



CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

REVISTA ONLINE INTERDISCIPLINAR
DE FILOSOFIA, ECONOMIA
E HUMANIDADES

Volume 2 - Número 4
Julho / Dezembro 2025



CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

Revista online Interdisciplinar de Filosofia, Economia e Humanidades do Instituto Ágora Perene

ISSN online 2966-0238

v. 2, n. 4, jul./dez. 2025

Caderno de Estudos Ágora disponível na internet

www.agorap/cadernos

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA é uma revista online de divulgação acadêmica do Instituto Ágora Perene. Publica ensaios e estudos especializados semestralmente. Busca trazer ao público brasileiro a divulgação de estudos acadêmicos sobre o tema da Filosofia Perene e Clássica, e suas interrelações com problemas sociais e culturais contemporâneos, no Brasil e no mundo ibérico.

Editor

Tiago Cabral Barreira,
Universidade Santiago de Compostela (USC)
tiagocabral91@hotmail.com

Conselho Científico

Pedro Barbosa Araújo, UERJ
Estevan de Negreiros Ketzer, PUCRS

Endereço Postal

Instituto Ágora Perene – Caderno de Estudos Ágora
Avenida Adelaide Chiozzo, 206 – Engenho Novo
20961-148 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: +55 (21) 98382-7787

Assinatura da Revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail:
cadernos@agorap.org

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA: Revista online Interdisciplinar de Filosofia, Economia e Humanidades. Rio de Janeiro, Instituto Ágora Perene, v. 2, n.4, jul./dez. 2025, 47p.;
Semestral.
ISSN 2966-0238 (online)



Instituto Ágora Perene

Presidente: Eliseu Pires de Alvarenga Cidade

Vice-presidente: Pedro Barbosa Araújo

Diretor financeiro: Tiago Cabral Barreira

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

CONTEÚDO

EDITORIAL.....	5
ENSAIOS ACADÊMICOS	6
O dilema ético da proximidade no pensamento de Emmanuel Levinas	7
De Swedenborg ao Espiritismo: Perspectivas e convergências.....	20
A Natureza da Lógica em Tomás de Aquino	30
DIRETRIZES DE PUBLICAÇÃO	46
Regras de submissão.....	46
Para Ensaios Acadêmicos	46
Para Ensaios Livres (ou Resenhas/Traduções)	46

EDITORIAL

O Caderno de Estudos Ágora, em sua mais recente edição, reúne reflexões sobre temas que atravessam a filosofia, a religião e o pensamento esotérico, sempre com o compromisso de promover o debate intelectual e pluralista. A presente seleção de ensaios acadêmicos e livres convida o leitor a explorar questões fundamentais da condição humanas e das abordagens filosóficas que estruturam nossa compreensão da realidade.

Na seção de **Ensaio Acadêmico**, Estevan de Negreiros Ketzer discute o dilema ético da proximidade no pensamento de Emmanuel Levinas. A partir de três eixos centrais — o deslocamento da fenomenologia de Husserl para uma ética da alteridade, o desenvolvimento da noção de “rosto” em diálogo com Franz Rosenzweig, e a incorporação de elementos da tradição judaica e da ética talmúdica — o autor mostra como o conceito de proximidade em Levinas escapa a mera teorização e exige uma transformação paulatina da consciência.

Na mesma seção, Pedro Barbosa Araújo investiga a natureza da lógica segundo sua definição escolástica dada por Tomás de Aquino. A partir de uma análise conceitual das noções de *ars* e *scientia*, o autor busca demonstrar a essência da lógica como simultaneamente arte inventiva e ciência formal.

Completando a seção, Wendel Johnson da Silva propõe um estudo comparativo entre as visões espirituais de Emanuel Swedenborg e a doutrina espírita codificada por Allan Kardec. Embora distintos em método e contexto, ambos compartilham o objetivo de compreender a imortalidade da alma, evidenciando convergências e contrastes entre os dois sistemas.

Que estas páginas sirvam como convite à reflexão e ao diálogo interdisciplinar, estimulando a busca por perspectivas que enriqueçam a compreensão do humano, do espiritual e do racional.

Tiago Barreira

Editor

ENSAIOS ACADÊMICOS

O dilema ético da proximidade no pensamento de Emmanuel Levinas

The ethical dilemma of proximity in the thought of Emmanuel Levinas

Estevan de Negreiros Ketzer¹

Resumo: O presente artigo é apresenta uma discussão teórica sobre como o trabalho de Emmanuel Levinas pode nos ajudar a lidar com o problema ético da proximidade. Para tanto, observaremos a proximidade em três aspectos da obra levinasiana de suma importância: 1) a partir dos problemas colocados pela fenomenologia de Edmund Husserl e a criação da fenomenologia, Levinas parte para uma visão ética; 2) a ideia de rosto e seu contato com o pensamento de Franz Rosenzweig até a ideia a criação de um novo vocabulário durante a década de 1970 para referir-se a sua proximidade; e 3) como Levinas trouxe contribuições do pensamento judaico, tanto da religião quanto da língua hebraica para acrescentar a ideia de uma ética talmúdica ampliada. Nos três desenvolvimentos Levinas nos dá indicativos de que se trabalho não pode ser apenas teorizado, mas precisa de movimento em direção a um desenvolvimento paulatino da consciência dos dois envolvidos na relação.

Palavras-chave: proximidade; rosto; fenomenologia; alteridade

Abstract: This article presents a theoretical discussion on how the work of Emmanuel Levinas can help us deal with the ethical problem of proximity. To this end, we will observe proximity in three aspects of Levinas's work of utmost importance: 1) from the problems posed by Edmund Husserl's phenomenology and the creation of phenomenology, Levinas sets out for an ethical vision; 2) the idea of face and its contact with the thought of Franz Rosenzweig until the idea of creating a new vocabulary during the 1970s to refer to its proximity; and 3) how Levinas brought contributions from Jewish thought, both from religion and from the Hebrew language, to add the idea of an expanded Talmudic ethics. In the three developments, Levinas gives us indications that this work cannot be merely theorized, but needs movement towards a gradual development of the consciousness of both parties involved in the relationship.

Keyword: proximity; face; phenomenology; otherness.

¹ Psicólogo clínico. Doutor em Letras (PUCRS). Pós-doutorando em Ciências da Religião (PUCSP). Email: estevanketzer@gmail.com.

Para Andrea Kogan

יְקוֹק אֲנִי בְּיָמָם וְנָתַי הָאָדָם אֲתָם יַעֲשֶׂה אֲשֶׁר וְאֶת־מִשְׁפָּטֵי אֶת־חֻקֹּתַי וְשִׁמְרָתָם
וַיִּקְרָא י"ח:ה'

“Portanto, guardareis os meus estatutos e as minhas ordenanças, pelas quais o homem viverá, se as cumprir.
Eu sou o SENHOR”
[Leviticus 18:5](#)

Você vagueia com um molho de chaves enferrujadas,
De chaves para torres e salas escuras –
E encontre apenas o vento moribundo
Quem chora entre as ruínas²

Emmanuel Levinas, em “Le poète, le réaliste et Dieu”

Introdução

Nesse breve escrito estamos diante de um problema trazido pelo trabalho de Emmanuel Levinas na direção da ética da proximidade e suas consequências. Nós levamos em consideração o problema central de Levinas que reside em reler a fenomenologia de Husserl e Heidegger (LEVINAS, 1998) com a evidência de que a investigação resida de sobremaneira a um elemento de transcendência atrelado a estrutura própria do infinito ético.

O segundo ponto que levamos em consideração é a ideia de rosto como sensibilidade que me retira do lugar de mera passividade e me revela a emergência de outrem. Essa emergência já visa desde o começo do trabalho de Levinas a ser uma forma de abstrair-se de si sem, no entanto, deixar de estar ao lado de outrem. Essa interdependência do eu diante do si retira todo o excesso das pretensões e falsas intenções, levando ao surgimento da verdade, mas em sua revisão estabelecida pela vista que o outro se interpõe como parte de sua revelação, o que vemos em evidência na obra *Outramente que o ser ou mais além da essência* (LEVINAS, 2013a).

² Tradução nossa do original em francês: “Tu erres avec un trousseau de clefs rouillées, / De clefs de tours et chambres sombres – / Et ne trouves que le vent moribond / Qui pleure parmi les ruines”. Em: LEVINAS, Emmanuel. *Oeuvres t.3 : Eros, littérature et philosophie / Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle / IMEC Editeur, 2013b, p. 248.

O terceiro e derradeiro diz respeito acerca da incomensurabilidade da relação ética proposta por Levinas e sua relação com *Torá*. Na *Torá* as leis (*mitsvot*) possuem um caráter divino de entendimento. Ao obedecer as leis, tantos os 365 mandamentos negativos, correspondendo ao número de dias no [ano solar](#), que é como se cada dia dissesse à pessoa, quanto os 248 mandamentos positivos, relacionado ao número de [ossos](#) ou órgãos importantes no [corpo humano](#). Não apenas isso, mas devemos observar a ideia de sacrifício (*korban*) como parte da lei divina que impede que qualquer mandamento seja desrespeitado. As leis da *Torá* são sagradas, sendo interditas as suas transgressões (*yehareg ve'al ya'avur*).

Esse texto breve deve apresentar ao leitor o trabalho de Levinas e o conflito ético que a proximidade traz para essa ida até à alteridade. O modo de observar deve trazer algo tão particular da interação que precisemos refletir sobre antes de agir. Nesse aspecto observar, esperar e interagir são três atitudes básicas que revelam como a ética pode ser desenvolvida a um novo patamar para tomadas de decisão e resolução de conflitos.

1. Da fenomenologia à ética

A fenomenologia surge na intelectualidade europeia com uma postura muito mais cética sobre o conhecimento do que a antiga epistemologia moderna podia dar conta com sua metodologia. Para a fenomenologia, a epistemologia moderna não levou em consideração um emaranhado de questões que são anteriores ao conhecer propriamente dito: em um questionamento como em que reside a consciência que assim percebe as coisas tais como elas são, nós temos a ideia de uma investigação mais profunda da realidade. Em seu livro inaugural sobre o tema, *Investigações Lógicas*, Edmund Husserl (2014) nos dá clareza acerca da imprecisão e da confusão de domínios da assim chamada epistemologia, arraigada pelo trabalho de Immanuel Kant. Para Olavo de Carvalho (2020), essa confusão entrou em dois domínios muito particulares do conhecimento: o prático e o teórico, pois não podem ser nivelados pelas mesmas finalidades envolvidas em seus desenvolvimentos. “Caso se trate de um conhecimento que deve lhe dar um poder de atuação para fazer isso ou aquilo, está em questão uma *ciência prática*. Mas se for um conhecimento que deve lhe dar simplesmente uma *intelecção*,

um entendimento de algo, então é uma *ciência teórica*” (CARVALHO, 2020, p. 57). Em resumo, a técnica não reduz o conhecimento a um mero entendimento, como aquele que podemos fazer ao ler um livro e tentarmos aplicá-lo a uma determinada atividade.

