

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 7, Número 13, janeiro-junho de 2023

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana - MG



Organizadores

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Maurício de Assis Reis

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| Apresentação, pelos editores | 2 |
| O decoro como questão política e filosófica em Marco Túlio Cícero e Giambattista Vico, por José Valdir Teixeira Braga Filho | 6 |
| Da influência de Boécio na argumentação tópica escolástica, por Luana Talita da Cruz .. | 17 |
| Sobre os motivos que conferem valor moral às ações, conforme a ética kantiana, por Bruno Cardoni Ruffier | 30 |
| Nietzsche e o estoicismo: uma controversa relação, por Bruno Alonso | 43 |
| Morte de Deus: caminho para o Deus que dança em Nietzsche?, por Juliano Aparecido Pinto | 53 |
| O populismo político como uma ameaça às instituições democráticas em Robert Dahl, por Dimas Simões Franco Neto e Fernando Henrique da Silva Horita | 69 |
| Thaddeus Metz e o Ubuntu como teoria moral, por Francisco Antonio de Vasconcelos e Karla Danielle Silva Miranda | 86 |
| A formação na era digital e o uso da internet entre os formandos, por Vagner Sanagiotto, Euder Daniane Canuto Monteiro e Marcos Tiago da Silva | 99 |

APRESENTAÇÃO

A Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) tem a alegria de apresentar o novo número da Revista de Filosofia *Inconfidentia* (v.7, n.13). O presente volume contém oito artigos e perpassa temas e autores da história da Filosofia desde a antiguidade clássica até a fase atual.

No primeiro artigo, intitulado “O decoro como questão política e filosófica em Marco Túlio Cícero e Giambattista Vico”, José Valdir Teixeira Braga Filho (USP) procura identificar a presença da concepção clássica de *decoro* [*prépon-decorum*] na modernidade, precisamente, na filosofia de Giambattista Vico (1699 –1744). O artigo visa situar a problemática no âmbito político, e assim, apresentar uma alternativa à crítica de Platão ao estatuto da retórica, ou seja, a concepção ciceroniana – que defendeu a relação entre filosofia, retórica e política. Conforme se verá ao longo do artigo, a concepção ciceroniana manteve-se presente da antiguidade até a modernidade, passando pelo renascimento. Em Vico, o decoro ciceroniano recebe uma ênfase política ainda maior por defender que a finalidade do discurso não é apenas persuadir, mas tornar propício o bem comum. Assim, defende-se a hipótese de que o conceito ciceroniano de *decoro* está presente em Vico, como *orientação* ou *máxima*, que conduz a deliberação política enquanto reconhece o caráter mutável da *práxis*.

No segundo artigo, “Da influência de Boécio na argumentação tópica escolástica”, Luana Talita da Cruz (UFPEL) argumenta sobre uma mudança de nomenclatura quanto aos tópicos durante a Escolástica. De acordo com a autora, encontramos na Escolástica uma interpretação dos tópicos boecianos em uma nomenclatura atualizada. No entanto, a atualização escolástica dos tópicos não se restringe a aspectos de nomenclatura. Diante desta constatação, a autora apresenta uma comparação entre a interpretação tópica encontrada em Pedro Hispano e em Boécio, ressaltando que ambas podem ser utilizadas para estabelecer força argumentativa em diferentes aspectos de um mesmo argumento. Para tal, recorre aos argumentos tomista, mostrando que a influência de Boécio na leitura

dos tópicos, ainda que de forma reduzida, estava presente na interpretação escolástica desse tipo de argumentação.

No terceiro artigo, “Sobre os motivos que conferem valor moral às ações, conforme a ética kantiana”, Bruno Cardoni Ruffier (UFRGS) descreve alguns aspectos da ideia de ação moral, conforme Kant a concebeu, visando responder à pergunta: o que confere valor moral às ações humanas? Para tal, o artigo parte da concepção kantiana do ser humano como um ser livre, cuja liberdade é vista como capacidade abstração das condições particulares do sujeito e isto leva necessariamente a um movimento de objetivação e universalização da moral, seguido de uma descrição do imperativo categórico nas suas três formulações. Além do texto original de Kant, o artigo recorre aos comentários de Allen Wood, Barbara Hermann e Luc Ferry.

No quarto artigo, “Nietzsche e o estoicismo: uma controversa relação”, Bruno Alonso (UFRJ) apresenta a controversa da relação de Nietzsche com o estoicismo. De acordo com o autor, há uma virada no seu pensamento, entre a década de 1870 e a de 1880, quando sua afinidade inicial com o estoicismo se converte em uma relação dúbia e questionadora. Em *Aurora*, por exemplo, pode-se ver a sua aspiração no estoicismo, sobretudo, em uma nítida confiança de que a ética estoica da indiferença concede meios efetivos para cuidarmos da saúde da alma. Em *A Gaia Ciência e Além do bem e do mal* indicam a reconsideração crítica de Nietzsche. O preceito da *apatheia*, tão caro aos estoicos, é compreendido, então, como uma ilusão absurda. Embora incrédulo quanto a esse intento ambicioso, ainda assim, sua frequente interlocução com o estoicismo esconde uma relação ambígua e incerta. O *amor fati* de Nietzsche é uma concepção fundada no eterno retorno dos estoicos, mas sua filosofia rompe com a ética da indiferença e com a noção estoica de que a natureza é governada por uma razão ordenadora.

No quinto artigo, “Morte de Deus: caminho para o Deus que dança em Nietzsche?”, Juliano Aparecido Pinto (UFOP) explora o pensamento do filósofo alemão no que concerne a uma de suas temáticas clássicas, a saber, a morte de Deus, procurando demonstrar seu potencial de abertura e libertação em relação à metafísica clássica e, tendo em vista seu legado histórico, uma libertação para o estabelecimento de outra relação do homem com o mundo e consigo mesmo a partir de uma outra interpretação da figura de Deus.

No sexto artigo, “O populismo político como uma ameaça as instituições democráticas em Robert Dahl”, os autores Dimas Simões Franco Neto e Fernando Henrique da Silva Horita (UNISINOS) apresentam as linhas gerais do conceito de populismo, fenômeno que vem ganhando força nas democracias liberais, em sua feição contemporânea cotejando essa análise com os elementos componentes da democracia presentes no pensamento de Robert Dahl. O artigo parte da hipótese de que o populismo é uma expressão política cujos efeitos dele decorrentes, podem, ao menos em tese, ser deletérios para a cultura democrática em especial porque corrompem a necessária confiança nas instituições da democracia representativa. A análise do fenômeno do populismo contemporâneo tendo como parâmetro o pensamento de Robert Dahl possibilita esclarecer com maior detalhamento quais expressões do populismo representam maior risco a democracia.

No sétimo artigo, “Thaddeus Metz e o *ubuntu* como teoria moral”, os autores Francisco Antônio de Vasconcelos e Karla Danielle Silva Miranda (UESPI) apresentam os principais pontos da proposta do filósofo americano, que desde a década de 1990 é professor de filosofia na África do Sul, a respeito de uma teoria moral baseada no *Ubuntu*. Trata-se de um desdobramento das discussões realizadas em pesquisa de iniciação científica (PIBIC-UESPI), no período de jul./2020 a jul./2021. Os autores chamam a atenção para o percurso realizado por essa proposta, bem como se dá a consolidação da proposta de Metz.

No último artigo, “A formação na era digital e o uso da internet entre os formandos”, os autores Vagner Sanagiotto (ITA) e Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM) trazem o resultado de uma pesquisa sobre o uso da Internet a partir do olhar dos diversos contextos eclesiais. De acordo com os autores, da mesma forma que avança o conceito de “sociedade conectada”, surgem os diversos problemas relacionados ao uso abusivo da Internet. Porém, não tarefa fácil definir o uso problemático (patológico) da Internet, visto que, tudo se tornou “normal”. A presente pesquisa parte de um estudo realizado com seminarista, do qual gerou uma amostra a partir das diversas fases do percurso formativo. Foram propostos três objetivos orientativos para aprofundar a temática do uso da Internet nos contextos da formação ao presbiterato: a) descrever as principais características sociodemográficas dos participantes da pesquisa e as prováveis correlações com o uso dependente da Internet; b) avaliar a correlação entre o uso dependente da Internet, o

suporte social e as características de personalidade; c) analisar quais são as variáveis que podem explicar o uso dependente da Internet.

Boa leitura para todos!

(Os Organizadores)

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Mauricio de Assis Reis

O DECORO COMO QUESTÃO POLÍTICA E FILOSÓFICA EM MARCO TÚLIO CÍCERO E GIAMBATTISTA VICO

José Valdir Teixeira Braga Filho*

Resumo: O presente escrito versa sobre a possibilidade de identificar a presença da concepção clássica de *decoro* [*prépon-decorum*] na modernidade, precisamente, na filosofia de Giambattista Vico (1699 –1744). Para tanto, é preciso situar a problemática no âmbito político, e assim, apresentar uma alternativa à crítica de Platão ao estatuto da retórica, ou seja, a concepção ciceroniana – que defendeu a relação entre filosofia, retórica e política. A presente exposição toma como fundamento a relação entre filosofia e retórica tal como apresentada por Cícero, que o define não apenas em fins oratórios, mas também éticos. O escritor romano defende que o caráter do orador também é um dos fatores importantes para atingir a persuasão. A concepção ciceroniana manteve-se presente da antiguidade até a modernidade, passando pelo renascimento. Em Vico, o decoro ciceroniano recebe uma ênfase política ainda maior por defender que a finalidade do discurso não é apenas persuadir, mas tornar propício o bem comum. Com base nestas concepções, afirmou-se que o decoro é uma categoria que orienta a prática da vida coletiva reconhecendo a pluralidade das opiniões, leis e culturas. Assim, defende-se a hipótese de que o conceito ciceroniano de *decoro* está presente em Vico, como *orientação* ou *máxima*, que conduz a deliberação política enquanto reconhece o caráter mutável da *práxis*.

Palavras-chave: Decoro. Política. Modernidade. Filosofia. Retórica.

