanto a autonomia pública. Isso significa que os cidadãos devem ter voz na criação e aplicação das leis, e os procedimentos jurídicos devem ser orientados por uma pré-compreensão procedimental. Embora o paradigma procedimental não defenda um ideal específico de sociedade ou vida boa, ele busca influenciar a ação por meio de diagnósticos da situação. Por isso, Habermas, sugere reformas institucionais para expandir espaços de participação e deliberação, superando a cultura de especialistas. No entanto, essas reconstruções procedimentais estão sujeitas a revisões contínuas para garantir que não comprometam as liberdades dos cidadãos (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 231-232).

Considerações finais

Em *Facticidade e validade*, “encontramos a submissão dos elementos mais centrais do Estado democrático de direito a um modelo crítico que opera reconstrutivamente” (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 234). Habermas busca desconstruir noções naturalizadas e rígidas, reconstruindo-as como condições procedimentais para um processo de democratização radical. O livro também explora a interseção entre teoria do direito e teoria política, destacando como questões relacionadas ao direito e à democracia transcendem abordagens meramente normativas ou realistas. Habermas argumenta que o discurso teórico está intrinsecamente ligado à compreensão jurídico-política e enfatiza a importância de adotar perspectivas multidisciplinares. Assim, as reconstruções internas e externas consideram diferentes pontos de vista (juiz, político, legislador, cidadão) e contribuem tanto para análises críticas quanto para explicações hermenêuticas e descritivas (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 235).

Habermas, argumenta que o paradigma procedimental busca ancorar-se na realidade das democracias estabelecidas e permanecer aberto às mudanças nos contextos histórico-sociais. Ele enfatiza que qualquer transformação social desafia a compreensão paradigmática do direito. Habermas também utiliza estratégias variadas para demonstrar que suas reconstruções têm base na realidade. Além disso, ele atribui um caráter falibilista às suas teorias, reconhecendo a possibilidade de refutações empíricas. No entanto, a refutação empírica não é simples, pois envolve mais do que apenas mostrar usos ideológicos e insucessos nas democracias contemporâneas. A integração comunicativa via direito não é hegemônica, mas sim uma tendência ameaçada pelo avanço de outras formas de integração sistêmica (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 236).

Habermas adota uma perspectiva restrita ao analisar as relações entre problemas sociais, o sistema jurídico e o funcionamento burocrático. Ele não explora profundamente as instituições da sociedade civil e do sistema político, mas apenas toca nesses campos quando se trata de possíveis interações. Além disso, o autor destaca a importância de uma democratização radical, que envolve reflexão crítica sobre modelos institucionais específicos. Em síntese, a implementação do paradigma procedimental requer uma atividade crítica que vai além do modelo reconstrutivo apresentado no livro em destaque (cf. SILVA; MELO, 2020, p. 238).

Silva e Melo (2020, p. 238-240) argumentam que o modelo reconstrutivo apresentado em *Facticidade e validade* não deve ser considerado como uma delimitação rígida do campo crítico. Embora a obra reúna contribuições da teoria do discurso para compreender o Estado democrático de direito, ela não pretende esgotar todas as análises sobre direito e democracia. No entanto, o impacto dessa obra nas gerações pós-Habermas é tão significativo que o modelo ali desenvolvido se tornou um critério de pertencimento ao campo crítico. Isso pode ser observado nos trabalhos de pensadores como Nancy Fraser, Iris Young e Axel Honneth, que, mesmo criticando aspectos do pensamento habermasiano, acabaram adotando abordagens semelhantes em suas pesquisas. Os autores apontam que esse legado pode ter limitado a diversidade de modelos críticos e interrompido projetos promissores.

Referências Bibliográficas

HABERMAS, J. **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

NOBRE, M. **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, M.; REPA, L. *Introdução. Reconstruindo Habermas? etapas e sentido de um percurso*. In: NOBRE, M.; REPA, L. (Org.). **Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana - Vol. 1**. Campinas: Papirus, 2020.

NOBRE, M.; REPA, L. (Org.). **Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana - Vol. 1**. Campinas: Papirus, 2020.

REPA, LUIZ. **Reconstrução e emancipação - Método e política em Jürgen Habermas**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SILVA, F. G. *A Solidariedade entre público e privado*. In: NOBRE, M. TERRA, R (Org.). **Direito e democracia: Um guia de leitura**. São Paulo: Malheiros, 2008.

SILVA, F. G.; MELO, R. *Crítica e Reconstrução em Direito e Democracia*. In: NOBRE, M.; REPA, L. (Org.). **Habermas e a Reconstrução. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana - Vol. 1**. Campinas: Papirus, 2020.

Data da submissão: 15 set. 2025.

Data do aceite: 20 dez. 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).