O trabalho de Edmund Husserl (1989) no livro *Ideia de Fenomenologia*, publicado em 1907, delineia o método fenomenológico de modo sintético. Ele chamou seu próprio método de redução eidética, dando-lhe três fases: 1) *Suspensão*, em que se suspendem juízos e julgamentos sobre o objeto; 2) *Descrição*, cuja busca é a mais verdadeira possível sem levar em considerações aspectos subjetivos de quem observa; e 3) *Intenção*, na qual se tenta entender a finalidade do objeto, suas relações e consequências, a forma da complexidade, cuja estrutura é implícita e não percebemos empiricamente. Para Husserl essa reconstrução da realidade é de sobremodo importante, pois Husserl entende que as ciências tiveram um grande desempenho na sociedade ocidental a ponto de obliterarem o saber da filosofia. Se as ciências, principalmente a química e a física, foram capazes de olharem pontos não perceptíveis dos objetos com uso de instrumentos nunca vistos, a filosofia deve também rever seu método e propor algo surpreendentemente novo: para/em direção às coisas em si mesmas (*zu den Sachen selbst*), o qual expôs em seu livro *Investigações Lógicas*, de 1900.

Levinas observa as contribuições de Husserl desde sua tese inicial (LEVINAS, 2004), cujo detalhamento e apreciação sobre a fenomenologia são também uma grande organização de referências entre o problema lógico e o psicológico. Em sua ideia, há pressupostos que evidenciam, na visão de Levinas, uma nova teoria sobre o ser em Husserl, já contida no livro *Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica*, de 1913 (HUSSERL, 2006). Nesse livro vemos novas contribuições que nos ajudam a compreender a mudança metodológica da fenomenologia. Em seus acréscimos, ele nos traz o quanto a imaginação possui uma carga fundamental, pois fogem da empiria pura. Se o domínio da lógica era extremamente importante a ponto de ser imprescindível para as primeiras reflexões de Husserl, as especulações psicológicas passam a ter um novo valor com base a essa ruptura espaço-temporal com a utilização da imaginação.

A filosofia de Emmanuel Levinas se identifica dentro da fenomenologia tanto de seu mestre Edmund Husserl, quanto do Martin Heidegger (LEVINAS, 1998). Para ele, a fenomenologia traz o sentido da responsabilidade, como ele nos evidencia em seu artigo de 1940 “A obra

de Edmund Husserl”. O ser humano está diante da realidade e isso por si só escapa em muito a lógica estrita. “É o significado da verdade, o sentido do ser, como Husserl dirá mais tarde – o *Seinssinn* – que a análise fenomenológica descobre” (LEVINAS, 1998, p. 23). Tal como um retorno ao nominalismo de Duns Scotus, Levinas nos traz mais um ponto que já influenciara Spinoza em sua Ética segundo a geometria. A complexidade é um fator inerente ao sistema que se está a investigar.

2. A sensibilidade do rosto

Após a primeira apreensão francesa da fenomenologia, Levinas também promoveu ao seu pensamento elementos pela via axiológica, cuja ideia do rosto mobiliza tanto a ética quanto a estética. Aos poucos veremos o quanto o pensador lituano desenvolve a proximidade como um elemento tão real quanto metafórico, em que o escopo visa uma aproximação com a sensibilidade humana. Segundo ele:

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado - porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo (LEVINAS, 2019, p. 188).

O rosto, apesar de sua obviedade, não pode ser visto apenas como sua mostração, mas sim deve ser aos poucos ser observado como camadas de aproximação que levam a um elemento cada vez mais ululante e prenhe de sensibilidade. Essa sensibilidade é justamente parte do profundo trabalho do pensamento abstrato ao encontrar a vida e sua multiplicidade de circunstâncias. Levinas, foi também um grande leitor do trabalho de Franz Rosenzweig (1997), cuja ponte entre a fenomenologia mais objetiva de Husserl e a percepção de intimidade humana de Rosenzweig ganham grande repercussão nas ideias levinasianas. Deve haver uma sensibilidade capaz de evadir o eu para a entrada do outro no pensamento. Esse tema foi matéria do primeiro ensaio filosófico de Levinas (1982), intitulado *Da Evasão*, o qual se concentra no significa do ser diante a existência de outrem e sua interpelação incessante sobre mim.

Nós voltamos a algumas considerações trazidas pelo próprio Rosenzweig (1997), por considerarmos importantes para estabelecermos a coerência de suas ideias. O pensador alemão não caiu em um puro nominalismo em sua obra, mas tentou conciliar o universalismo com algo próprio do sentido profundo do indivíduo como parte do próprio problema do filosofar quando este não alcança uma forma estética e universal. Nesse aspecto não podemos deixar de lado os elementos espiritualistas de Rosenzweig, pois essa sincronia entre mundo, homem e Deus, base do seu livro *Estrela da Redenção*, publicado em 1921, são por demais características de um pensamento arrojado e interpelador. Sua proposta pode ser vislumbrar como muito mais cética do monismo e da estabilidade, frente às transformações e dinâmicas do pensamento. Cabe ao homem reconhecer sua parcialidade diante ao universal, ele se reconhece como em paralelo ao projeto da busca da verdade. “A verdade não corrobora a realidade, senão que a realidade faz verdadeira a verdade, ela a guarda. A essência do mundo é preservação, e não provação, da verdade” (ROSENZWEIG, 1997, p. 55). Portanto, aqui nós encontramos um elemento que toca ao intangível, embora reforce a plena responsabilidade humana por todos os seus encontros. Esse aspecto influenciou a ideia de um rosto na obra levinasiana, dispondo não apenas de uma ordenação no mundo, mas de uma abertura que se constitui o renunciar a si, de suas próprias considerações ou opiniões, ainda que temporariamente, para reparar no funcionamento do outro, na gama de circunstâncias que envolvem não uma unidade do ponto de vista lógico, mas uma relação de diferentes aspectos que se sincronizam em um determinado evento.

A afirmação inicial da *Estrela* tem assim de, neste momento, quedar-se em suspenso: nada a sustenta, no corpo da tradição, senão uma atitude emocional. Como em toda a tradição, a alteridade – aqui, a alteridade existencial absoluta da morte – é reduzida rapidamente a uma determinada situação de “neutralidade” desde onde não perturbe, com seus elementos “aracionais”, a racionalidade do Todo (SOUZA, 1999, p. 108)

Há no pensamento de Rosenzweig algo de paradoxal para o problema do mesmo em direção a si mesmo: o enigma do rosto do outro. O elemento trazido por Levinas é mais forte o suficiente para ser atordoador do ponto de vista do conhecimento pleno e previsível. Por isso Levinas foi aos poucos caminhando para um novo vocabulário que de fato conseguisse não ser apenas alusivo ao não-ser, mas cada vez mais próprio de relações que na sua observação mais próxima deixam o ideal da ontologia para se lançarem a psicologia, poética, artes

visuais e teologia. “Toda a minha interioridade é investida na forma de um apesar-de-mim, para-outro” (LEVINAS, 2013a, p. 26). Esse pensamento pode gerar uma certa perplexidade, do ponto de vista de ser quase uma utopia irrealizável, mas a exigência de estar com o outro na proximidade revela justamente um aspecto tanto íntimo quanto profundamente indagador acerca da estrutura da realidade. *Poderia a minha interioridade ir ao encontro do outro se não me dispuser a abandonar temporariamente minha racionalidade instantânea e aproximar-me de instâncias emocionais desconhecidas por mim?*

Levinas leva em conta a ideia de Husserl de uma síntese passiva e de um tempo interno (MOHANTY, 2011). E nessa revisitação realizada por Levinas o *logos* heideggeriano padece de um problema de suma importância para, pois não leva em consideração os elementos emocionais do encontro entre seres dessemelhantes. O *logos* galgado em aspectos como semelhança formal ou identidade original não se encaixa com essa perspectiva. A ideia de uma redução fenomenológica do ponto de vista husserliana precisa de acréscimos no que diz respeito a uma vulnerabilidade essencial do eu diante ao outro (LEVINAS, 2013a)³.

3. Tradição judaica em Levinas

A ideia de rosto não advém de um incremento da fenomenologia ou das tentativas de expressar uma ideia de alteridade sob o ponto de vista ocidental. Levinas traz em seus escritos judaicos elementos que são estranhos a nossa ética prescritiva. A ética do ponto de vista judaico é algo que ainda não aconteceu e pode mudar a qualquer instante, dada a instabilidade de fatores que o povo judeu teve ao longo das eras. Tampouco podemos esquecer as próprias vivências de Levinas em campos de prisioneiros durante a Segunda Guerra Mundial, entre

³ Esse ponto foi largamente discutido por Paul Ricoeur (1999) em seu estudo sobre o livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de Levinas. Segundo Ricoeur, Levinas começa uma luta infinita com a ética contra o ideal da ontologia heideggeriana e ele o faz por utilizar-se de argumento da *an-arquia* – ausência de origem – do pensamento diante do encontro com outrem. O próprio Ricoeur diz ter “extrema dificuldade” (RICOEUR, 1999, p. 25) com a ideia de aproximação. Veremos que muitas das razões dessa dificuldade de entendimento estão relacionadas à tradição judaica que percorre a obra de Levinas, os quais veremos a seguir em nosso ensaio.

1940 a 1945, e a ajuda que receberam sua esposa e seus dois filhos do amigo Maurice Blanchot, cujo pedido para escondê-los em um convento foi imprescindível (LESCOURRET, 1994).

Seu trabalho junto à Aliança Israelita Universal (AIU) foi muito importante por dedicar-se ao ensino de hebraico crianças marroquinas e argelinas pobres que moravam na França. Daí veio o pedido para proferir uma série de conferências sobre o *Talmud* entre 1963 a 1966 no Congresso Mundial Judaico, acontecido em Paris. Não podemos esquecer que Kaunas, cidade natal de Levinas foi no passado um dos maiores centros de estudos judaicos mundiais, com a corrente *mitnagdim* (opponentes), tendo no exercício da discussão do *Talmud* a maior esfera de formação intelectual judaica durante a modernidade. Levinas se sente muito confortável com a tarefa de ensinar algumas lições talmúdicas para o seu público, o qual ignorava por completo seu estudo e em sua grande maioria não estavam familiarizados com a língua hebraica.

Levinas leva em consideração o rosto pois sua raiz vem da palavra hebraica *panim*, portanto, vemos aqui uma palavra escrita como um plural. *Panim* é sem dúvida tão importante que sua ideia perpassa todo o entendimento de Deus em uma leitura atenta da *Torá*. Deus se revela costumeiramente em uma voz, mas seu rosto nunca é visto. A passagem a seguir indica uma figura de grande importância e de curioso mistério a Deus, em Deuteronômio 4:12 “Vocês ouviram o som das palavras, mas não viram nenhuma imagem; havia somente uma voz” (TORÁ, 2013, p. 886). Antes de ver para o pensamento judaico a forma de aprender está galgada em escutar. Talvez por isso o rosto de Deus não seja visto como uma imagem, mas sentido como uma voz, pois ao falar ele dá ordem aos seres humanos e lhes indica o que devem fazer para sobreviverem e alcançarem prosperidade.