Abstract: This article is about the possibility of to indicate the presence of the classical conception of decorum [*prépon*] on modernity, precisely, in Giambattista Vico's (1699 – 1744) philosophy. Therefore, it's necessary to locate the problematic in the political space, thereby, as an alternative in Plato's critic to the status of rhetoric, in others words, the ciceronian conception – that's defends the relation between philosophy, rhetoric and politics. The present exposition is based on the relationship between philosophy and rhetoric as presented by Cicero, who defines it also in ethical purposes. The Roman writer argues that the character of the orator is also one of the important factors in achieving persuasion. The Ciceronian conception remained present from antiquity to modernity, passing through the Renascence. In Vico, Ciceronian decorum receives an even greater political emphasis by defending that the purpose of speech is not just to persuade, but to make the common good possible. Based on these conceptions, it was stated that decorum is a category that guides the practice of collective life, recognizing the plurality of opinions, laws and cultures Based on this, we sustain the hypothesis that the ciceronian concept of decorum there is on the Vico thought as orientation or maxim that conduces the political deliberation while recognize the mutable character of praxis.

Keywords: Decorum. Politic. Modernity. Philosophy. Rhetoric.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pesquisa temas de filosofia política, ética, estética e história. Atualmente trabalha com os conceitos de história e barbárie na *Scienza Nuova*, (1744) de Vico.

1 INTRODUÇÃO

Esse trabalho¹ objetiva articular como a concepção de *decoro* [*prépon-decorum*] – que surgiu no período clássico – pode ser identificada na filosofia política moderna, precisamente, no pensamento de Giambattista Vico (1699 –1744). Neste caso, evoca-se aqui a concepção de *decoro* no sentido originário e, portanto, mais ampla; isto é, *decoro* como ideia de *adequação*, presente em vários saberes como a retórica, a poética e a política. Como o conceito assumiu muitas transformações ao longo da tradição, este trabalho se concentra especialmente no século XVIII.

No período em questão, a orientação política da retórica segue uma tradição que começa com a redescoberta dos textos de oratória de Marco Túlio Cícero (106. a. C. – 43 a. C.) durante o período do *Renascimento*. Essa perspectiva considera a possibilidade de destacar a centralidade e a relevância que a *linguagem* ocupou para os pensadores no referido período². Salientamos que, de modo geral, percebe-se uma concepção de *logos* que abrange tanto o âmbito da experiência e como aquele das paixões ao lado da racionalidade (MEYER, 1999, p.198).

Por fim, este trabalho objetiva identificar como a recepção do pensamento de Cícero está presente em Vico, assumindo como ponto de partida, a dimensão política da problemática da linguagem. Parece-nos que uma das influências da centralidade da linguagem em Vico seja a da tradição retórica e poética de Cícero. Desta maneira, há aqui a recusa em relação à tese de Berlin (1909 – 1997) de que Vico seria um pensador *anti-iluminista* em vista da ênfase que ele atribuiu à importância do universo da *práxis*. É justamente esta a esfera de disputa sobre a importância ou irrelevância da retórica.

Embora reconheça em grande medida a influência de Platão (427 a. C. – 348 a. C) no seu pensamento, Cícero dá prosseguimento a uma tradição aristotélica que, em certa medida, antagoniza em relação a algumas ideias do autor de Górgias. Neste diálogo, é possível

¹ Uma versão preliminar foi apresentada durante a IV Semana Acadêmica de Filosofia da UEL em agosto de 2022.

² Como é o caso de Vico na Itália, Rousseau (1712 – 1778) na Suíça e de Herder (1744 – 1803) na Alemanha. Para os dois últimos autores ver respectivamente: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: Rousseau – Escritos sobre a política e as artes. Org. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora UNB, UBU, 2020. BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Tradução de Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982

sintetizar a posição de Platão sobre a relação entre filosofia e retórica; estabeleceu, ainda, uma distinção entre filosofia e retórica, enquanto definia a primeira em detrimento da segunda. O motivo pelo qual Platão não assume uma posição favorável à retórica é que, no seu entender, ela era similar à sofística: o objetivo de ambas seria a persuasão por meio da adulação ou da contradição (PLATÃO, Górgias, 463 a-e). Além disso, outro argumento seria que a retórica não seria uma arte [*tékhnē*] por não requerer o conhecimento [*epistéme*] para sua efetivação³.

Sem adentrar nos pormenores da crítica platônica, vale notar que originariamente a retórica estava relacionada à filosofia de modo que “a retórica estava imbricada num tipo de relação humana inerente à cidade e constituída no discurso. Ela era essencialmente política” (MEYERS, STRUEVER, 2008, p.5)⁴. Essa relação originária persistiu à ruptura no *fazer* da retórica, mas não permaneceu inalterada. Sua dimensão ética e política (ou moral e cívica) assume diferentes vertentes, perspectivas e graus ao longo da tradição.

No *Renascimento*, o caráter político dos textos retóricos foi privilegiado; a obra de Cícero foi considerada modelo de engajamento político (MEYER, 1999, p. 102).⁵ Assim, ela se tornará uma fonte no que concerne à concepção de *decorum-prépon* no período subsequente, além de sua arte oratória está intrínseca à ética, de modo que o *oratore* de Cícero se aproxima do *phronimos* de Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.). Não se trata de uma simples semelhança, pois ela confere uma característica decisiva, conforme Habermas:

Aristóteles frisa que a política, a filosofia prática em geral, não pode ser medida em sua pretensão de conhecimento com os padrões estritos da ciência, de uma episteme apodítica. Pois seu objeto, o justo e o excelente, no contexto de uma práxis mutável e contingente, carece tanto de uma constância ontológica quanto de uma necessidade lógica. A capacidade da filosofia prática é a phronesis, uma compreensão prudente da situação em que a tradição da política clássica se apoiou passando pela prudentia de Cícero até a prudencia de Burke (HABERMAS, 2011, p.83)

³ Cabe ressaltar que Platão também refletiu sobre a possibilidade de haver uma retórica que não fosse aquele dos sofistas e oradores. Sobre este tema, ver: PLATÃO, *Fedro ou da Beleza*. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

⁴ Tradução de: “la rhétorique était imbriquée dans un type de relation humaine inhérent à la cité, et constituée dans le discours elle était essentiellement politique”

⁵ Cacciari explica que no período renascentista a retórica foi considerada *civilis sapientia*. Tal determinação revela uma ideia de sabedoria civil que promoveu a orientação cívica da retórica como também ao lado de sua integração entre saberes distintos, o que inclui a filosofia. Para uma leitura que defende o caráter filosófico do humanismo renascentista, ver CACCIARI, Massimo. *La mente inquieta – Saggio sull’Umanesimo*. Torino: Einaudi, 2019.

Em suma, o caráter contingencial da *phronesis* ou da *prudentia* está em concordância com a diversidade de circunstâncias da vida humana – e é justamente sobre ela que a retórica trata. Ao interpretar a retórica de Aristóteles, Heidegger (1889 – 1976) sustentou que os homens “*são por estar-com-outros* [...] isso não é ser-com-outro no sentido de estar-aolado-do-outro, mas um falar-com-outro através da comunicação, refutação, confrontação” (HEIDEGGER, 2009, p.33, grifo nosso)⁶. Assim, a dimensão discursiva da *phronesis*, neste sentido, carrega consigo a definição aristotélica de *ser humano* como *ser dotado de linguagem* (ARISTÓTELES, Política. I, 1253 a10).

Dessa maneira, é possível reafirmar a relação entre retórica e política como alternativa à identificação entre retórica e sofística defendida por Platão. Para Aristóteles, essa aproximação é a dimensão comunitária da vida humana que se revela na definição de que o *ser humano é por estar-com-outro*; e é justamente em vista da convivência com outros que uma concepção como a de *decoro* se faz necessária; no entanto, qual concepção de decoro? É o que será tratado no tópico seguinte.

2 O DECORO COMO PRUDÊNCIA EM CÍCERO

Tal como a ideia de retórica, o *decoro* passou por diversas mudanças ao longo do tempo desde sua origem. A história do conceito latino de *decorum* remete ao termo grego *prépon*, que significa “aquilo que resplandece e aquilo que efetivamente triunfa” (PERNIOLA, 2000, p.243). Perniola explica que, de início, o termo grego *prépon* ocorre em textos poéticos e remete à ideia de *fazer-se percebido, distinguir-se*, ou seja, aquilo que se efetiva na medida em que aparece, precisamente, num momento oportuno [*kairós*]: “a beleza que quiser manter o seu vínculo com a realidade deve adaptar-se, *convir* com aquilo que é *outro* em relação a ela” (Ibidem, p.243, grifo nosso). Ao considerar essa noção de “adaptação”, surge o segundo significado de *prépon*, a saber, aquilo que é conveniente, adequado.

⁶ Tradução de: “being-with-one-another [...] This is not being-with-one-another in the sense of being-situated-along-side-one-another, but rather in the sense of being-as-speaking-with-one-another through communicating, refuting, confronting”

A noção de adequação que o conceito de *decoro* transmite se define em vista do objeto da retórica: “as circunstâncias e o conjunto das opiniões que geram os hábitos da ação para viver junto, no cotidiano, com os outros” (MEYERS, STRUEVER, 2008, p.7).⁷ Ao traduzir o grego *prépon* pelo latino *decorum*, Cícero adicionou um elemento a esta concepção. O termo latino possuía por si só uma particularidade, qual seja, remeter à “ligação entre comportamento e efetividade” (PERNIOLA, 2000, p.252) e não apenas aquela ligação entre efetividade e visibilidade⁸. Por comportamento, Cícero se refere ao *ethos* do orador, por isso, em *Dos Deveres*, seu tratado de ética, Cícero relaciona o *decoro* com a *prudência*:

Convém usar da razão e da linguagem com prudência, agir refletidamente e, em tudo, determinar e proteger o que é verdadeiro; ao contrário, equivocar-se, errar, falhar e deixar-se induzir a enganos é tão inconveniente quanto delirar e perder a cabeça. Todas as coisas justas são decorosas; as injustas, como as torpes, são indecorosas (CÍCERO, 1999, p.48).

Numa palavra, aquilo que convém – que é adequado – é aquilo que é decoroso, ao passo que o indecoroso é o inconveniente, por essa razão, há uma ligeira distinção entre a *prudencia* e a *phronesis*. Ursula Wolf explica que a *phronesis* aristotélica significa “visão ética”, mas, essa não se limita a essa definição e o *phronimos* “é quem pode deliberar [*bouleuesthai*] sobre aquilo que é bom e útil para ele [...] o *phronimos* deve poder deliberar sobre o que é o bem viver em seu conjunto” (WOLF, 2010, p.151). Numa orientação similar, Cícero define que a prudência [*prudencia*] como “o conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar” (CÍCERO, 1999, p.74).