Esse caráter próprio da narração (*bagadá*) tão presente na *Torá* e no *Talmud*, o qual guia esse povo antigo e misterioso dos judeus. Ser judeu de todas as maneiras exige algo um pouco mais tenso, manter um legado que se estende de geração a geração, tal como a escrita na pedra de onde o povo no deserto recebeu os mandamentos divinos. “Amar mais a *Torá* do que a Deus, é precisamente isso que significa acessar um Deus pessoal contra quem se pode rebelar, isto é, por quem se pode morrer” (LEVINAS, 2010, p. 223). Acessar não o Deus em si, mas as relações entre os homens expressas na *Torá* já é algo precisamente complexo no

panorama humano. Não esqueçamos que ser judeu em um mundo que não os suporta, de tempos em tempos o mundo os identifica com algum tipo de bode expiatório social, levando a guerras e chacinas de grandes proporções. Como ele nos lembra: “(...) ainda não sei se o mundo tem necessidade do judeu, mas o judeu tem necessidade do mundo” (LEVINAS, 2003, p. 144). Esse elemento é parte fundamental do modo judaico de pensar, o qual coloca em relevo as situações por serem por si só problemáticas diante as decisões de homens que se afastaram do mundo.

O judeu serve para lembrar que apesar das dificuldades o perdão deve estar lá, não apenas a Deus no dia do perdão (*Yom Kippur*), mas justamente a outrem. Esse fato acerca do perdão não é menor em seu pensamento, mas envolve um profundo encontro com algo tão humano e cotidiano a ponto de se tornar uma necessidade de memoração (*zachor*), tal como os antigos rabinos liam a *Torá* para ser decorada em seus corações. “O conhecimento integral ou Revelação (recepção da *Torá*) é comportamento ético” (LEVINAS, 2003, p. 97). Isso porque todo o judaísmo é uma promessa de encontro, uma vinda em algum tempo daquele que irá transformar a realidade. Essa é a ideia do messias (*maschiach*) e por isso a não vinda dele não é um problema como é para os cristãos. A tradição se formou de outra forma por justamente haver tempo para esperar e enquanto isso se aperfeiçoa (*birurim*) em cada gesto e atitude que podemos ter. “A promessa messiânica não é possível sem que a perfeição primeira seja devolvida a cada um individualmente, sem que cada um reencontre sua coroa pessoal” (LEVINAS, 2003, p. 92). Essa busca é incessante e não conduz a outra redenção que não seja a de um aprendizado.

Levinas não era afeito à escola cabalística do *chassidismo*⁴, tendo por preferência a austeridade e compromisso dos *mitnagdim* lituanos. Cabe lembrar que o Talmud por si só já possui muito misticismo na medida que ele é um estudo acerca da própria ética (*moussar*). Essa ética como vemos em tratados como o Sinédrio (*sanedrim*) que faz jus a ideia de um tribunal, ainda que sua conotação seja diferente para esse texto: “Seguramente, o tribunal não é uma sinagoga, é quase como uma escola. Estudo da lei e jurisdição, teoria e ação, rigor e misericórdia” (LEVINAS, 2003, p. 145-146). Por que o rigor é algo feito no sentido de dispor um cuidado sobre o que se faz, tal como um pacto (*brit*), sem o qual as combinações não podem ser feitas

⁴ Escola ucraniana galgada nos ensinamentos de Israel ben Eliezer, o assim conhecido *Baal Shem Tov* (1698-1760), o qual inicia uma dinastia de rabinos conhecidos como os chassídicos, ou seja, piedosos.

para que justamente possa haver esse crescimento. Por essa razão o povo judeu celebra tanto a *Torá* e os mandamentos (*mitzvoth*), pois elas são como instruções para o povo aprender o certo e se desenvolver no mundo do seu jeito pessoal, de um jeito único que só cabe a cada um descobrir.

Considerações Finais

Nosso trabalho visa mostrar um elemento muito sensível e propriamente desafiador na ideia de Levinas de proximidade. Seu pensamento está atrelado ao judaísmo por levar em consideração os contributos das leis e suas discussões naquele livro que se tornou o mais afeito ao rabinato, o *Talmud*. Não apenas galgado na visão das leis (*halachá*) e de seu cumprimento, mas há grandes influências filosóficas no trabalho de Maimônides e de Spinoza, as quais fogem ao escopo do presente trabalho.

Não é menos importante o quanto alguns elementos da língua hebraica imprimem com força na obra de Levinas suas considerações sobre a ética. Nós sabemos que o verbo ser (*lehioth*) não pode ser conjugado no presente do indicativo na língua hebraica. Esse fato aparece como crítica primeva diante a orientação logocêntrica de Martin Heidegger e sua ontologia do Ser. Também é digno de nota o termo outro (*acher*) como um anátema claro ao termo um (*echad*), pois suas letras se parecem na língua hebraica e se *echad* não for bem pronunciado pode dar luz a uma das maiores heresias de todo o judaísmo rabínico (KETZER, 2020).

Por fim, gostaríamos de ressaltar a importância da fenomenologia de Levinas para o trabalho da psicoterapia. O psiquiatra Daniel Stern (2007), traz elementos como o tempo fenomenologicamente percebido, quando ele surge como um instante sobre o acontecimento de difícil entendimento quando duas pessoas estão em contato direto. O trabalho de Leswin Laubscher (2024) ressalta como a proximidade é uma característica muito importante em processos terapêuticos, mas que não é abordada em currículos acadêmicos. O trabalho de Dan Zahavi (1999) cita tanto o trabalho de Stern (2007), quanto as contribuições de Levinas como basilares para a constituição do eu (*self*) a partir do desenvolvimento da consciência (*awareness*) que se tem do outro (*Other*), fato esse que leva a uma revelação em detrimento de uma de

uma divulgação (*disclosure*), o que leva justamente a uma ideia de invisibilidade reconhecida como parte indissolúvel de um relacionamento entre duas pessoas.

A proximidade é parte do grande vetor das intensidades vivenciadas pela interação. Elas são impactantes o suficiente para ser necessária uma carga de pensamento sobre o acontecimento que excede a dupla envolvida. Um elemento que nos chama atenção em seu trabalho é acerca do papel da curiosidade e sua relação com o método fenomenológico que escande as limitações de entendimentos rígidos. Esse parece ser cada vez mais o papel das emoções em relações humanas tal como apontam os recentes achados das neurociências (COZOLINO, 2006; SCHORE, 2012; KETZER, 2019) acerca do sistema de regulação da amígdala. Levinas nos traz ao elemento invisível que nos faz pensar na reunião de elementos vestigiais (*trace*) tanto da experiência quanto do imaginário que a cerca. Portanto, as perguntas que podemos fazer nos ajudam a desenhar um contorno sutil sobre o outro que está diante de nós com uma consciência tão pulsante quanto a nossa própria em nosso desejo de estar ali em relação.

Referências

- CARVALHO, Olavo de. *Edmund Husserl contra o psicologismo*. Campinas: Vide Editorial, 2020.
- COZOLINO, Louis. *The Neuroscience of the Human Relationship: attachment and the developing social brain*. New York: W.W. Norton & Company, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Ideia de Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- [KETZER, Estevan](#) de Negreiros. Algumas contribuições da neuropsicanálise em casos de traumas psíquicos. *Diaphora - Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*, v. 19, p. 09-16, 2019.
- [KETZER, Estevan](#) de Negreiros. Luz que vem da escuridão: a leitura talmúdica de Levinas como partilha da alteridade. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair; HOCHMANN, Isis; PONTEL, Evandro; PERIUS, Oneide. (Org.). *A Tentação Ancestral: A questão*

histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 113-129.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (org.). Petrópolis: Vozes, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducción de Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 2013a.

LEVINAS, Emmanuel. *Oeuvres t.3 : Eros, littérature et philosophie / Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle / IMEC Editeur, 2013b.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2019.

LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.

LAUBSCHER, Leswin. *Levinas for Psychologists*. New York: Routledge, 2024.

MOHANTY, Jitendra Nath. *Edmund Husserl's Freiburg Years, 1916-1938*. New Haven: Yale University Press, 2011.

RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas*. Tradução de Pergentino Stefano Pivato. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

SCHORE, Allan N. *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W.W. Norton & Company, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

STERN, Daniel. *O Momento Presente na Psicoterapia e na Vida Cotidiana*. Tradução de Celimar de Oliveira Lima. Rio de Janeiro: Record, 2007.

TORÁ Viva – O Pentateuco e as Haftarat. Tradução do hebraico para o inglês com comentários de Aryeh Kaplan. Tradução do inglês para o português de Adolpho Wasserman. São Paulo: Maayanot, 2013.

ZAHAVI, Dan. *Self-Awareness and Alterity: a phenomenological investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

De Swedenborg ao Espiritismo: Perspectivas e convergências

From Swedenborg to Spiritism: Perspectives and convergences

Wendel Johnson da Silva⁵

Resumo: Este artigo investiga a relação entre as ideias de Emanuel Swedenborg (1688-1772) e a doutrina espírita codificada por Allan Kardec no século XIX. Swedenborg foi um místico e teólogo cujas descrições do mundo espiritual, da comunicação com os espíritos e da organização do além-túmulo apresentam semelhanças com o Espiritismo kardecista. No entanto, enquanto suas experiências eram fundamentadas em uma visão cristã reformulada e demasiadamente subjetiva, a doutrina espírita buscou uma abordagem mais empírica, pelo menos na teoria, de modo que se tornou sistemática. Kardec reconheceu Swedenborg como um precursor, mas destacou limitações metodológicas em suas visões subjetivas. Por sua vez, a análise demonstra que, apesar das diferenças, ambos os sistemas compartilham o objetivo de compreender a imortalidade da alma e sua evolução. É possível depreender que a pesquisa dessas conexões contribui para a compreensão da evolução do pensamento espiritualista e suas implicações filosóficas e religiosas.

Palavras-chave: Swedenborg, Allan Kardec, Influências.

Abstract: This article investigates the relationship between the ideas of Emanuel Swedenborg (1688-1772) and the Spiritist doctrine codified by Allan Kardec in the 19th century. Swedenborg was a mystic and theologian whose descriptions of the spiritual world, communication with spirits and the organization of the afterlife present similarities with Kardecist Spiritism. However, while his experiences were based on a reformulated and overly subjective Christian vision, the Spiritist doctrine sought a more empirical approach, at least in theory, so that it became systematic. Kardec recognized Swedenborg as a precursor, but highlighted methodological limitations in his subjective views. In turn, the analysis demonstrates that, despite the differences, both systems share the objective of understanding the immortality of the soul and its evolution. It is possible to infer that research into these connections contributes to the understanding of the evolution of spiritualist thought and its philosophical and religious implications.

Keywords: Swedenborg, Allan Kardec, Influences.

⁵ Graduando em Filosofia pelo Centro Universitário UniDomBosco. Graduando em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Email: Wendel.wjs@ufpe.br

Introdução

Emanuel Swedenborg, além de cientista, filósofo, místico e teólogo luterano, indubitavelmente se apresenta à história tendo sua parcela de influência com o Espiritualismo inglês e do Espiritismo francês modernos. Isto porque, como consta,

Na França, se tornou corrente o uso do termo "espiritismo" para designar o conjunto de práticas nascidas nos Estados Unidos, em 1848, e exportadas para a Europa, em 1852. Tais práticas consistiam em se comunicar com os espíritos por meio de mesas volantes. (Del Priore, 2014, p. 41).

À margem do contexto, nascido em Estocolmo, em 29 de janeiro de 1688 e falecido em Londres, no também dia 29, mas de março de 1772, as visões e práticas ascéticas de nosso autor viriam a solidificar diversos princípios modernos, a despeito das poucas vezes nas quais têm seu nome aludido no histórico do Espiritismo, por exemplo, nos cursos das federações (Rocha, 2019). Entrementes, muito se deve a este nome, como veremos (Del Priore, 2014).

São inúmeras as contribuições desse polímata. Além de dominar vários idiomas, como o sueco, holandês, inglês, francês, alemão, hebraico, grego, latim e italiano, nosso autor escrevia seus poemas em um jornal seu, o *Daedalus Hyperboreus*, de modo que também contribuiu nos âmbitos da filosofia, com a publicação das obras *Psicologia Empírica* (1733) e *Psicologia Racional* (1742) (Doyle, 2014).

1. As visões e o espiritualismo

As visões de Swedenborg permeiam as manifestações espíritas posteriores. Por exemplo, como vidente, impressionou a Kant que, jovem, não soube precisar a veracidade dos fenômenos relacionados ao místico (Giovetti, 1994; Musso, 1965).

Para Ricardo Musso (1965), tal apreço pelo misticismo, entretanto, se deu apenas em 1745, quando Swedenborg prescinde de cargos intelectuais e científicos dos quais tinha responsabilidade para dedicar-se exclusivamente às visões e experiências. Nesse ínterim, as numerosas experiências mesclaram-se a conceitos cristãos já vigentes – céu e inferno, misericórdia, etc. — além de uma nova prática: a visita de espíritos. Swedenborg acreditava, portanto,

Que era continuamente visitado por espíritos e que conversava com personalidades como Virgílio, Lutero e Melanchton; e, contrariamente ao que outrora se acreditava, ele não via nisso nada de diabólico (Musso, 1965, p. 254).

Com o decorrer das experiências, faz-se imprescindível suas descrições. Daí que, posteriormente, publica-se "O Céu e o Inferno" com detalhes e referências do próprio autor, no que diz respeito aos detalhes e procedimentos, além das revelações a ele concedidas. Tendo a possibilidade da comunicação com os mortos e a sobrevivência da alma à morte, tem-se, portanto, um terreno fértil para uma nova revelação. E de fato, alguns de seus discípulos criaram um culto próprio, a igreja Nova Jerusalém, a partir das revelações (Musso, 1965; Swedenborg, 2002).

Além disso, Allan Kardec não o reconhece como precursor da doutrina exposta pelo codificador. Já nos textos populares da Doutrina Espírita, escrevia sobre a importância de Swedenborg no ensino dos Espíritos que ele expunha, mas com reservas.

No segundo volume da Revista Espírita, em 1859, Allan Kardec resume sua doutrina e traz, ao leitor, uma comunicação do próprio Swedenborg, então falecido.

O mérito incontestável de Swedenborg, seu profundo saber, sua alta reputação de sabedoria tiveram um grande peso na propagação dessas idéias, que hoje se popularizam cada vez mais, pois crescem em plena luz e, longe de buscar a sombra do mistério, fazem apelo à razão. Malgrado os erros de seu sistema, Swedenborg não deixa de ser uma dessas grandes figuras cuja lembrança ficará ligada à história do Espiritismo, do qual foi um dos primeiros e mais zelosos fomentadores. (Kardec, 2000, p. 444).

2. O Espiritismo e sua influência

O Espiritismo, como apresentava Kardec, em muito se assemelhava à proposta de Swedenborg.

Tal revelação moderna, experimental e coletiva desdobrava-se em outras

explicações. Primeira: os espíritos eram almas de mortos e apenas deles. Nada de anjos ou demônios. Segunda: o homem era constituído de corpo, alma e uma substância semimaterial batizada de perispírito, que permitia aos defuntos aparecer e entrar em contato com os vivos. (Del Priore, 2014, p.54).

O conceito de progresso espiritual individual do ser humano que também estava presente outrora (Swedenborg, 2002) agora toma caráter de filosofia científica com retoques de religião, mas sem mister da nomenclatura de igreja (Kardec, 2020).

Conta-se que Kardec morreu em 1869, com problemas cardíacos; seu último livro, "A Gênese", aborda à luz da ciência espírita as recentes descobertas da ciência oficial e o que ela relegara à superstição (Del Priore, 2014; Kardec, 2008).

3. A codificação de Kardec

No entanto, dez anos antes, o codificador informava à comunidade espírita internacional que, em sessão na Sociedade parisiense, no dia 23 de Setembro de 1859, teria ele recebido uma comunicação do próprio Swedenborg na qual ele explicava e exortava o novo movimento, como consta na Revista Espírita, a saber:

Meus bons amigos e crentes fiéis. Desejei vir entre vós para vos encorajar no caminho que seguis com tanta firmeza, relativamente à questão espírita. Vosso zelo é apreciado no mundo dos Espíritos. Prossegui, mas não vos descuideis, porque os obstáculos ainda vos entravarão por algum tempo; a vós não faltarão detratores, como também ocorreu comigo. Há um século preguei o Espiritismo e tive inimigos de todos os gêneros; mas tive também fervorosos adeptos, e isso sustentou a minha coragem. A minha moral espírita e a minha doutrina não estão isentas de grandes erros, que hoje reconheço. Assim, as penas não são eternas; vejo que Deus é muito justo e muito bom para punir eternamente a criatura que não tem força suficiente para resistir às paixões. O que eu também dizia do mundo dos anjos, que é o que pregam nos templos, não passava de ilusão dos meus sentidos; acreditei vê-lo, agia de boa-fé, mas enganei-me. Vós, sim, estais

no melhor caminho, porque estais mais esclarecidos do que estávamos em meu tempo. Continuai, mas sede prudentes, a fim de que os vossos inimigos não tenham armas muito fortes contra vós. Vede o terreno que ganhais todos os dias. Coragem, pois, porque o futuro vos está garantido. O que vos dá forças é o fato de falardes em nome da razão. Tendes perguntas a dirigir-me? Eu vo-las responderei. (Kardec, 2000, pp. 444-5).

Mostra-se evidente, ademais, que a codificação mais propriamente saiu no penúltimo livro de Allan Kardec. Lançada em 1869, na obra "*Le ciel et l'enfer*" – O Céu e o Inferno –, o codificador apresenta ao público francês uma obra com título análogo àquele proposto por Swedenborg um século antes, em 1758. Ao revisitar doutrinas antigas,

Kardec traz a opinião dos espíritos com os quais atribuí a comunicação, como doutrina revelada, e as reinterpreta. Daí que, a partir de uma análise pormenorizada se pode depreender sua intenção. Segundo ele,

Todas as religiões admitiram o princípio do destino feliz ou infeliz das almas, após a morte. Ou seja, as penas e gozos futuros, que se resumem na doutrina do céu e do inferno, encontrada em toda parte. Mas a diferença essencial entre essas religiões é a natureza das penas e dos gozos e, sobretudo, quanto às condições que podem levar as almas a merecer umas e outras (Kardec, 2013, p. 20).

No imaginário popular, porém, a doutrina espírita se baseava apenas nas mesas girantes. É o caso dos jornais e dos personagens críticos que apareceram durante os decênios que nos precedem.

O espiritismo consiste no poder de fazer comparecer espíritos, isto é, de fazer sair do pó das catacumbas aqueles que nela foram depositados há longo tempo, isto a fim de virem responder as questões que se lhes propõem. Se no magnetismo, e no sonambulismo, achamos alguma coisa realmente existente, aqui nada se encontra que não seja pura fantasmagoria; nada, absolutamente nada, existe de admissível em tão grosseiro charlatanismo e faz pasmar que homens que campam de inteligentes se deixem levar pelos espetáculos grosseiros de uma nigromancia digna de séculos afastados; será porque à testa dos espiritistas se acha alguém que possa

merecer-lhes importância é crédito? Talvez (Diário de Notícias, Dezembro de 1870 *apud* Del Priore, 2014).

Segundo Marcel Boll (1976), de acordo com as provas de experimentação científica, temos as seguintes verificações: 1) Quando o médium não é vigiado, há fenômenos; 2) Quando o médium é vigiado, os fenômenos vão rareando à medida que a vigilância aumenta; 3) Quando a vigilância é completa, já não há fenômeno absolutamente nenhum. Tal quadro evidencia, por conseguinte, a desconfiança com a postura científica da doutrina que foi codificada por Allan Kardec (Miranda, 2015).

Como contracorrente, no entanto, quando Kardec diz que "fora da caridade não há salvação" (Kardec, 2019), ele quer contrariar o ensino da Igreja Católica afirmado durante os decênios precedentes; quando diz, ademais, que os dogmas revelados por Deus e ensinados pela Igreja Católica são "crenças de uma época que se foi" (Kardec, 2021), aponta para a contemporaneidade de sua doutrina.

Além disso, para o autor, deve o progressismo relativista reinar (conforme ele mesmo admite na introdução de seu "Evangelho Segundo o Espiritismo"). Outrossim, o autor também fez questão de criticar a infalibilidade papal para afirmar a verdadeira interpretação segundo os espíritos, isto é, a deles mesmos. Diferentemente do codificador espírita, Swedenborg pode ser considerado mais cético, sob esse aspecto, já que não acreditava imediatamente na doutrina dos seres com os quais se comunicava (Swedenborg, 2002).

Nesse sentido, quando um suposto espírito revelou a Kardec que "o espiritismo [...] restaurará a religião do Cristo, que se tornou nas mãos dos padres, objeto de comércio e de tráfico vil" (Kardec, 2021), ele não estava senão afirmando que o Espiritismo se considera uma terceira revelação. Continua o autor que "o Papa espalha o erro pelo mundo" e que o ensino católico "atingido de todos os lados, vai ruir" (*sic*).

Conforme posteriormente Conan Doyle observará, consonante a Kardec, pode-se aludir a algumas fraquezas na doutrina de Swedenborg em contraste com o Espiritismo, uma vez que, a despeito dos pontos semelhantes, há também disparidades caras (Musso, 1965) – o que se verá adiante. Mas, evidentemente, fá-lo sem tirar-lhe o mérito das revelações e percepções pioneiras. No primeiro capítulo, assume,

Uma notícia sobre Swedenborg, do ponto de vista espírita, não pode ser melhor conduzida do que por estas palavras, extraídas de seu diário: “Tôdas as afirmações em matéria de tecilogia são, como sempre foram, arraigadas no cérebro e dificilmente podem ser removidas; e enquanto aí estiverem, a verdade genuína não encontrará lugar.” Era ele um grande vidente, um grande pioneiro do conhecimento psíquico e sua fraqueza reside naquelas mesmas palavras que escreveu (Doyle, 2014).

Assim, tendo em vista que já em Swedenborg os anjos eram almas evoluídas e demônios defuntos espiritualmente degradados, o resultado da condição *post-mortem* tratar-se-ia dos atos feitos durante o decorrer da vida, que se dão através de suas conversas com o além, o autor "preparou o terreno para o que viria a ser chamado de espiritismo" (Del Priore, 2014, p. 26).