Se Cícero se aproxima de Aristóteles ao reconhecer a importância da dimensão contingencial da vida humana; ele se distancia, no entanto, ao enfatizar a importância do comportamento (*ethos*) na retórica, tornando seu orador distinto do retórico aristotélico. Conforme explica Scatolin: “Aristóteles, por exemplo, prescreve explicitamente que o *ethos* do orador deve ser fruto apenas de seu discurso, enquanto Antônio, em *Do Orador* II, revela que o *ethos* é baseado na vida, na reputação, no caráter do orador” (SCATOLIN, 2009, p.28). Portanto, a persuasão depende de uma adequação não apenas no âmbito do discurso, mas também na vida ativa do orador. Cabe notar que o *decoro* se fundamenta e

⁷ Tradução de “les circonstances et l’ensemble des croyances qui génèrent les habitudes d’action pour vivre ensemble, au quotidien, avec les autres”

⁸ No período renascentista, a ênfase da concepção de *decoro* no sentido de “comportamento” está presente em Castiglione no seu livro sobre o cortesão. Nesse caso, o *decoro* está relacionado àquilo que é agradável, cortês. Ou em outros termos, sobre hábitos, maneiras e gestos ligados à vida da corte. Ver CASTIGLIONE, Baldesar. *O livro do cortesão*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2008.

se define em vista de uma ética previamente estabelecida. Para Cícero, todo bem (no sentido ético)

[...] consiste ou no discernimento e na apreensão do verdadeiro, ou na manutenção da sociedade dos homens, e, atribuindo-se a cada um o que é seu, na fé dos contratos, ou na grandeza e resistência do ânimo elevado e invencível, ou na ordem e medida de todas as coisas feitas e ditas, nas quais se encontram a modéstia e a temperança” (CÍCERO, 1999, p.11).

Entretanto, há uma ausência de uma definição precisa do que é decoroso ou indecoroso. Esse limite não é verificável apenas em Cícero e pode ser identificada em outros autores, conforme Mendes:

embora os retóricos clássicos enfatizem a importância do *decorum*, nenhum deles apresentou um conjunto de orientações que permitam a um estudante de oratória uma eficaz prática de *decorum*. Talvez porque não haja nenhuma resposta certa e unívoca para o que constitua um comportamento decoroso. Ou talvez porque a importância do contexto cultural e situacional seja tão sutil que seria um enorme compromisso estabelecer um único conjunto de regras prescritivas (MENDES, 2016, p.1329).

Ainda sobre Cícero, Perniola explica que na sua concepção de *decoro*, a efetividade do discurso é inseparável daquilo que é conveniente: “O importante nas causas é convencer, agradar, comover, depende de o discernimento do orador saber avaliar o que é necessário em cada caso e como cada causa deve ser conduzida” (PERNIOLA, 2000, p.253). Em síntese, a presença da *prudência* no *decoro* de Cícero decorre da relação entre *forma* e *ação*.

Até o presente momento, defendemos que Cícero reconhece, em concordância com Aristóteles, que o saber da política se possibilita segundo o caráter mutável e contingente da *práxis*. Essa orientação também pode ser identificada em Vico⁹ em oposição a Hobbes; autor que no entender de Habermas “quer criar a política para o conhecimento da própria essência da justiça, a saber, leis e pactos” (HABERMAS, 2011, p.83). A seguir, busca-se demonstrar a presença do conceito de *decoro* ciceroniano no pensamento de Vico.

⁹ Importante considerar a hipótese de Perniola que “talvez seja possível detectar na história da cultura ocidental a influência da noção ciceroniana de *decorum*” (PERNIOLA, 2000, p.255). O trabalho de Mendes – citado anteriormente neste artigo – é um empreendimento que buscou identificar na atualidade, a influência do decoro de Cícero na tradição do direito. Ver MENDES, Eliana Amarante de Mendonça. Sobre o decorum: dos clássicos à pós-modernidade. *Quaestio Iuris*. Rio de Janeiro, v.9, n.3, p.1321-1343, 2016.

3 O DECORO NO PENSAMENTO VIQUIANO

Em Vico, é possível identificar a presença do *decoro* ciceroniano relacionado à adequação no que concerne ao problema da linguagem e em relação à política. A linguagem, em Vico, está diretamente relacionada com o problema da lógica e da experiência coletiva do *sensu communis*,¹⁰ e isso configura posições teóricas decisivas. Segundo seu pensar, os universais não surgiram da *abstração*, mas de *imagens*¹¹. A linguagem nem sempre existiu tal qual postularam os filósofos e, assim, os primeiros homens eram

crianças do gênero humano, não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, tiveram natural necessidade de fingir os caracteres poéticos, que são gêneros ou universais fantásticos, de referir a eles, como a certos modelos, ou então retratos ideais, todas as espécies particulares a cada um dos seus gêneros semelhantes; semelhança pela qual as antigas tabulas não podiam fingir-se senão com decoro (VICO, 2005, p.133).

Pela expressão “fingir com decoro”, Vico afirma que a linguagem dos poetas não poderia ser nenhuma outra, senão aquela adequada aos seus costumes, lugar e tempo. O *decoro* aparece em Vico como um princípio ético, importante para interpretar valores individuais ao lado das opiniões, costumes, regras e disposições que, por seu turno, possibilitam a compreensão da ação política. Em Vico, o *decoro* encontra duas variações, a retórica (relacionada à lógica e à pedagogia) e a ética (relacionada à poética e à história).

No primeiro exemplo, ou seja, o *decoro* direcionado à prática da argumentação, a ideia de adequação presente no *decoro* pode ser encontrada no seu manual de oratória, no qual ele define *decoro* como “o que convém às coisas – a personalidade, todos os momentos e lugares, e no que segue a própria beleza e a virtude” (VICO, 2004, p.32).¹² Tanto no sentido positivo como sinônimo de bom e belo, a sua antítese, o indecoroso, aparece como sinônimo de equívoco e de injustiça (VICO, 2008a, p.617). Em vista dessa perspectiva que o termo *decoro* se apresenta na sua obra *Ciência Nova*.

¹⁰ O problema da linguagem em Vico considera o mundo, precisamente, no processo histórico-cultural que exige a concepção de artes discursivas de uma perspectiva social (HOBBS, 2002, p.62).

¹¹ Derrida levantou a hipótese de uma possível influência de Vico na filosofia de Rousseau, principalmente no que concerne à problemática da origem da linguagem. Ambos partem do princípio de que a primeira forma de linguagem foi figurada (DERRIDA, 1973, p. 331-332).

¹² Tradução de: “lo que conviene a las cosas – la personalidad de, los momentos y lugares todos, y en lo que se basa la propia belleza de la virtud”.

Ao considerar essa orientação presente no pensamento de Vico, Hobbes defende que: “retórica de Vico objetiva produzir o cidadão que cria a boa vida para sua comunidade através da combinação da retórica criativa e pensamento crítico” (HOBBS, 2002, p.63).¹³ Conforme Meyers e Struever, o *decoro* viquiano consiste na *adequação* aos sujeitos, tempos e lugares, no sentido da história coletiva dos acontecimentos politicamente relevantes, e se mostra importantíssima no âmbito prático (MEYERS, STRUEVER, 2008, p.11-12).

Para Vico, os homens só podem viver coletivamente se pensarem *humanamente*. (VICO, 1971, p.188). É preciso considerar o *senso comum* de “cada povo ou nação, que regula a nossa vida social em todas as nossas humanas nações” (VICO, 1971, p.189). Nesse contexto, o *decoro* é importantíssimo para a prática da política, uma vez que a razão, explica Vico, precisa considerar duas características. A primeira é que os acontecimentos humanos dependem tanto das circunstâncias como das deliberações, a segunda é que essas deliberações são avaliadas de acordo com as possibilidades que são infinitas. Por esses motivos, não se podem prescrever regras para a prudência, que, como se pode notar na citação a seguir, carrega consigo a duplicidade da *prudentia-decorum* ciceroniana:

De fato, nas coisas governadas pela prudência, se os preceitos são muitos, não possuem valor; se em vez disso, são poucos, têm um grande valor. Em verdade, aqueles que tentam reduzir tudo o que é relativo à prudência assume para si um trabalho por princípio, inútil: pois a prudência toma suas decisões das circunstâncias das coisas, que são infinitas; por qual a compreensão de tudo elas, por mais grandíssima que seja, nunca é suficiente (VICO, 2008b, p.115)

Sobre esta passagem, cabe indicar a interpretação de Roberto Esposito; pois, segundo Esposito, a consciência ética em Vico é em certa medida o espaço comum de desenvolvimento tanto da história como da ciência (ESPOSITO, 1980, p.195). O que se deseja aqui indicar é o papel decisivo que a *prudentia* possui igualmente, no agir ético e na construção do saber. Em síntese, pode-se notar que, de acordo com Vico, a prática da política não pode deixar de considerar a dimensão circunstancial que compõe a vida humana, e por isso, o conhecimento histórico torna-se necessário.¹⁴

¹³ Tradução de: “Vico’s rhetoric aims to produce the citizen who creates the good life for his community through combining creative rhetorical and critical thought”

¹⁴ Para Vico, a história é mais complexa do que foi para seus antecessores. Collingwood explica que para Vico, existem movimentos na história que possuem traços e tendências determinantes como formas de governo, ética e sabedoria. E essas tendências podem desaparecer e reaparecer no curso da história (COLLINGWOOD, 1972, p.113).

Há, em Vico, uma concordância com o pensamento antigo: a concepção de que o ser humano é um ser social e não um indivíduo isolado. O que torna evidente tal característica é o lugar privilegiado que a política e a ética possuem no seu pensamento. Motivo pelo qual ele demonstrou preferir os clássicos na sua autobiografia:

as obras filosóficas de Cícero, de Aristóteles e de Platão, todas elas elaboradas tendo em vista a boa regulação do homem na sociedade civil, fizeram com que ele tivesse nenhum ou muito pouco apreço quer pela moral dos estoicos quer pela dos epicuristas (VICO, 2017, p.73-74).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que se possa ter ciência do que essa investigação buscou defender, essa conclusão precisa retomar alguns momentos relevantes da exposição até o presente momento. A começar pelo período que aqui se trata (século XVIII), cuja escolha não foi arbitrária e se justifica com base na amplitude que a concepção de *logos* recebe. É ela que permite relacionar filosofia, oratória e política sem a restrição com a polêmica de Platão em relação à retórica. Defende-se aqui que tal relação está presente de modo implícito na obra de Vico, e indicando uma das influências de Cícero.

Cícero foi um dos responsáveis por aglutinar o *decoro* originário da retórica com a *prudência* da ética. Essa união conceitual se baseia na necessidade prática de garantir que as ações e deliberações da política não se tornem distantes de um conjunto de valores éticos norteadores. Partiu-se também da exposição de Perniola de que o *decoro* latino possui uma alteração em relação à origem grega com *prépon*, e salienta adequar-se às circunstâncias de uma ética que é a essencial para a deliberação na sua dimensão política. Deve-se evitar a inadequação entre o discurso e o caráter, a fim de se evitar o risco de equivocar-se diante das tomadas de decisão e debate na esfera pública. Algo que pode ocorrer com qualquer pensador, que venha assumir uma postura inadequada sob uma perspectiva ética – ainda que fortemente amparado por seus posicionamentos teóricos.

Por esse motivo, talvez seja importante questionar até que ponto é válido sustentar uma teoria quando sua historicidade já não encontra coincidência com a eticidade de um tempo determinado. A partir do exposto, pode-se concluir que o *decoro* de Cícero aparece em Vico não como simples cânon da tradição retórica, mas como certa orientação que se nota

no pensamento ético-político. Essa orientação consiste em reconhecer a importância da dimensão contingencial da vida humana para que a política se efetive.

Por fim, pode-se sustentar que em Vico, o *decoro* da retórica orienta a prática da política que tem como finalidade o bem comum, ou seja, não é restrita ao âmbito da retórica como algo necessário para atingir a persuasão. Defende-se aqui que o *decoro* não é apenas um meio, mas um *princípio* imprescindível para que a política não seja tirânica ou despótica. Em outros termos, o *decoro* se apresenta ora como *fundamento*, ora como *orientação* ética e política que reconhece a importância das opiniões, costumes e leis, para que a organização da vida coletiva seja possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

CACCIARI, Massimo. *La mente inquieta – Saggio sull’Umanesimo*. Torino: Einaudi, 2019.

CASTIGLIONE, Baldesar. *O livro do cortesão*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

COLLINGWOOD, Robin George. *A Ideia de História*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis – Estudos de filosofia social*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Basic concepts of Aristotelian philosophy*. Trad.ing. Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

HOBBS, Catherine. *Rhetorical on the margins of modernity: Vico, Condillac, Monboddo*. Illinois: Illinois University Press, 2002.

MENDES, Eliana Amarante de Mendonça. Sobre o decorum: dos clássicos à pós-modernidade. *Quaestio Iuris*. Rio de Janeiro, v.9, n.3, p.1321-1343, 2016.

MEYERS, Peter Alexandre; STRUEVER, Nancy. *Esquisse sur la modernisation de la rhétorique comme enquête politique. Littérature*. Disponível em: <<https://doi.org/10.3917/litt.149.0004>>. Acesso em 16 de maio de 2022.

MEYER, Michel. *Histoire de la rhétorique – Des grecs à nos jours*. França: Le Livre de Poche, 1999.

PERNIOLA, Mario. *Pensando o Ritual – Sexualidade, Morte, Mundo*. Trad. Maria do Rosário Toschi. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

PLATÃO. *Górgias ou da Retórica*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2007

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes*. Org. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora UNB, UBU, 2020.

SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. doi:10.11606/T.8.2009.tde-19022010-165443. Acesso em 16 de maio de 2022.

VICO, Giambattista. *Retórica - Instituciones de Oratoria*. Trad.esp. de Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Ahthropos Editorial, 2004.

VICO, Giambattista. *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

VICO, Giambattista. *Vida escrita por si mesmo*. Trad. Ana Cláudia Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: 2010.

DA INFLUÊNCIA DE BOÉCIO NA ARGUMENTAÇÃO TÓPICA ESCOLÁSTICA¹

Luana Talita da Cruz*

Resumo: Podemos notar, principalmente, que há uma mudança de nomenclatura quanto aos tópicos durante a Escolástica e que, por volta do século XIII, sua leitura tópica perde parte de sua força. Assim, encontramos na Escolástica uma interpretação dos tópicos boecianos em uma nomenclatura atualizada. No entanto, a atualização escolástica dos tópicos não se restringe a aspectos de nomenclatura. Apresentamos aqui uma comparação não exaustiva entre a interpretação tópica encontrada em Pedro Hispano e em Boécio. Tendo esse ponto de partida, ressaltamos que ambas podem ser utilizadas para estabelecer força argumentativa em diferentes aspectos de um mesmo argumento, sendo que, para exemplificar tal ponto, recorreremos a argumentos tomistas. Mesmo que nossa argumentação aponte influências de Boécio e de Pedro Hispano na estrutura na Questão da Suma Teológica utilizada como exemplo, entendemos que a leitura de Pedro Hispano reconhece a autoridade de Boécio no assunto. Desse modo, entendemos que a influência de Boécio na leitura dos tópicos, ainda que de forma reduzida, estava presente na interpretação escolástica desse tipo de argumentação.

Palavras-chave: Argumentação Tópica, Lógica Medieval, Tópicos.

Abstract: We can notice that there is a change in nomenclature regarding the topics during Late Medieval Philosophy and that, around the thirteenth century, the topical arguments lose part of its strength. However, the scholastic update of topical argumentation is not restricted to aspects of nomenclature. We present here a non-exhaustive comparison between the topical understanding found in Peter of Spain and in Boethius. Taking this as a start point, we emphasize that both can be used to establish argumentative strength in different aspects of the same argument, and, to exemplify this point, we resort to a thomist argument. Even if our understanding points to both readings in the structure of the Question from the *Summa Theologica* used as an example, we understand that Peter of Spain's reading recognizes Boethius' authority on the subject. Thus, we understand that Boethius's influence on the understanding of the topics, albeit in a reduced form, was present in the scholastic interpretation of this type of argumentation.

Keywords: Topical argumentation, Medieval Logic, Topics.

O modelo comumente aceito da argumentação tópica durante a Escolástica, pelo menos antes de sua absorção pela Teoria das Consequência², é a leitura oferecida por Pedro Hispano que, por sua vez, apoia-se fortemente na interpretação de Boécio³. Ainda que não tenha sido o único autor escolástico a escrever sobre os Tópicos, Pedro Hispano destacou-se por produzir uma obra que se tornou bastante conhecida, sendo aceita como

¹ Os temas desse artigo foram desenvolvidos como parte da tese “A Lógica como Condição Necessária para a Filosofia Medieval: um estudo acerca da argumentação tópica a partir de Boécio”, defendida pela autora em 2021.

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. <luanadacruz@ymail.com>

² Trata-se de teorias medievais acerca da relação de sentenças condicionais, de inferências válidas e da relação entre sentenças (cf. Novaes, 2020).

³ Conforme Stump (1978) aponta, Otto Bird (1962) chega a defender que Pedro Hispano faz pouco mais do que oferecer um resumo do texto de Boécio ao tratar dos tópicos.

manual padrão de lógica continental em algum momento entre 1240 e 1250⁴. Nesse ponto, considera-se um tópico a partir de seu meio ou de sua *ratio*. É a *ratio* de um argumento que implica na conclusão e produz crença sobre o que está posto em dúvida, tomando o lugar da *Differentia* boeciana como *locus* do argumento. Pedro Hispano defende que “[um] argumento é confirmado (*confirmatur*) por um Tópico[...]” (STUMP, 1978, p. 218, tradução nossa)⁵ e, ainda, que “[...] um Tópico é o lugar (*sedes*) do argumento ou aquilo de que um argumento adequado para a questão é derivado” (STUMP, 1978, p. 218-219, tradução nossa)⁶. Desse modo, está claro que o papel do tópico e de sua *ratio*, segundo ele, é o que Boécio entende por *locus* do argumento e *Differentia* do mesmo.

Pedro Hispano não dá a mesma ênfase sobre a relação do tópico com o termo médio que encontramos em Boécio. Em vez disso, a importância é dada para premissa menor que liga a premissa maior e a conclusão. O tópico funciona como o meio e é entendido mais como a premissa menor de um silogismo do que como o termo médio deste, podendo ser suprimido ou mantido de modo implícito no argumento, uma vez que sua proposição máxima aponta para a *ratio*. A lógica que encontramos como instrumento para o desenvolvimento da filosofia escolástica não é, portanto, exatamente a mesma lógica que encontramos em Boécio. Mesmo que tanto a interpretação de Boécio quanto a gramática de Prisciano sejam partes fundamentais da lógica medieval, levando à diferentes correntes interpretativas e diversas respostas para problemas que possuem a lógica aristotélica como ponto de origem, a evolução semântica que ocorre na filosofia entre o século V e o século XII tem um grande efeito na interpretação lógica que encontramos na Patrística e na Escolástica.

A lista de tópicos que encontramos no tratado de Pedro Hispano é, também, consideravelmente diferente da lista de Boécio. Isso ocorre, em particular, devido ao fato de Pedro Hispano utilizar entimemas para tópicos dialéticos, o que Boécio não faz. Esses entimemas podem ser reduzidos a silogismos completos como, por exemplo, no tópico de definição: “Um animal mortal racional está correndo, logo, um homem está correndo”.

⁴ Há que se considerar que, apesar da reconhecida influência do *Tractatus* de Pedro Hispano, havia durante a Escolástica duas escolas de interpretação lógica, a saber, a escola de Paris, representada por Pedro Hispano, e a escola de Oxford. Ambas as tradições possuem tratados que versam sobre os tópicos, como, por exemplo o *Introductiones in logicam* de William de Sherwood que pertencia a escola de Oxford. Conforme De Libera (1982) apresenta, as escolas de Paris e Oxford tendiam à oposição em diversos temas lógico-semânticos. Para maiores detalhes ver DE LIBERA, 1982, p. 174-187.

⁵ STUMP, 1978, p. 218. Tradução livre de: A argument is confirmed (*confirmatur*) by a Topic [...].

⁶ STUMP, 1978, p. 218-219. Tradução livre de: [...] a Topic is the seat (*sedes*) of an argument, or that from which a fitting argument for the question at issue is drawn.