Convém salientar que Allan Kardec não era “médium”, ou seja, não se comunicava com os espíritos. Mas Swedenborg, sim, conseguia comunicar-se, apesar de tal relação não pertencer ao âmago de sua empreitada espiritualista. Geralmente, essas posições aparentemente opostas são o fundamento da separação (e quase extinção) por parte dos espíritas contemporâneos da influência de Swedenborg no Espiritismo, de modo que seu codificador, Allan Kardec, seria um pesquisador probo, mas Swedenborg um místico (Crotti, 2025). Tal leitura, porém, se mostra um tanto apressada, já que Rivail e Swedenborg eram ambos pesquisadores sérios e, no entanto, o segundo com muito mais prestígio acadêmico por seu perfil polímata (Miranda, 2015).

4. Implicações dessas relações e disparidades

Diante disso, é possível coligir que a relação entre Swedenborg e a codificação espírita se mostra complexa e envolve influências indiretas e paralelismos conceituais. Particularmente, Swedenborg (2002) afirmava ter tido visões espirituais e comunicação direta com o mundo dos espíritos.

Tais visões, por sua vez, foram objeto de análise de Immanuel Kant, filósofo alemão, que concluiu serem apenas duas provenientes de lendas (Musso, 1965). Sua obra “O Céu e o Inferno”, que é de 1758, descreve uma cosmologia detalhada da vida após a morte, a partir

de um sistema moral de recompensas e punições que influencia posteriormente diversas correntes espiritualistas, inclusive o Espiritismo (Del Priore, 2014; Doyle, 2014; Musso, 1965).

Embora Swedenborg tenha vivido no século XVIII, antes da codificação do espiritismo por Allan Kardec no século XIX, como se disse, suas ideias apresentavam semelhanças marcantes com os princípios espíritas posteriores. Por exemplo, Swedenborg (2002) descrevia um mundo espiritual dividido em diferentes esferas (como as dimensões), onde os espíritos mantinham sua identidade e podiam influenciar o mundo dos vivos diretamente, por vezes. Além disso, o místico também acreditava na evolução da alma após a morte e na comunicação entre vivos e desencarnados, conceitos centrais do espiritismo (Doyle, 2014).

No entanto, existem disparidades que não podem ser descuradas – como a percepção fortemente religiosa –, visto que Swedenborg desenvolveu uma teologia cristã reformulada, influenciada pelo luteranismo e com forte caráter místico, enquanto o Espiritismo codificado por Kardec se apresentou como uma doutrina filosófico-científica, sem pretensão religiosa *per se*, buscando validar a comunicação com os espíritos por meio de métodos experimentais, como as mesas girantes e as mensagens mediúnicas (Del Priore, 2014; Kardec, 2020).

O codificador espírita reconheceu a importância de Swedenborg no que diz respeito ao estudo do espiritualismo, mas considerava que suas experiências eram muito pessoais e misturadas com elementos religiosos (Kardec, 2013). Por sua vez, no Livro dos Espíritos (2019), Kardec diferencia o espiritismo das visões místicas individuais e propõe um método mais racional para estudar a vida após a morte, de modo que sua doutrina intenta prescindir da mentalidade puramente mística.

Considerações finais

Em síntese, a análise da relação entre a doutrina de Swedenborg e o Espiritismo codificado por Allan Kardec, demonstra que, embora ambos compartilhem conceitos semelhantes sobre o mundo espiritual, suas bases teóricas e metodológicas apresentam diferenças significativas. Por sua vez, Swedenborg foi um pensador influente cujas visões místicas anteciparam certos elementos do Espiritismo, mas sua abordagem era profundamente teológica, enquanto

o espiritismo, codificado por Allan Kardec, buscou fundamentação com ênfase mais filosófica.

Swedenborg descreveu um universo espiritual estruturado, com diferentes esferas de existência e a comunicação entre vivos e desencarnados, de modo que seus conceitos foram posteriormente explorados e ampliados pelo Espiritismo, que introduziu a ideia da evolução contínua do espírito por meio da reencarnação, algo que não fazia parte da postura swedenborgiana.

Ademais, a abordagem de Swedenborg era marcada por um viés cristão reformulado, enquanto o espiritismo, apesar de reconhecer a moral cristã, se apresenta como uma doutrina universalista, aberta a diferentes tradições e crenças, com endosso, outrossim, da moral cristã. De sua parte, Kardec analisou as ideias de Swedenborg e, embora tenha reconhecido seus méritos, destacou a necessidade de um método mais criterioso para validar a comunicação com os espíritos.

Ao longo do tempo, mais ainda, a doutrina espírita consolidou-se como um movimento autônomo, fundamentado em experimentação mediúnica – que se considerava científica à época – e na busca por um entendimento racional dos fenômenos espirituais. Entretanto, o legado de Swedenborg não pode ser ignorado, uma vez que suas descrições do além-túmulo, como consta na literatura, influenciaram diversas correntes espiritualistas, incluindo alguns segmentos do espiritismo.

Assim, os principais autores espíritas reconhecem Swedenborg como um precursor, mas apontam limitações em sua metodologia, mormente no que diz respeito à subjetividade de suas experiências, visto que são reduzidas às suas descrições. O Espiritismo, por sua vez, propôs um modelo de estudo baseado na comparação de múltiplos relatos mediúnicos, entre pessoas díspares, a fim de eliminar distorções individuais e garantir maior confiabilidade nas informações obtidas – o êxito desta metodologia, entretanto, deve ser objeto de futuras pesquisas.

Apesar das diferenças, ambos os sistemas compartilham o propósito de oferecer uma visão mais ampla da existência humana, na intenção de perpassar o materialismo vigente naquele período, através do estudo sobre o destino da alma após a morte. Tal preocupação, ainda

comum, reflete uma necessidade humana fundamental: compreender a continuidade da vida. Por fim, este estudo reforça a importância de analisar criticamente as diferentes fontes do pensamento espiritualista, o que traz suas convergências e divergências para uma compreensão mais clara do seu desenvolvimento no contexto atual.

REFERÊNCIAS

- BOLL, M. **O Ocultismo perante a Ciência**. Coleção Saber, Lisboa, 1976.
- CROTTI, D. **Swedenborg e Kardec**. Disponível em: <https://www.cpdocespi-rita.com.br/portal/blog/198-swedenborg-e-kardec>. Acesso em 15 de fev. 2025.
- DEL PRIORE, M. **Do outro lado**. São Paulo: Planeta, 2014.
- DOYLE, A. C. **História do Espiritismo**. São Paulo: Auth, 2014.
- GIOVETTI, P. **Conhecer a parapsicologia: os fenômenos do paranormal**. São Paulo: Paulus, 1994.
- KARDEC, A. **Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos**. Brasília: FEB, 2000.
- KARDEC, A. **A gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo**. 53. ed. São Paulo: Ide, 2008.
- KARDEC, A. **O que é o Espiritismo**. 56. ed. Brasília: FEB, 2020.
- KARDEC, A. **O céu e o inferno: a justiça divina segundo o espiritismo**. -- 2. ed. -- São Paulo : Mundo Maior Editora, 2013.
- KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: FEB, 2019.
- KARDEC, A. **Obras Póstumas**. São Paulo: FEB, 2021.
- MIRANDA, H. C. **Swedenborg Uma Análise Crítica**. São Paulo: Leon Denis, 2015.
- MUSSO, J. R. **En los límites de la psicología**. 2. ed. Paidós, 1965.
- ROCHA, C. **Estudo sistematizado da doutrina espírita**. 2. ed. Brasília: FEB, 2019.
- SWEDENBORG, E. **Del cielo y el infierno**. Madrid: Siruela, 2002.

A Natureza da Lógica em Tomás de Aquino

The essence of logic according to Thomas Aquinas

Pedro Barbosa Araújo⁶

Resumo: A finalidade deste artigo é a de considerar a natureza da lógica tal como ela se expôs em Santo Tomás de Aquino. Com efeito, este artigo deve compreender-se como intencionado responder certa questão acerca da *essência da coisa*, isto é, o que seria, afinal, a lógica. A definição tomasiana da coisa inclui vários conceitos que devem ser estudados, um a um, a fim de que a sua explicação se torne inteligível, a rigor. Assim é que um estudo que tematiza as noções de “arte” (*ars*) e “ciência” (*scientia*) deve realizar-se com esse objetivo. Ademais, outras notas distintivas do conceito de *lógica* também serão consideradas, tal como a de que seja uma *arte inventiva*, de sorte que, afinal, a sua natureza se esclareça. Dado que os temas abordados têm uma interrelação muito refrisada, é fundamental tratá-los para que o objetivo final deste artigo possa realizar-se, tal como se deve.

Palavras-chave: lógica, essência, arte, ciência

Abstract: The purpose of this article is to consider the nature of logic as it was exposed in Thomas Aquinas. In fact, this article should be understood as intended to answer a certain question about the essence of the thing, that is, what would be, after all, the logic. The Tomasian definition of thing includes several concepts that must be studied, one by one, so that their explanation becomes intelligible, strictly. Thus, a study that thematizes the notions of "art" (*ars*) and "science" (*scientia*) should be carried out with this objective. In addition, other distinctive notes of the concept of logic will also be considered, such as that it is an inventive art, so that, after all, its nature is clarified. Since the topics addressed have a very strong interrelation, it is essential to treat them so that the final objective of this article can be realized, as it should.

Keyword: logic, essence, art, science

⁶ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: pedrobarbosaaraujo81@gmail.com

1. Introdução

A determinação da natureza da lógica em Tomás de Aquino tem como finalidade a concessão de uma primeira explicação acerca da coisa de que, a seguir, se tratará a mãos cheias. Com efeito, é mediante essa explicação que se saberá o que seja, efetivamente, a lógica enquanto tal. Para que esse conceito se determine melhormente, será necessário dividi-lo para que se saiba se a lógica enquanto tal é ciência (*scientia*) ou arte (*ars*) ou se, afinal, o que seria muito específico dessa disciplina, ela não seria, a só tempo, arte e ciência. Assim, neste artigo, baseando-se nas principais obras nas quais Tomás considera a questão, tratar-se-á, justamente, de sua determinação a fim de que ela se resolva, a contento. Essa resolução requer, por si só, que um esclarecimento preliminar da natureza das artes em geral se realize, aí incluídas a arte mecânica (*ars mechanica*), designadas também de arte servil (*ars servilis*). Com isso, julgou-se também da necessidade de apresentar certa introdução ao conceito de arte liberal (*ars liberal*), de sorte que, precisamente, a natureza da lógica enquanto tal se evidencie, com todo o rigor possível.