Temos, inicialmente, uma premissa particular afirmativa (“um animal mortal racional está correndo”) e uma conclusão particular afirmativa (“um homem está correndo”). O tópico que liga ambas as premissas é que “Todo animal mortal racional é um homem”, de forma que o tópico de definição implica em um silogismo demonstrativo IAI, ou seja, DISAMIS na terceira figura⁷. A proposição máxima que corresponde a esse tópico é “Tudo que é predicado da definição é também predicado da coisa definida” (PEDRO HISPANO *apud* STUMP, 1978, p. 221, tradução nossa)⁸.

Ainda que Pedro Hispano e Boécio concordem que a diferença específica distingue as Proposições Máximas, Pedro Hispano não está interessado na descoberta de argumentos através dos *loci* destes e sim em sua confirmação (cf. Copenhaver et al, 2014). Essa interpretação está muito mais próxima dos aspectos tópicos que encontramos em Tomás de Aquino, pois não há a indicação da *Differentia* mesmo quando a Proposição Máxima é clara. A Proposição Máxima, no modo como entendo que Aquino a utiliza, confirma e dá força a um argumento sem oferecer o caminho para o termo médio. Ela aponta para um argumento, conectando sua premissa e conclusão de uma maneira muito mais próxima do que Pedro Hispano chama de *ratio*. Há que se considerar, ainda, que “Pedro introduz cada lugar [*locus*] como uma *habitus* ou uma disposição— um tipo de relação, ele então ilustra o lugar com uma entimema, dá nome e oferece uma ou mais máximas sobre ele” (COPENHAVER et al, 2014, p. 41, tradução nossa)⁹.

Tomás de Aquino considera como *habitus* o modo de descrever a natureza das relações. Assim, para que algo exista, é necessário que haja a disposição para tal coisa. Ainda que a discussão seja fundamentalmente lógica, a resposta de Aquino é metafísica.

[...] relação por si só é tal que não introduz nada em uma realidade extramental, apenas por virtude do que é, pois não predica algo e sim trata [de algo] em direção a algo. Assim, encontramos certas relações que não introduzem nada na realidade extramental, mas o fazem apenas na razão (AQUINO *apud* BROWER, 2018, sem página, tradução nossa)¹⁰.

⁷ Exemplo retirado de STUMP, 1978, p. 221-223.

⁸ PEDRO HISPANO *apud* STUMP, 1978, p. 221. Tradução livre de: Whatever is predicated of the definition is also predicated of the thing defined.

Tradução de: “(...) quidquid predicator de definitione, et de diffinito [...]”.

⁹ COPENHAVER et al, 2014, p. 41. Tradução livre de: Peter introduces each place as a *habitus* or disposition—a type of relation; then he illustrates the place with an enthymeme, names it, and supplies one or more maxims for it.

¹⁰ AQUINO *apud* BROWER, 2018, sem página. Tradução livre de: [...] relation alone is such that it does not introduce anything in extramental reality, just by virtue of what it is—for it does not predicate a

Sendo esse o caso, a interpretação tomista não exclui a utilização de *habitus*¹¹ feita por Pedro Hispano, pois a disposição natural das coisas inclui a disposição da razão para o julgamento racional correto guiado pela lógica. Mais do que isso, ao tratar da privação, Pedro Hispano estabelece que esse tópico trata da relação contrária entre privação e hábito (*habitus*), ou seja, entre privação e a disposição para algo. Dessa forma, o tópico de contrários segundo Pedro Hispano é mais adequado ao modo como esse tópico é utilizado em Tomás de Aquino para contrapor vício e virtude como espécies contrárias de um gênero.

Assim, há uma diferença de nomenclatura em relação à argumentação tópica na Escolástica, sendo que a nomenclatura tópica não é universalmente unificada entre os filósofos do período. Isso ocorre, em parte, devido as diferenças e disputas entre escolas de pensamento lógico comuns a partir do século XI. Um exemplo desse fato é encontrado em Stump (1982), em se tratando de algumas *Differentiae* segundo diferentes autores. Ainda que, de modo geral, a lista oferecida por Pedro Hispano seja bastante próxima daquela utilizada em Boécio, acrescentamos a nomenclatura de Boécio para fins de comparação:

Tabela 1. Comparação da nomenclatura tópica com base em Stump (1982).

| Boécio | Pedro Hispano | William de Sherwood | Roger Bacon | Lambert de Auxerre |
|----------------------------------|----------------------|----------------------------|--------------------|---------------------------|
| De opostos | De opostos | De autoridade | De autoridade | De autoridade |
| Do maior | Dos maiores | De similares | De similares | Dos maiores |
| De similares | De similares | Dos menores | Dos menores | De similares |
| De proporção | De proporção | De opostos | De proporção | De proporção |
| <i>Transumptio</i> ¹² | <i>Transumptio</i> | De proporção | De opostos | De opostos |
| De julgamento | De autoridade | <i>Transumptio</i> | <i>Transumptio</i> | <i>Transumptio</i> |

something but a toward something. Hence we find certain relations that do not introduce anything in extramental reality, but only in reason.

¹¹ Em diversos pontos da *Suma Teológica* encontramos *habitus* utilizado, também, como significando a relação entre coisas. Alguns exemplos disso encontram-se na I Parte da I Parte, Questões 12 e 44.

¹² Entendemos por *transumptio* algo como troca de lugares ou transferência de algo para outro algo não necessariamente de modo físico.

Tanto a nomenclatura quanto a divisão da lista de tópicos que encontramos em Pedro Hispano é similar à lista encontrada em Boécio, mas seus exemplos não são os mesmos, o que, por vezes, resulta em uma explicação diferente de um mesmo tópico. Por exemplo, o tópico *Transumptio* segundo Pedro Hispano deve ser utilizando ou “(...) onde um nome ou um grupo de palavras significando uma coisa é transferido para significar outra coisa por similaridade (...)” (PEDRO HISPANO, 1990, 15b [1-2]¹³, p. 65, tradução nossa)¹⁴ ou “(...) quando uma expressão mais conhecida (*nomen*) é tomada por uma menos conhecida (...)” (PEDRO HISPANO, 1990, 15b [7-8] p. 66, tradução nossa)¹⁵. Tal definição encontra-se em oposição com aquela oferecida por Boécio, para quem, esse tópico ocorre “[...] quando a dúvida é transferida dos termos em questão para algo mais conhecido [...]” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191D [40] – 1192A [1-2], tradução nossa)¹⁶.

No caso de Boécio, não é apenas uma mudança do nome utilizado, mas sim, da coisa posta em dúvida. Em ambos os autores, o exemplo oferecido considera a substituição do termo “filósofo”, mas em Pedro Hispano o objetivo é provar que “algo apropriado a um termo muito conhecido é apropriado a um termo pouco conhecido”¹⁷ enquanto o objetivo em Boécio é provar algo a partir de um termo mais conhecido. Cabe ressaltar que Boécio não oferece uma Proposição Máxima para esse tópico e que Pedro Hispano o faz. A linguagem tópica que encontramos nesse período, então, é uma linguagem atualizada para os padrões escolásticos. Um tópico não aparece, por exemplo, no texto tomista como um meio termo para um silogismo categórico, mas como uma premissa deste. Por exemplo, na Questão 52 da I Parte da II Parte da *Suma Teológica*, ao considerar semelhança e dessemelhança, Aquino utiliza o exemplo de que o preto e o menos branco são ambos

¹³ Utilizamos, aqui, a tradução de Dinneen (1990) baseada na edição crítica de De Rijk (1972). Apesar da tradução de Dinneen não utilizar a numeração da edição crítica, optamos por utilizá-la por questões de clareza.

¹⁴ PEDRO HISPANO, 1990, 15b [1-2], p. 65. Tradução livre de: (...) where a name or word-group signifying one thing is transferred to signify something else through a likeness (...). Tradução de: [...] quando *nomen* vel *oratio* significans unum transsumitur ad significandum aliquid aliud per similitudinem aliquam.

¹⁵ PEDRO HISPANO, 1990, 15b [7-8] p. 66. Tradução livre de: (...) when a better known expression (*nomen*) is taken for one less well known (...). Tradução de: [...] quando sumitur *nomen* unum magis notum pro alio nomine minus noto.

¹⁶ BOÉCIO, 1978, Livro II, 1191D [40] – 1192A [1-2]. Tradução livre de: [...] when doubt is transferred from the terms in the question to something more known [...].

Tradução de: Ex transumptione hoc modo fit, cum ex his terminis in quibus quaestio constituta est, ad aliud quiddam notius dubitatio transfertur [...].

¹⁷ Conforme PEDRO HISPANO, 1972, 15a [15].

dessemelhantes ao branco. O tópico de contrários, conforme dado por Pedro Hispano é muito mais próximo à argumentação tomista do que o tópico boeciano. Isso ocorre porque Pedro Hispano considera que certos contrários podem ser medianos e dá como exemplo disso preto, branco e suas cores intermediárias. Ainda assim, ele aponta que o tópico trata de contrários e que um exclui o outro.

Considerando a Questão 55 do “Tratado das Virtudes” de Tomás de Aquino, a argumentação de Aquino tem início na tentativa de definir a virtude, estabelecendo através dessa definição sua relação com o hábito. Uma definição é, segundo Pedro Hispano, uma relação entre o definido e a definição ou, em outras palavras, entre o sujeito e sua essência. Para Boécio, em se tratando de substância, a própria substância é a definição. No entanto, uma vez que ao definir a virtude que é hábito já não é possível utilizar tópicos que são apropriados apenas para a substância, para Boécio restaria especificamente o tópico de definição segundo descrição ou ainda o que ele chama de *nominis interpretatio*. Trata-se da definição dada a partir da “significação do nome” (cf. Boécio, 1978).

No entanto, segundo Pedro Hispano, todos os tópicos de definição estão sob o tópico da substância, sendo que definição é algo “*quid est esse*” (cf. Pedro Hispano, 1990). Assim, tudo que é, possui uma definição que é parte de sua essência. Para Tomás de Aquino, a causa formal da virtude é sua definição, pois ele afirma que a causa formal consiste em gênero e diferença específica. Dessa forma, “[...] deduz-se de seu gênero e diferença, quando se diz que ela é ‘uma qualidade boa’, pois o gênero da virtude é a ‘qualidade’ e a diferença, o ‘bem’ [...]” (AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 55, Artigo 4, p. 100)¹⁸. Disso conclui-se que Aquino não está considerando a questão como descrição e sim como definição. Como Pedro Hispano defende, o tópico de definição é tomado como *quid est esse*. Aquino não está, no entanto, tratando de predicação e o que encontramos na Questão 55 é exatamente como Boécio propõe que definição seja dada: “[...] uma definição contém *genus e differentiae* [...]” (BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187C [1], tradução nossa)¹⁹. Assim, da Questão 55, se obtém a proposição universal derivada da substância daquilo que está sob consideração (cf. Boécio, 1978), no caso, a virtude. Aquino não está

¹⁸ AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 55, Artigo 4, p. 100. Tradução de: [...] accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur qualitas bona: genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum.