1.1 Uma primeira referência à lógica

No *prooemium* de seu comentário aos *Analíticos Posteriores*, Santo Tomás assinala que as artes foram inventadas pelos homens para que as suas ações atinjam determinado fim ordenada e facilmente. Diferentemente dos animais irracionais⁷, há no homem certa reflexividade pela qual pode se distanciar dos objetos imediatos que o cercam, de modo que não apenas os vivencie em experiência direta, porém os tematize, com o seu entendimento, separados e considerados em si mesmos distintos dos outros. Por esse ato reflexivo, atualizado sobre as ações que o homem realiza com as próprias mãos, surgiram as artes mecânicas, as quais são

⁷ AQUINO, Santo Tomás de. In I Post. Anal., 1, n. 1: “Sicut dicit Aristoteles in principio metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit: in quo videtur philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur”. [“Tal como disse Aristóteles ao começo da Metafísica, o gênero humano vive pela arte e pela inteligência, no que parece que o filósofo refere algo pelo qual o homem se distingue dos outros animais. Enquanto que alguns animais agem de acordo com certo instinto natural, o homem dirige as suas ações de acordo com o juízo da razão”]. As traduções realizadas, todas de nossas mãos, colheram-se da Edição Leonina, disponibilizada em <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (último acesso em 07/01/2024).

um produto de uma reflexão sistemática sobre o modo como deveriam ser realizadas as ações a serem realizadas com essas mesmas mãos.

O entendimento, porém, caracteriza-se não apenas pela sua reflexividade, como também pela sua universalidade: de ambas surge a possibilidade de que o ato mesmo da razão se torne um objeto tematizado para que seja conhecido enquanto tal. Não é tecnicamente correto, mas poderíamos dizer, a uma primeira aproximação, que conhecer é certa proximidade na qual o conhecido é possuído por aquele que o conhece; se o conhecido em questão coincide com os próprios atos da razão, e se essa posse referida dos atos mesmos da razão é o que foi intencionado quando os atos da razão foram tematizados reflexivamente, então já podemos nos aproximar de alguns aspectos da natureza da lógica descritos por Tomás de Aquino nas linhas seguintes:

Pois a arte não parece ser outra coisa que não certa ordenação da razão de modo que os atos humanos atinjam por meios determinados o seu fim devido. Ademais, a razão pode não apenas dirigir os atos das partes inferiores, mas também é diretiva de seu próprio ato. De fato, isto é próprio da parte intelectual posto que sobre si se reflete, dado que o intelecto entende a si mesmo e, similarmente, a razão pode raciocinar sobre si mesma. Assim, do fato de que a razão tenha raciocinado sobre os atos realizados com as mãos descobriu-se a arte edificatória ou fabril, pela qual o homem pode realizar fácil e ordenadamente esta classe de atos, pela mesma razão, é necessário certa arte que seja diretiva do próprio ato da razão, pela qual o homem proceda no ato mesmo da razão ordenadamente, facilmente e sem erro. E esta arte é a lógica, isto é, a ciência racional⁸.

Analisaremos o trecho citado a partir das seguintes teses: a) Santo Tomás expõe a definição mesma de lógica “A arte diretiva do próprio ato da razão”; b) A invenção das artes decorre

⁸ Ibid.: “Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant. Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventata est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat. Et haec ars est logica, id est, scientia rationalis”.

de uma necessidade para que por meios determinados as ações humanas atinjam o seu fim ordenada e facilmente de modo que essas ações que se direcionam a esse fim sejam fáceis de serem atualizadas; e c) As artes edificatórias e fabris se assemelham à arte da lógica pelo fato de que ambas usam da razão, mas se distinguem da lógica pelo fato de que as primeiras ordenam e buscam ordenar as ações de parte do corpo humano enquanto a lógica ordena e busca ordenar as ações da própria razão⁹.

1.2. O conceito de lógica

Sobre a caracterização da lógica proposta por Tomás de Aquino na passagem citada acima como *“A arte diretiva do próprio ato da razão, pela qual o homem procede no ato mesmo da razão ordenadamente, facilmente e sem erro”*¹⁰, é necessário levar em consideração alguns pontos¹¹.

Em obras diversas, Tomás de Aquino considera a lógica não só a partir dessa caracterização bem como também encontramos estes qualificativos da lógica assinalados por ele: além de ser a arte diretiva dos atos da razão, é certa ciência racional¹² e filosofia racional¹³, bem como é uma ciência ou arte introdutória, instrumental e metodológica às ciências especulativas¹⁴, e

⁹ Há uma distinção importante realizada na passagem em estudo que se refere à relação entre a razão, que além de raciocinar sobre os seus próprios atos, dirige, por aquilo que apreende, não apenas os atos das partes inferiores da alma, como também os atos das partes superiores, e o intelecto que a si mesmo se entende. No entanto, tanto a razão quanto o intelecto são identificados como sendo da parte intelectual da alma racional. Cf. *Id. In VI Eth.*

¹⁰ *Id. In I Post. Anal.*, 1, n. 1

¹¹ Essa “caracterização” não é outra coisa que não a própria definição da lógica. Assim a tomou a tradição de comentadores afiliados à escola tomista, de cujo ensino certamente temos uma proximidade maior com o fundo do pensamento de Tomás de Aquino, malgrado as muitas diferenças particulares, de modo que o levá-la em consideração, em uma pesquisa sobre Santo Tomás, é de apoio, o mais das vezes, seguro. Neste sentido, ensina A. Farges e D. Barbedette: *“Définir signifie poser des limites fixes, ou déterminer la compréhension d’un sujet donné”* (FARGES e BARBEDETTE, *Cours de Philosophie*, 1º vol., 1935, p. 106). Ora, como veremos no corpo do texto, a definição de lógica que temos analisado ou a sua caracterização não é suficiente se levarmos em conta as outras caracterizações do conceito proposta por Santo Tomás.

¹² AQUINO, Santo Tomás de. *In I Post. Anal.*, 1, n. 2.

¹³ *Ibid.*, n. 6.

¹⁴ *Id. In I Met.*, 3, n. 6: *“Sicut Scientiae logicae, quae non propter se quaeruntur, sed ut introductoriae in alias artes”*. [“Tal e como as ciências lógicas, que não se buscam em razão de si mesmas, senão como introdutória a outras artes”]; cf. *Ibid.*, 1, n. 32: *“Cum igitur plures artes sint repertae quantum ad utilitatem, quarum quaedam sunt ad vitae necessitatem, sicut mechanicae; quaedam vero ad introductionem in alii scientiis, sicut scientiae logicae”*. [“Como, pois, muitas artes foram inventadas em razão de sua utilidade, algumas das quais para a necessidade da vida, como as mecânicas; ao passo que outras como certa introdução a outras ciências, assim as ciências lógicas”]; *Ibid.*, 3, n. 57.

é parte, redutivamente, dessas mesmas ciências especulativas¹⁵. Apenas por essa caracterização do trecho que trazemos nenhuma dessas notas que distinguem também a lógica são esclarecidas.

Desse modo, é necessário estudar a lógica a partir de outros pontos de vista para que cada uma de suas notas constituintes sejam para nós esclarecidas. E é isso o que buscamos fazer nas páginas seguintes, tomando como ponto de partida a nota distinguida por Tomás de Aquino na caracterização de lógica como certa arte em um contexto em que descreve, em seu prefácio aos comentários que compôs aos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, as artes em geral como tendo sido inventadas.

1.3. O caráter inventivo da lógica

Na invenção da lógica, a razão humana passa a ser diretiva do ato que é próprio da razão enquanto tal. Assim, o homem pode errar quando busca utilizar de sua razão, não, entretanto,

Que é instrumental posto que serve como todo instrumento a outra coisa e é subordinada a isso como a um fim, Santo Tomás o expõe em *In De Trin.*, 5, 1 ad 2: “*Res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias*”. [“De fato, as coisas de que a lógica trata não são buscadas em razão de si mesmas, mas como certo instrumento a outras ciências”]. Que é metodológica porque ensina o método para as outras ciências, a partir do modo de proceder que se deve usar em cada uma das ciências particulares, o explica o nosso autor em *In II Met.*, 5, n. 5: “*oportet quod homo instruat per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest; absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet*”. [“Convém que o homem seja instruído por qual modo em cada uma das ciências particulares as coisas de que tratam devem ser aprendidas. E posto que não é fácil que um homem apreenda simultaneamente duas coisas distintas, dado que se se direciona, a um só tempo, a duas coisas distintas, nenhuma delas bem apreende, é absurdo que um homem investigue determinada ciência e o modo de investigação que convém a essa ciência. E, assim, ele deve começar o estudo antes pela lógica do que pelas outras ciências, porque a lógica traz o modo comum de proceder em todas elas. Além disso, o modo próprio de cada uma das ciências deve ser tratado em seu início”].

¹⁵ Id. *In De Trin.*, 5, 1 ad 2: “*Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus*”. [“E, desse modo, a lógica não é contida na filosofia especulativa como parte principal, mas o é redutivamente, na medida em que dá os instrumentos à especulação, tais como os silogismos, as definições e outros que tais, dos quais necessitamos nas ciências especulativas”].

de acordo com o trecho comentado¹⁶, quando já buscasse, utilizando também da razão, construir o que é edificado e produzido pelas artes edificatórias e fabris, uma vez que essas artes já tinham sido inventadas pelas quais ordenada e facilmente as ações humanas se ordenam.

É verdade que é possível que o homem pode errar ao usar de sua razão, a possibilidade, em geral, se verifica pelo fato de que as artes também em geral tenham sido inventadas. É verdade, porém, que no próprio uso de sua razão enquanto tal há erros a serem corrigidos, e a verdade do fato se conclui pelo fato de que a lógica foi criada e desenvolvida¹⁷.

Este é o fato, a lógica, e esta é a razão do fato: os erros da razão humana ao dirigir os seus próprios atos. A razão do fato supõe a percepção de uma imperfeição a ser corrigida, a lógica já criada e desenvolvida, as ações da razão sem mais não mais ordenáveis mas já ordenadas¹⁸.

Ora, as ações ordenadas pela arte o são para que as ações humanas atinjam um fim qualquer e respectivo a cada uma das artes, mas apenas através de meios determinados. Os meios são determinados em todas as artes pelo uso da razão, donde é fácil concluir que a arte da lógica que ordena o uso da razão em seu aspecto mais universal seja designada por Tomás de Aquino como a arte como que por excelência, vale dizer, a arte das artes: *“Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt”*¹⁹. Uma primeira distinção, porém, entre a lógica e as outras artes é tomada pelo que o nosso autor afirma sobre o objeto do qual a razão partiu nas invenções das artes para que as ações fossem ordenadas, *i. e.*,

¹⁶ *Id. In I Post. Anal.*, 1, n. 1: *“Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest”*. [*“Assim, do fato de que a razão tenha racionado sobre os atos realizados com as mãos descobriu-se a arte edificatória ou fabril, pela qual o homem pode realizar fácil e ordenadamente esta classe de atos”*].

¹⁷ A expressão “enquanto tal” é variante para a expressão latina “simpliciter” que se contradistingue, gramaticalmente, da expressão também latina “secundum quid”. De modo que o uso da razão que é próprio das outras artes não é um uso da razão simplesmente ou enquanto tal, uma vez que falte aquele ato reflexivo completo da razão sobre si mesma que distingue o uso da razão que é próprio da lógica em relação ao uso que é próprio das outras artes.

¹⁸ É daqui que se toma a distinção tradicional entre *logica naturalis* e *artificialis*. A primeira refere-se ao processo natural e espontâneo do entendimento em relação aos objetos que atinge, mais ou menos perfeitamente e variando de indivíduo a indivíduo; ao passo que a segunda se refere à lógica tal como foi criada e desenvolvida por Aristóteles e pela qual a potência natural do entendimento é aperfeiçoada.

¹⁹ *Id. In I Post. Anal.*, 1, n. 3: *“E desse modo parece que a lógica é a arte das artes, posto que nos dirige no próprio ato da razão, da qual todas as outras artes procedem”*.

respectivamente, a razão e o intelecto e as próprias mãos. Das mãos não simplesmente, mas das *ações* das mãos.

Teríamos uma contradição se comparássemos o texto que estamos analisando²⁰ com este outro: “*Nam agere proprie dicitur secundum operationem quae permanet in agente, et non transit in materiam exteriorem... Facere autem est secundum operationem transeuntem in materiam exteriorem, quae permutatur*”²¹. Desse modo, uma vez que temos a distinção entre *agir* e *fazer* como certas espécies do gênero *operação*, e as coisas que antes eram apenas *ações* das mãos tornaram-se operações que são um *fazer*, como o é o fazer uma casa que se segue das artes edificatórias como um seu produto, partiremos para o estudo das implicações que se seguem dessa distinção de modo que possamos distinguir a lógica das outras artes ou ciências que são factivas.

Algumas das artes são designadas de ciências factivas pelo fato de que se segue delas determinados produtos exteriores e segundo uma certa razão reta, tal como a nomeia Santo Tomás em muitas passagens²². Em todas as artes há um aspecto de necessidade naquilo que por elas deve ser produzido, o que nada mais é do que a própria razão reta pela qual as operações do agente e o que é produzido por ele são informados: “*Factiva autem scientia est, per quam recte aliquid facimus; sicut ars fabrilis, et alia huiusmodi*”²³. Há também, até por uma razão maior, como veremos, a razão reta pela qual as operações ordenáveis pela lógica são ordenadas: não é apenas fácil e ordenadamente o modo no qual as ações da razão são ordenadas, mas *sem erro* é a cláusula acrescentada pelo Aquinate para distingui-lo do modo próprio das outras artes, o que sugere, certamente, um vinco mais forte na mesma razão.

As operações ordenadas pela lógica têm origem na própria razão, como todas as artes, e incidem, de volta, sobre a mesma razão, não havendo assim a modificação de nenhuma matéria exterior, daí que não se distinga nessa operação de ordenação qualquer coisa que seja

²⁰ *Ibid.*, n. 1.

²¹ *Id.* In XI Met., 7, n. 7: “*Com efeito, agir em sentido próprio é dito segundo a operação que permanece no agente, e não transita a uma matéria exterior... Ao passo que o fazer refere-se a uma operação que transita a uma matéria exterior, que é modificada*”. Cf. *Id.* De Ver., 5, 1 c (caput); *Id.* In VI Eth., 3, n. 10.; *Id.* C. G., II, 1.

²² *Id.* S. T., I-II, 57, 3 c.: “*Ratio recta aliquorum operum faciendorum*”. [“*A razão reta de obras que se produzem*”].; *Id.* In I Met., 1, n. 34: “*Recta ratio factibilium*”. [“*A razão reta das coisas factíveis*”]. Cf. *Id.* In I Eth., 1, n. 8.

²³ *Id.* In XI Met., 7, n. 7: “*Com efeito, a ciência factiva é aquela pela qual produzimos retamente algo, tal como a arte fabril, e semelhantes*”.

produzida em sentido próprio por ela, e se distinga dela o fazer que sempre conota isto o que por ele é feito, *i. e.*, o seu produto exterior.

Ocorre, porém, que o fazer qualquer coisa pode ser tomado também em um sentido lato, de modo que as próprias ações da razão sejam consideradas certo fazer:

Com efeito, o fazer pode ser tomado de dois modos. No primeiro modo, propriamente; no segundo, comumente. Assim, o fazer propriamente é dito da operação que produz algo na matéria exterior, como uma casa e outra coisa semelhante. No segundo modo, o fazer é tomado por qualquer ação, seja a que transita a uma matéria exterior, como esquentar e secar, seja a que permanece no agente, como entender e querer²⁴.

E a lógica lida diretamente com o próprio entender referido pelo Aquinate no trecho anterior. Entretanto, não o faz considerando a realidade dos atos do próprio entendimento senão a partir dos produtos que se seguem das ações desse entendimento de modo que por eles as operações sejam ordenadas, como é o caso da definição, da enunciação e do silogismo:

Assim como nos atos exteriores devem ser considerados a operação e a obra, tais como a edificação e o edifício; do mesmo modo nas operações da razão devem ser considerados o próprio ato da razão, o entender e o raciocinar, e algo por esse ato constituído. De tal modo que as coisas que são constituídas pelas operações da razão são: primeiro, a definição, segundo, a enunciação, e terceiro e por fim, o silogismo ou a argumentação²⁵.

Enfim, os produtos referidos na passagem anterior não são constituídos das mesmas notas que distinguem as coisas produzidas pelas ciências factivas em sentido estrito, como falamos. É o que nos faz passar para a consideração da lógica como uma arte *sui generis*, na medida em

²⁴ *Id. S. T., II-II, 134, 2 c.: “Facere autem dupliciter potest accipi, uno modo, proprie; alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacunque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et vele”.*

²⁵ *Ibid., I-II, 90, 1 ad 2: “Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio”.*

que dela surgem quaisquer produtos, não obstante ainda a considerando como uma arte, só que liberal.

2.4. A lógica como arte liberal

As artes liberais são as sete disciplinas que compunham o currículo formal da educação medieval²⁶. A conotação que há no termo liberal de liberdade é fruto de uma independência em relação às coisas materiais a que o aprendizado e exercício de cada uma delas se ordena “*Posto que o corpo servilmente subordina-se à alma, e o homem segundo a alma é livre*”²⁷. A alma é assim isto por que o homem é livre, e as artes são liberais pelo simples motivo de que seus produtos são imediatos aos atos da razão. Que os produtos sejam imediatos significa que entre quem os produz e o produzido não há nada que se lhes interponha – numa palavra: as coisas materiais singulares. Vimos, de fato, que há certos produtos da lógica que são utilizados pelo entendimento quando busca pela lógica ordenar seus atos através desses produtos, tais quais as ferramentas são também utilizadas por outras artes. Santo Tomás na passagem abaixo designa esses produtos como estando contidos nas “coisas especuláveis”, o que nos faz ver a diferença entre eles e o que em outra passagem designou como “coisas factíveis” em sentido estrito, mas também a proximidade da lógica em relação às outras ciências especulativas, de modo que até seja possível a consideração da lógica como certa ciência especulativa:

Nos próprios objetos de especulação algo se dá ao modo de certa obra, tais como a construção de silogismo ou de discurso harmonioso, ou a coisa que é numerada ou medida. E quaisquer hábitos especulativos que sejam ordenados a essas obras da razão são chamados, por certa semelhança, de artes, só que liberais, para que se diferenciem das outras artes que se ordenam às obras executadas pelo corpo, as quais artes são de certo modo servis, posto que o corpo servilmente subordina-se à alma, e o homem segundo a alma é livre. Porém, aquelas ciências que de modo nenhum ordenam-se a esta classe de obras, são chamadas de ciências simplesmente,

²⁶ São as conhecidas gramática, retórica, lógica ou dialética, aritmética, música, geometria e astronomia. Entenderemos as razões por que às vezes a lógica é tomada como dialética, ou vice-versa, quando estudarmos as partes nas quais e as razões das divisões pelas quais a lógica é dividida por Tomás de Aquino.

²⁷ *Id. In De Trin.*, 5, 1 ad 3: *Inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber.*

não de artes. Mesmo na suposição de que, se as artes liberais são mais nobres, mais àquelas ciências conviria a razão de arte²⁸.

Santo Tomás distingue as artes liberais das artes mecânicas, e as relaciona com as ciências especulativas, aproximando as artes liberais das ciências especulativas pelas coisas das quais recebem a especificação, *i. e.*, das “coisas especuláveis”. Dentre essas coisas, umas são por nós produzidas e outras não. A lógica refere-se às coisas especuláveis que são produzidas por nós para que os atos do entendimento se ordenem; tal função está relacionada ao fato de que a lógica é uma arte introdutória ou quase-ciência também introdutória, metodológica e instrumental.

Desse modo, é necessário que passemos a um estudo das razões que fundamentam a produção há pouco referida dos produtos lógicos pelo entendimento quando intenta pela arte liberal da lógica ordenar os seus atos através desses produtos, de modo que distingamos a coisa particular a que a lógica se ordena.

2.5. A lógica e as ciências especulativas

Mantenhamos as conclusões seguintes dos parágrafos anteriores: pelo fato de que haja na lógica qualquer produto, ela assemelha-se às artes em geral, entretanto esses produtos das artes em sentido estrito que foram designadas por Tomás de Aquino de ciências factivas são exteriores ao agente e têm o fundamento de sua realidade nas próprias coisas materiais sensíveis, razão por que a lógica das ciências factivas se distingue, aproximando-se, porém, das artes liberais, pelo fato já estudado de que os produtos de ambas são imediatos à razão. Passaremos, agora, ao estudo da razão pela qual a lógica relaciona-se com as ciências especulativas, na medida em que aquela se ordena diretamente a estas.

²⁸ *Id. S. T., I-II, 57, 3 ad 3: “In ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis?”.*

A lógica tem como objeto de consideração a ordem do saber²⁹ que se refere ao *modo de proceder* pelo qual as coisas terão de ser sabidas em cada uma das ciências particulares, sendo assim constitutiva do método que deve ser seguido nessas ciências para que atinjam os seus respectivos objetos e se constituam na razão formal de ciência:

Convém que o homem seja instruído por qual modo em cada uma das ciências particulares as coisas de que tratam devem ser aprendidas. E posto que não é fácil que um homem apreenda simultaneamente duas coisas distintas, dado que se se direciona, a um só tempo, a duas coisas distintas, nenhuma delas bem apreende, é absurdo que um homem investigue determinada ciência e o modo de investigação que convém a essa ciência. E, assim, ele deve começar o estudo antes pela lógica do que pelas outras ciências, porque a lógica traz o modo comum de proceder em todas as outras ciências. Além disso, o modo próprio de cada uma das ciências deve ser tratado ao início de cada uma delas³⁰.

Ora, se é a lógica que determina o modo de proceder pelo qual em cada uma das ciências particulares devem ser conhecidas as coisas de que tratam, é de supor que as anteceda, uma vez que é um equívoco “*buscar a ciência e o modo respectivo que convém a cada ciência*”³¹. Haverá, desse modo, certa necessidade de que a lógica seja estudada e aprendida antes das outras

²⁹ A ordem do saber não é a mesma que a ordem do conhecer segundo a teoria do conhecimento tomasiana, a primeira se refere mais às ciências especulativas enquanto tais e a segunda à descrição do processo cognoscitivo em geral exposta por Aristóteles e comentada por Tomás de Aquino, *v. g.*, em *De Ver.*, 3, 2 r. in fine: “*In intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur*”. [“*Vemos no intelecto especulativo que a espécie pela qual o intelecto é informado para que entenda em ato é a primeira coisa pela qual o intelecto entende. Ora, uma vez que tenha sido atualizado por aquela espécie, o intelecto pode já passar ao ato formando as quiddidades das coisas e compondo e dividindo, donde a própria quiddidade formada no intelecto ou a composição e divisão são certas obras suas, pelas quais o intelecto conhece as coisas exteriores, e isto é a segunda coisa pela qual o intelecto entende.*”].