¹⁹ BOÉCIO, 1978, Livro II, 1187C [1]. Tradução livre de: [...] a definition contains *genus and differentiae* [...]. Tradução de: [...] quod definitio genus ac differentias sumit [...].

descrevendo a virtude, mas definindo sua essência, sendo que toda vez que se utilizar a expressão “qualidade boa” (*qualitas bona*) será o mesmo que utilizar o nome “virtude” (*virtus*).

Há, a partir da argumentação oferecida ao longo da Questão 55, em particular do Artigo 4, o esclarecimento dessa equivalência através da rejeição de coisas que não possuem o mesmo significado como, por exemplo, a bondade. Esse esclarecimento apoia-se na Proposição Máxima de definição segundo Boécio e que diz que coisas diferentes possuem, elas mesmas, definições diferentes. Por exemplo, a definição de saúde não pode ser qualidade boa por ser a saúde enquanto disposição um acidente e não um gênero. Isso implica que a saúde não pode ser o mesmo que a virtude, pois suas definições são diferentes. Apesar de apresentar a definição de virtude conforme o modelo boeciano que, por sua vez, segue os moldes de Porfírio, Tomás de Aquino utiliza o tópico de definição conforme Pedro Hispano, segundo o qual uma definição é dada, em primeiro lugar, com algo sendo afirmado de um sujeito. O sujeito em questão é a virtude e sobre ela se afirma que é uma qualidade boa. A Proposição Máxima²⁰ oferecida por Pedro Hispano também parece mais adequada à questão do que aquela oferecida por Boécio²¹, pois afirma que o que se predica da definição se predica da essência do sujeito. Mais do que isso, conforme Avicena, as proposições dialéticas naturais²² aproximam-se de modo considerável das proposições metafísicas, pois ao colocar sob consideração a essência ou as propriedades essenciais do sujeito, não se está colocando sob consideração seus aspectos lógicos. Enquanto a tradição tópica escolástica responde ao problema de se utilizar o tópico de definição para falar da virtude, é em Avicena que encontramos a justificativa para aplicar tal coisa à essência de algo que é sem matéria.

Os esclarecimentos acerca da definição de virtude que encontramos em Aquino estão de acordo com o que propõe Avicena na medida em que é preciso esclarecer o significado do universal (a virtude enquanto qualidade boa) através de descrições para que o significado da coisa da qual se fala de modo universal seja estabelecido e para que fique claro o que dela se segue (cf. Avicena, 2013). Temos, assim, em Aquino primeiro a

²⁰ Conforme Pedro Hispano, 1972, 13a [18-19].

²¹ Conforme Boécio, 1978, 1185D.

²² É importante notar que há na interpretação tópica aviceniana uma contraposição entre proposições naturais ou, em certo sentido, descritivas e proposições morais ou normativas. Uma proposição dialética natural mesmo que considere conceitos morais como a definição de virtude ainda será uma proposição natural porque ela não oferece uma orientação de como se deve agir. Uma vez que se fale da própria ação, então se pode colocar sob consideração uma proposição moral.

definição de virtude conforme os predicáveis que permite o uso do tópico de definição, a utilização tópica de descrição a fim de estabelecer a força da equivalência entre virtude e qualidade boa e, por fim, a descrição de virtude segundo cada um de seus aspectos de modo a estabelecer a definição de sua essência de modo completo, retomando o tópico de definição para apontar que descrições incompletas ou incorretas da virtude não devem ser tomadas como sua verdadeira definição.

Encontramos, ainda, no *Tractatus* de Pedro Hispano a definição de gênero análogo ao que Aquino utiliza e que não é logicamente interessante, de acordo como o próprio Pedro Hispano. Trata-se de uma concepção de gênero segundo a qual gênero é “[...] uma coleção de muitas coisas relacionadas de alguma forma entre elas e a uma única fonte (*principium*) (...)” (PEDRO HISPANO, 1990, 15 [17-18] – 5b p. 17, tradução nossa)²³. Também ao discorrer sobre as causas da virtude, Tomás de Aquino utiliza, por vezes, interpretações que são logicamente pouco interessantes, mas cujo cunho lógico não podemos negar. Por exemplo, na Questão 60, Artigo 2, ao tratar da natureza da virtude para poder responder quanto a suas causas, Aquino distingue entre natureza específica e natureza individual²⁴.

Assim, o texto tomista, inicialmente, não parece oferecer conteúdo lógico interessante, mas isso é apenas uma ilusão superficial. Por exemplo, muitas de suas teses apresentam uma estrutura silogística e dialética, de modo que, acompanhada da questão a que respondem, formam a estrutura de um argumento tópico boeciano. Consideremos como exemplo a Questão 65, Artigo 5, Tese 1:

Proposição posta sob consideração: A caridade pode existir sem a fé e a esperança?

Differentia: *Transumptio*

A Caridade é o amor de Deus.

Deus pode ser amado sem fé ou esperança.

Logo, a caridade pode existir sem fé ou esperança.

(cf. AQUINO, 2005)²⁵

²³ PEDRO HISPANO, 1990, 15 [17-18] – 5b p. 17. Tradução livre de: (...) a collection of many things related in some way to each other and to a single source (*principium*) (...). Tradução de: [...] collectio multorum se habentium quodammodo ad se invicem et ad unum principium [...].

²⁴ A natureza específica é forma individualizadora da matéria, ou seja, é a natureza que faz com que o homem seja a espécie homem com relação ao gênero animal. A natureza individual é aquela que trata da alma racional do homem e faz com que um homem seja uma espécie última ou, ainda, com que seja, por exemplo, este homem específico que é Sócrates. As virtudes são, portanto, garantidas ao homem devido ao tópico da forma.

²⁵ O argumento não se encontra nessa estrutura no texto original e foi montado com base em AQUINO, 2005, I Seção da II Parte, Questão 65, Artigo 5, p. 207. Tradução de: Utrum caritas possit esse sine fide et

Esse não é, de forma alguma, o único exemplo em que podemos estruturar algumas das teses dos Artigos da *Suma Teológica* no modelo de argumentos tópicos. Isso está de acordo com a proposta boeciana e, mesmo quando Aquino utiliza a nomenclatura e interpretação terminista de Pedro Hispano, ele não utiliza sua formulação principalmente predicativa quanto aos tópicos. Percebemos, dessa forma, que a autoridade e influência de Boécio através da Teoria dos Tópicos alcança a Escolástica ainda bastante preservada em suas teses e usos conforme propostos pela interpretação de Boécio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C (ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

AMERINI, F. 14. Explanation and Definition in Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's Metaphysics. In: *Logic and Language in the Middle Ages*. Brill: 2013, p. 239-255.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica – Volume IV*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARMSTRONG, A. H. (ed). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

ANGIONI, Lucas. Defining Topics in Aristotle's Topics VI. In: *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, V.19,N.2, 2014, p. 151-193.

AVICENA. The Life of Ibn Sina. In: GOHLMAN, W. E. (trad.). *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. New York: State University of New York Press, 1974.

_____. *i.6 Section on investigating what people say about essential and accidental*. HODGES, W. (trad.). Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic32.pdf>>. Acessado em: 01 mar 2021.

_____. *Ibn Sīnā: Madkhal i.6*. HODGES, W. (trad.), 2013. Disponível em: <<http://wilfridhodes.co.uk/arabic32.pdf>>. Acessado em: 01 mar 2021.

_____. Metafísica I.1-2 do Livro da cura (*Kitab al-Shifa'*). In: VERZA, T. (trad.). *Revista Reflexões*, Ano 8, nº 15, 2019, p. 233 - 250.

spe [...] I. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita a tide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

BAKER, David P. *Literature, Logic and Mathematics in the Fourteenth Century*. Acessado em: 16 jan 2019. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/7716/>>.

BIRD, Otto. The formalizing of the topics in mediaeval logic. In: *Notre Dame Journal of Formal Logic*. Durham, 1, (4), p. 138-149, 1960.

_____. The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 23, No. 3, 1962, pp. 307-323.

BLANCHÉ, Robert; DUBUCS, Jacques-Paul. *La Logique et son Histoire*. Paris: Armand Colin, 1996.

BLANCHE, F.A. O vocabulário da argumentação e a estrutura do artigo nas obras de Santo Tomás. In: *Scintilla*. Curitiba, V 1, 2004, p. 13 -38.

BOÉCIO. *Theological Tractates/ The Consolation of Philosophy*. RAND, E. K.; STEWART, H. F.; S. J. Tester (trad.). Mass/London: Loeb, 1918.

_____. De topicis differentiis. In.: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

_____. *De topicis differentiis*. Toronto, 2019. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/boethius/De_differentiis_topicis.txt>. Acessado em: 27 Abril 2021.

_____. In Ciceronis topica. In.: STUMP. E. (ed. e trad.). *Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

_____. *In Topica Ciceronis*. 2006. Disponível em: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0480-0524__Boethius__In_Topica_Ciceronis__LT.pdf.html>. Acessado em: 18 jan 2021.

CASEY, John Patrick. Boethius's Works on Logic in the Middle Ages. In: KAYLOR, N. H.; PHILIPS, P. E (eds). *A Companion to Boethius in the Middle Ages*. Danvers: Brill, 2012. p. 193 -220.

COPENHAVER, Brian P et al. *Peter of Spain: Summaries of Logic Text, Translation, Introduction, and Notes*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DE LIBÉRA, Alain. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1989.

_____. The Oxford and Paris traditions in logic. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 174-187.

DUNCOMBE, M.; NOVAES, C. D. Dialectic and logic in Aristotle and his tradition. In: *History and Philosophy of Logic*, V 37, 2016, p. 1- 9.

EBBESSEN, S. Boethius as an Aristotelian commetator. In: SORABJI, R. *Aristotle transformed: The ancient commentators and their influence*. 1990. p. 373 – 392.

_____. The Traditions of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages—What’s the Problem? In: *Vivarium*, V. 45, 2007, p.136-152.

_____. Ancient scholastic logic as the source of medieval scholastic logic. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 101 – 127.

GREEN-PEDERSEN, Niels Jorgen. *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*. Munique: Philosophia Verlag, 1984.

GUTAS, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.

JANSSENS, Jules. *Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World*. Toronto: Routledge, 2006.

KAYLOR, N. H.; PHILIPS, P. E (eds). *A Companion to Boethius in the Middle Ages*. Danvers: Brill, 2012.

KLIMA, Gyula. The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being. In: *Medieval Philosophy and Theology*, 1996, pp. 87-141. Disponível em: <<https://faculty.fordham.edu/klima/BEAQ.HTM>>. Acessado em: 28 Dez 2022.

KRETZMAN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LANDIM FILHO, Raul. Predicação e Juízo em Tomás de Aquino. In: *kriterion*, Belo Horizonte, nº 113, 2006, p. 27-49.

MARENBOON, J. *Boethius*. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. (ed.). *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*. Boston: Brill, 2007b.

_____. (ed.). *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARTIN, C. J (ed.). *The Philosophy of Thomas Aquinas. Introductory Readings*. London: Routledge, 1988.

McINERNEY, Ralph. *Boethius and Aquinas*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2012.

MOODY, E.A. *Truth and Consequence in Medieval Logic*. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1953.

MOURUJÃO, Carlos. A Logica Modernorum: Lógica e Filosofia da Linguagem na Escolástica dos Séculos XIII e XIV. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. nº 28, 2006. p. 301-322.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scot. In: *Cognitio*, v. 6, n. 1, São Paulo, 2005, p. 56-60.

PEDRO HISPANO. *TRACTATUS called afterwards SUMMULE LOGICALES*. DE RIJK (introdução). Edição Crítica. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1972.

_____. The *Summulae Logicales*. In: DINNEEN., Francis P. *Language in dispute: an English translation of Peter of Spain's Tractatus, called after-wards Summulae logicales : on the basis of the critical edition established by L.M. de Rijk*. Amsterdam: John Benjamins B.V, 1990.

READ, Stephen. *The Medieval Theory of Consequence*. 2011. Acessado em 20 fev 2019. Disponível em: <https://www.academia.edu/2008340/The_medieval_theory_of_consequence>.

RESCHER, Nicholas. *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press: 1963.

SAINATI, V. I: Dai “Topici” al “De Interpretatione”. In: *Storia dell’Organon aristotelico*. Florence: Le Monnier, 1968. p. 5-26.

SANGALLI, Idalgo José. A organização curricular dos estudos filosóficos do Guia dos estudantes. In: *Scintilla*, Curitiba, vol. 9, 2012, p. 127 – 144.

_____. A linguagem na escolástica medieval. In: *Mirabilia*, 16, 2013, p. 134 – 155.

SCHMIDT, Robert W. *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. EUA: Andesite Press, 2017.

SPADE, P. V. *A Survey of Mediaeval Philosophy*. 1985. Acessado em 20 fev 2022. Disponível em: http://pvspade.com/Logic/docs/The%20Course%20in%20the%20Box%20Version%20_0.pdf.

SORABJI, R. (ed.). *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Nova York: Cornell University Press, 1990

STORCK, Alfredo. *Ars vel scientia rationalis. A natureza ambivalente da lógica segundo Tomás de Aquino*. In: *Analytica*, vol 17 n° 2, Rio de Janeiro, 2013, p. 373-394.

STUMP, Eleonore. Boethius’s Works on the Topics. In: *Vivarium: A journal of mediaeval philosophy and the intellectual life of the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: Brill, Vol. XII, N. 2. Brill, 1974. p. 77 – 93.

_____. Differentia. In.: STUMP, E. (trad.) *De topicis differentiis*, 1978a, p. 248-261.

_____. Peter of Spain on the Topics. In.: STUMP, E. (trad.) *De topicis differentiis*, 1978c, p. 213-236.

_____. Topics: their development and absorption in the consequences. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

TEIXEIRA, Igor. Aquinas' Summae Theologiae and the moral instruction in the 13th century. In: *Acta Scientiarum: Education*, Maringá, v. 37, 2015. p. 247-257.

VESSOZI, Giovanni. *Notes of parallel texts and conceptual enveloping about ratio, intentio and individuum vagum in Aquinas*. Acessado em 15 fev 2022. Disponível em: <https://www.academia.edu/38280559/notes_on_parallel_texts_on_intentio_ratio_and_individuum_vagum.odt?email_work_card=title>.

WYLLIE, Guilherme. A evolução da lógica pré-escolástica. In: *Querubim*, 4, 2007, p. 1-12.

_____. Um panorama histórico da lógica medieval I. In: *Aquinate*, 5, 2007b, p. 147-165.

_____. A Evolução Histórica da *Logica Vetus*. In: *Mirabilia*, v. 16, 2013, p. 201- 220.

SOBRE OS MOTIVOS QUE CONFEREM VALOR MORAL ÀS AÇÕES, CONFORME A ÉTICA KANTIANA

Bruno Cardoni Ruffier*

Resumo: Este trabalho pretende descrever alguns aspectos da ideia de ação moral, conforme Kant a concebeu, visando responder à pergunta: - o que confere valor moral às ações humanas? Para fazê-lo, o artigo partirá da concepção kantiana do ser humano como um ser livre, cuja liberdade é vista como capacidade abstração das condições particulares do sujeito e isto leva necessariamente a um movimento de objetivação e universalização da moral, seguido de uma descrição do imperativo categórico nas suas três formulações. A partir daí o trabalho busca explicar o modo como valor moral é atribuído às ações, conforme a presença ou ausência de inclinações subjetivas particulares. Para fazê-lo, o artigo considera, além do texto original de Kant, os comentários de Allen Wood, Barbara Hermann e Luc Ferry.

Palavras-chave: Kant, ação moral, valor, Luc Ferry, Allen Wood, Barbara Hermann

Abstract: This work intends to describe some aspects of the idea of moral action, as Kant conceived it, aiming to answer the question: - what confers moral value to human actions? To do so, the article will depart from the Kantian conception of the human being as a free being, whose freedom is seen as an abstraction capacity of the subject's particular conditions and this necessarily leads to a movement of objectification and universalization of morality, followed by a description of the categorical imperative in its three formulations. From there, the work seeks to explain how moral value is attributed to actions according to the presence or absence of particular subjective inclinations. To do so, the article considers, in addition to Kant's original text, the comments of Allen Wood, Barbara Hermann and Luc Ferry.

Keywords: Kant, moral action, value, Luc Ferry, Allen Wood, Barbara Hermann

INTRODUÇÃO

Kant reivindica que uma ação conforme o dever só pode ter valor moral se ela for realizada a partir do motivo do dever. Há uma passagem na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que é comumente interpretada como afirmando que um ato conforme o dever realizado de maneira ressentida seria moralmente preferível a uma ato similar feito a partir da afeição ou com prazer¹. Tal passagem, quando assim interpretada,

* Bruno Ruffier é bacharel em Direito e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹ “Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efectivamente é de interesse geral e conforme ao

frequentemente produz uma percepção “antipática” da ética kantiana, como se demasiadamente abstrata e apartada dos aspectos emocionais que inevitavelmente informam e motivam a ação humana.

Este trabalho busca investigar tal questão para confirmar ou negar a impressão supracitada. Para fazê-lo, buscar-se-á descrever alguns aspectos da ideia de ação moral, conforme Kant a concebeu, visando responder à pergunta: - o que confere valor moral às ações humanas? O artigo partirá da concepção kantiana do ser humano como um ser livre, cuja liberdade é vista como capacidade abstração das condições particulares do sujeito e isto leva necessariamente a um movimento de objetivação e universalização da moral, seguido para uma descrição do imperativo categórico nas suas três formulações. A partir daí o trabalho buscará explicar o modo como valor moral é atribuído às ações conforme a presença ou ausência de inclinações subjetivas particulares. Na sua argumentação, o artigo considera, além do texto original de Kant, os comentários de Allen Wood, Barbara Hermann e Luc Ferry sobre a questão.

1. DA LIBERDADE À UNIVERSALIDADE

As três noções chave que informam a ética kantista são a liberdade, a definição da virtude como intenção desinteressada, e a universalidade à qual deve tender a boa ação (FERRY, 2009, p. 91). Tais noções também ficam expressas na ideia do ser humano como um ser autogovernado, igualmente digno como todos os seres racionais, todos vistos como fins em si mesmos e capazes de construir um “reino de fins”, no qual todo ser racional é um membro legislador que estabelece objetivos que podem ser combinados em um sistema harmônico (WOOD, 2008, p. 159).

É por meio de uma antropologia emprestada de Rousseau² - que vê o homem como um ser capaz de “perfectibilidade” - que Kant liga aquelas três características

dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas por dever.” (KANT, 2007, p. 28)

² Conforme se lê no Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens: “Não vejo em todo animal senão uma máquina engenhosa, à qual a natureza deu sentidos para prover-se ela mesma, e para preservar, até certo ponto, de tudo o que tende a destruí-la ou perturbá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na

supramencionadas em uma teoria compreensiva. Para Rousseau, o que está ausente nos animais e é propriamente do humano é a faculdade de se aperfeiçoar ao longo da vida. Enquanto o animal é guiado desde a origem e de modo seguro pela natureza ou por um “instinto” do qual jamais poderá se afastar, o ser humano é tão pouco programado pela natureza que pode desviar-se das regras que ela lhe prescreve e construir uma cultura própria. É isso que lhe permite, por exemplo, desviar-se das regras naturais que prescrevem a sobrevivência do mais forte para estabelecer outras regras, prescrevendo a proteção dos mais fracos. A humanidade do humano, assim, residiria no fato deste não ter uma definição pré-determinada: “sua natureza é não ter natureza”. Ser livre é ser perfectível, e a liberdade, assim vista, é a capacidade de subtrair-se das determinações biológicas e abstrair das determinações históricas. É por ser livre que o ser humano é um ser moral. Ainda, é por este motivo que, no plano moral kantiano, o racismo, sexismo e qualquer outra perspectiva que julgue alguém como um ser essencialmente determinado por alguma circunstância histórica ou biológica é injustificável. É também por isso que as revoluções são possíveis. O distanciamento do ser humano em relação a natureza é o que lhe permite questionar o mundo, julgá-lo e transformá-lo, “inventar ideais” e distinguir entre o bem e o mal (FERRY, 2009, p.91–98).