³⁰ *Id.* In *II Met.*, 5, n. 5: “*Oportet quod homo instruat per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest; absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet*”.

³¹ *Ibid.*

ciências, na medida em que o aprendizado e a posse dessas ciências são subordinados, quanto ao modo de adquiri-las, ao aprendizado e à posse antecedentes do que é exposto na lógica:

No aprendizado geralmente começamos por aquilo que é mais fácil, a não ser que a necessidade imponha outra coisa. De fato, às vezes é necessário que comecemos o aprendizado não pela coisa que é mais fácil, mas pela coisa da qual depende o conhecimento das que se lhe seguem. E por esta razão convém que comecemos o aprendizado pela lógica, não porque é mais fácil do que as outras ciências, uma vez que a sua dificuldade é máxima, na medida em que tem como objeto as coisas compreendidas enquanto compreendidas, mas deve-se começar por ela porque as outras ciências dela dependem, enquanto a lógica ensina o modo de proceder em todas as ciências³².

Deixemos de lado por ora o que Santo Tomás de Aquino designa como “secundo intellectis”, dentro em pouco o trataremos. Basta saber que é a coisa designada pelo nosso autor como os instrumentos a serem conhecidos e utilizados em função das ciências especulativas:

As coisas de que a lógica trata não são buscadas para que se conheçam em razão de si mesmas, mas como certo instrumento a outras ciências. E, desse modo, a lógica não é contida na filosofia especulativa como parte principal, mas o é redutivamente, na medida em que dá os instrumentos à especulação, tais como os silogismos, as definições e outros que tais, dos quais necessitamos nas ciências especulativas³³.

A passagem citada acima é suficiente para que evidenciemos a instrumentalidade da lógica. De fato, a lógica não é um fim em si mesmo mas ordena-se às ciências especulativas como a

³² *In De Trin.*, 6, 1 ad 13: “*In addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necessarium est in addiscendo incipere non ab eo quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione sequentium cognitio dependet. Et hac ratione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilius ceteris scientiis, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis*”.

³³ *Ibid.*, 5, 1 ad 2: “*Res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus*”.

um fim “*Quaedam (artes repertae sunt) ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicae*”³⁴. A arte que é contida redutivamente na própria filosofia especulativa, é por Tomás de Aquino considerada em várias passagens como certa ciência: “*Et haec ars est logica, idest rationalis scientia*”³⁵. Há uma distinção, entretanto, entre a lógica e as outras ciências na medida em que as ciências em sentido estrito tratam de coisas reais e são especificadas por essas coisas reais, as quais, se não existissem, não haveria ciência alguma, já a lógica trata de coisas não reais no que se refere aos seus produtos, posto que são produzidos para que sejam utilizados como instrumento nas ciências em geral³⁶. A realidade, porém, daquilo que é produzido, antes de que tenha alguma, consiste em antes não ter tido nenhuma.

Acima referimos que a razão falha e pode falhar, e evidenciamos isso não pelas ciências já constituídas e distinguidas umas das outras, embora, por suposto, a necessidade de dividi-las é signo de que as coisas distintas umas das outras de que tratam não são por nós penetradas numa única apreensão³⁷ – mas a temos, de fato, na necessidade de que os atos mesmos da razão sejam ordenados pela lógica, posto que errem, motivo pelo qual essa arte e ciência instrumental foi inventada. A ordem dos atos da razão é subordinada à contemplação da ordem encontrada nas coisas da natureza, essa contemplação não ocorrerá sem que antes os conceitos e as vozes significativas que os expressam tenham sido ordenados, as orações se ordenem em um todo maior e as conclusões se sigam das premissas postas e ordenadas como se deve: esta é a ordem encontrada em todas as ciências, nunca por elas mesmas, o lógico a faz para que a ordem real e maior das coisas naturais possa ser perscrutada, uma vez que os atos da razão já tenham sido ordenados.

³⁴ Id. In I Met., 1, n. 32: “*Algumas (artes foram descobertas) como introdutórias a outras ciências, assim as ciências lógicas*”.

³⁵ Id. In I Post. Anal., 1, n. 2: “*E esta arte é a lógica, isto é, a ciência racional*”.

³⁶ Embora o fundamento dessa produção desses produtos artificiais estriba-se em coisa real, na categoria da qualidade, como veremos no segundo capítulo.

³⁷ Id. S. T., I, 58, 4c.: “*Se intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est*”. [“*Se o intelecto na apreensão da quiddidade imediatamente tivesse conhecimento de todas as coisas que podem ser atribuídas ao ou removidas do sujeito, nunca compreenderia por composição ou divisão, mas compreenderia imediatamente a coisa que é*”]. Das composições do intelecto surgem as proposições, dentre as quais se encontram as proposições por si e necessárias que são utilizadas nas ciências particulares, sendo suposto a imperfeição do entendimento em alcançar imediatamente na simples apreensão tudo o que pertence a uma quiddidade.

3. Conclusão

Chegamos às conclusões seguintes, a tomar-se como ponto de partida para o desenvolvimento *in extenso* da teoria lógica: *a lógica é a arte diretiva do próprio ato da razão, pela qual o homem procede no ato mesmo da razão ordenadamente, facilmente e sem erro*; que ela é, pela já dito, arte, só que liberal, posto que há certa produção, pelos atos do entendimento, de alguns produtos – definições, proposições e silogismos – mediante os quais os seus próprios atos se ordenam; e que ela é, tanto quanto, certa ciência, ainda que o seja redutivamente, isto é, dado que, diferentemente das ciências especulativas, que pressupõem certa coisa real que conhecem, a lógica, mesmo quando ciência, isto é, quando garanta conhecimento necessário e universal das coisas de que trata, não perde a sua *produtividade* que a distingue enquanto arte; e, por fim, tudo isso em razão da lógica ter certa função instrumental, metodológica e introdutória às outras ciências, dado que deva ser ensinada antes de todas as outras, a fim de que essas outras se conheçam, a rigor.

Referências Primárias.

AQUINO, Santo Tomás de. *Opera omnia*. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

_____. *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio (Questões 5 e 6)*. Trad. e introd. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles livros I-IV*, 1º vol. Trad. e introd. de Paulo Faintanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide editorial, 2016.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles livros V-VIII*, 2º vol. Trad. e introd. de Paulo Faintanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide editorial, 2017.

_____. *O Ente e a Essência*. Trad. e introd. de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. *Questões disputadas sobre a Alma*. Trad. de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Trad. de Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Sulinas, 1990.

- _____. *Suma Teológica*. Trans., introd. e notas coletivas. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. *Opúsculos Filosóficos*. Trad. de Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: SITA, 2009.
- _____. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. de Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2010.
- _____. *Comentario al “libro del Alma” de Aristoteles*. Trad. de María de Gandolfi e intr. de Mons. Guillermo Blanco. Buenos Aires: Fundación Arche, 1979,
- _____. *Comentario al libro de Aristóteles sobre El Cielo y el Mundo*. Trad. de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005.
- _____. *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Trad. de Ana Mallea e Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNSA, 2002.
- _____. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad. de Celina Lértora. Pamplona: EUNSA, 2010.
- _____. *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción, los principios de la naturaleza y otros opusculos cosmológicos*. Trad. de Ignacio Aguinalde Sáenz e Bienvenido Turiel. Pamplona: EUNSA, 2005.
- _____. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Trad. de John Rowan. Indiana: St. Augustine's Press, 1995.
- _____. *Sulla Verità*. Trad. e introd. de Fernando Fiorentino. Milão: Bompiani, 2005.

Secundárias.

- BOYER, Carolo, S. I. *Cursus Philosophiae*, 1º vol. Bélgica: Typis Desclée de Brouwer et Soc. Brugis, 1937.
- FARGES e BARBEDETTE, A. e D. *Cours de Philosophie*, 1º vol., 19ª ed. Paris: Berche et Pagis, 1935.
- GREDT, Iosepho O.S.B. *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols. Barcelona: Editorial Herder, 1946.
- GENY, Paulo S. J. *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, 3ª ed. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1932.
- KNEALE, William e Marta. *O desenvolvimento da Lógica*. Trad. de M. S. Lourenço e pref. de William Kneale. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

LONERGAN, Bernard. *Insight: um estudo sobre o conhecimento humano*. Trad. de Mendo Castro Henriques e Artur Morão. São Paulo: É Realizações, 2010.

FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ. *El concepto en Santo Tomás* em Anuario Filosófico, vol. 7, 1974, págs. 125-190.

_____. *El Objeto de la lógica en Santo Tomás* em Anuario Filosófico, vol. 8, 1975, págs. 153-204.

_____. *Tipología del ente de razón* em Anuario Filosófico, vol. 30, 1997, págs. 361-379.

_____. *El ens rationis, um caso de objeto puro* em Anuario Filosófico, vol. 27, 1994, págs. 297-318.

DIRETRIZES DE PUBLICAÇÃO

O **Caderno de Estudos Ágora** publica artigos acadêmicos, ensaios livres, resenhas e textos traduzidos de autores brasileiros e estrangeiros, com foco nas disciplinas de filosofia, ciências sociais e humanidades, abordando temas como: i) pensamento brasileiro e ibérico; ii) estudos clássicos; iii) estudos orientais; iv) estudos esotéricos. São aceitos artigos em português, inglês e espanhol.

Regras de submissão

Para Ensaios Acadêmicos

1. Os artigos devem atender aos seguintes requisitos de formatação: I. Extensão mínima de **10 páginas**; II. Fonte: **tamanho 12**; III. Espaçamento: **1,5**; IV. Incluir **resumo** (máx. 200 palavras) e **palavras-chave** (máx. 5).
2. O arquivo da submissão deverá estar em formato Microsoft Word (.docx) e enviado à plataforma OJS de submissão de artigos em agorap.org/submissao
3. Os artigos, uma vez submetidos, serão avaliados por revisão de pares pelo Conselho de Avaliação. O conteúdo aportado deve ser resultantes de pesquisas, ensaios teóricos e discussões atuais inéditas e não podem estar sob avaliação por nenhuma outra publicação.

Para Ensaios Livres (ou Resenhas/Traduções)

1. Extensão mínima de 10 páginas

2. O arquivo da submissão deverá estar em formato Microsoft Word (.docx) e enviado à plataforma OJS de submissão em agorap.org/submissao.
3. Os ensaios livres (ou resenhas/traduições) são dedicados à **divulgação científica** e, uma vez submetidos, serão avaliados pelo Conselho de Avaliação. A avaliação será menos formal que nos artigos acadêmicos, com foco na acessibilidade e na clareza para um público mais amplo.



Copyright © 2025 Instituto Ágora Perene
55.559.007/0001-30 - Todos os direitos reservados