O destino do ser humano racional é se engajar em uma luta constante entre “natureza” e “cultura”, cujo objeto é a perfeição moral do caráter. A condução dos nossos desejos naturais (frequentemente egoístas) à harmonia com as demandas da razão, contudo, é um processo social difícil e extremamente longo. Na interpretação de Wood, Kant a vê a tarefa de chegar a um acordo com a nossa natureza como uma tarefa histórica penosa e infinita: “As predisposições naturais, visto terem sido estabelecidas em um mero estado

máquina humana, com a diferença de que só a natureza faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, o outro por um ato de liberdade, o que faz com que o animal não possa afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fosse vantajoso fazê-lo e que o homem dela se afaste frequentemente em seu prejuízo. É assim que um pombo morre de fome perto de uma vasilha cheia das melhores carnes, e um gato sobre uma porção de frutas ou de grãos, embora ambos pudessem nutrir-se com os alimentos que desdenham, se procurassem experimentá-lo; é assim que os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes ocasionam a febre e a morte, porque o espírito deprava os sentidos, e a vontade fala ainda quando a natureza cala. [...] Mas, quando as dificuldades que envolvem todas essas questões deixassem algum motivo de discutir sobre essa diferença do homem e do animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue, sobre a qual não pode haver contestação: é a faculdade de se aperfeiçoar, a qual, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que um animal é, no fim de alguns meses, o que será toda a vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era no primeiro desses mil anos. Por que só o homem está sujeito a se tornar imbecil? Não será porque volta assim ao seu estado primitivo e, enquanto o animal, que nada adquiriu e nada tão pouco tem a perder, fica sempre com o seu instinto [...]” (ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, [s.d.], p. 54–55).

de natureza, sofrem violação pelo progresso da cultura e também a violam, até que o artifício aperfeiçoado se torna natureza mais uma vez, que é o objetivo último da vocação moral da raça humana” (MAM [Início presumível da história humana] 8:117-188, apud. WOOD, 2008, p. 164)

As consequências mais marcantes dessa definição de liberdade humana são a ideia de ação desinteressada e de universalidade, expressas já nas linhas iniciais da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma coisa: uma boa vontade. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais talentos do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama caráter, não for boa. O mesmo acontece com os dons da fortuna. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de felicidade, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também uma boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma [...] (KANT, 2007, p. 21–22).

Aqui, Kant rompe com as concepções antigas, naturalistas e aristocráticas da moral fundada na “ordem cósmica”, ao mesmo tempo em que opõe sua moral ao pensamento utilitarista que funda o bem agir na realização do interesse inescapável na maximização do prazer e na ausência de dor. Para Kant, apenas a boa vontade pode ser considerada boa, pois nem os talentos naturais, nem os interesses ou “vantagens” adquiridas definem a virtude. Essa última só pode residir no uso que é feito dos dons ou vantagens que nos diferenciam dos outros. A força, inteligência, beleza e riqueza são “axiologicamente neutras” no plano moral, pois podem ser utilizadas tanto na direção do bem ou do mal. Para pensar a moral, é necessário abrir espaço à ideia de liberdade, à noção de escolha e à possibilidade para o ser humano de subtrair-se à lógica natural dos egoísmos. Para Kant, a virtude aparece como a luta da liberdade contra a naturalidade em nós (FERRY, 2009, p. 100–101). Tal luta se traduz no vocabulário kantiano no contraste entre “deveres” e “inclinações” (WOOD, 2008, p. 159).

Nessas condições, a ação realmente moral será a ação desinteressada: enquanto a natureza me leva ao egoísmo (às inclinações), eu tenho a possibilidade de me afastar dessa natureza para agir de modo desinteressado e altruísta (por dever). Sem a hipótese da liberdade, a moralidade desapareceria em benefício de uma simples descrição neutra, não normativa,

dos componentes que de fato dependem do que se designa como moralidade. Uma vez que não se trata de cumprir sua natureza, mas ao contrário, de lutar, na maioria das vezes contra ela, as regras se impõem quase sempre sob a forma de imperativos. A exigência moral assume a forma de um “você deve!” ou de um “é necessário”. (FERRY, 2009, p. 102–106)

Mas não se trata simplesmente de ser capaz de desinteresse, de subtrair-se à sua natureza particular. Também é preciso indicar em que direção deve efetuar-se essa “separação de si mesmo”. Se a ação virtuosa é subjetivamente desinteressada, então ela busca o que é “objetivo”, no duplo sentido do termo (como fim e como “aquilo que não é subjetivo”). Esta objetividade é expressa na doutrina kantista dos imperativos, com seus três níveis: “destreza” e “prudência” (hipoteticamente imperativos), e a “moralidade” (categoricamente imperativa). Ao passarmos de um nível a outro, nós nos elevamos respectivamente quanto aos fins e à universalidade (FERRY, 2009, p. 106–107).

Os imperativos de destreza constituem o primeiro nível, menos objetivo. Eles refletem apenas sobre os meios: “Se você quer um fim X, então faça Y” sem se preocupar absolutamente em saber se esses fim deve ou não ser perseguido nem se ultrapassa ou não a esfera dos interesses particulares (FERRY, 2009, p. 106–107).

Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta (KANT, 2007, p. 51).

O segundo nível é o que Kant chama “prudência”. Nele subimos um degrau na objetividade: os fins perseguidos pelo prudente não são mais simplesmente subjetivos, puramente particulares, e sim comuns à humanidade, neste sentido “mais objetivos” que os imperativos de destreza. O exemplo típico é aquele que comanda cuidar da própria saúde, pois todo ser humano a deseja, uma vez que também é um animal cujo corpo deve ser sustentado. A prudência nos eleva à esfera do geral, mas ela não atinge a universalidade rigorosa que caracteriza os fins da moralidade, pois se a moralidade exigir, é necessário saber ser capaz de contrariar a prudência.

[O]s imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as acções de maneira objectiva como praticamente necessárias; que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão; que o problema de determinar certa e universalmente, que acção poderá assegurar a felicidade de um ser

racional, é totalmente insolúvel [...] Este imperativo da prudência seria entretanto, admitindo que era possível determinar exactamente os meios da felicidade, uma proposição analítica-prática; pois ele distingue-se do imperativo da destreza só em que neste o fim é simplesmente possível, enquanto que naquele é dado (KANT, 2007, p. 55–56).

O que diferencia o requerimento moral do imperativo de prudência é que requerimento morais se apresentam como incondicionalmente necessários. Qualquer método a posteriori (via confirmação empírica) de buscar ou estabelecer aquilo que devemos fazer pode apenas dizer aquilo que efetivamente fazemos. A observação empírica pode oferecer conclusões apenas, por exemplo, sobre as vantagens relativas do comportamento moral em várias circunstâncias. Tais conclusões não suportam a necessidade incondicional dos requerimentos morais. Portanto Kant argumenta que se a filosofia moral deve se proteger contra a mitigação da necessidade incondicional da obrigação na sua análise e defesa do pensamento moral, essa atividade deve ser conduzida inteiramente a priori (JOHNSON, ROBERT; CURETON, ADAM, 2019).

Teremos pois que buscar totalmente a priori a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência [...] só o imperativo categórico tem o carácter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade princípios da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei (KANT, 2007, p. 57).

Dizer que um imperativo é “categórico” significa dizer que sua obrigação não é condicional à nossa busca de algum fim que construimos independentemente dele (WOOD, 2008, p. 166). É apenas com os fins da moralidade que entramos na esfera da objetividade verdadeira. Neles, os fins das nossas ações impõem-se a nós de maneira absoluta e totalmente objetiva, não mais relativa a este ou aquele desejo, mas como uma lei universal válida para todos. Essa lei, como qualidade de lei da razão, é nossa e não deixa de ser autônoma, apesar do carácter absolutamente imperativo do comando (FERRY, 2009, p. 105–107).

Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da acção deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária (KANT, 2007, p. 58–59).

2. O IMPERATIVO CATEGÓRICO

O objetivo de Kant na *Fundamentação* é “a busca e a fixação de um princípio supremo da moralidade” (KANT, 2007, p. 19). Tal princípio, Kant chama de “Imperativo Categórico”. Um imperativo é “qualquer princípio através do qual um agente racional obriga-se a agir com base em fundamentos objetivos ou razões”. Na segunda seção da *Fundamentação*, ele considera esse princípio único a partir três pontos de vista diferentes e o formula de três maneiras distintas. Em dois dos três casos, ele também apresenta uma formulação variante que supõe conduzir tal formulação “mais próxima da intuição” e tornar mais fácil aplicá-la. Kant vê o seu argumento na segunda seção da *Fundamentação* como uma exposição do princípio da moralidade, o qual passa através de vários estágios e encontra completude somente ao fim de um percurso de desenvolvimento. Isso deve levar-nos a compreender a primeira formulação como o ponto de partida do processo. (WOOD, 2008, p. 164)

A primeira formulação é denominada “Fórmula da Lei Universal” (FLU): “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.

Sua variação é chamada “Fórmula da Lei da Natureza” (FLN): “*Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 2007, p. 59)

A FLU (e FLN) nos ordena obedecer a todas as “leis universais”, princípios práticos que se aplicam necessariamente a todos os seres racionais. Buscando tornar isso mais informativo, Kant inclui na FLU um teste de máximas (princípios práticos subjetivos que formulam os planos ou as intenções do agente) que se supõe determinar quais máximas se conformam com leis universais. A FLU afirma que uma máxima viola uma lei universal quando ela não puder ser desejada como lei universal. Kant busca ilustrar seu princípio moral pela aplicação de tal tese a quatro exemplos típicos do modo como um agente poderia ser tentado a violar o dever. Kant espera que ele possa mostrar, em cada caso, a conclusão que a máxima viola a FLN, dando, assim, a medida de um apelo intuitivo às fórmulas abstratas que ele apresentou (WOOD, 2008, p. 167–168). A primeira

máxima, sobre praticar o suicídio, viola um dever perfeito (i.e que não apresenta margem de escolha sobre quando ou não ser realizado, ou seja, sua ação ou omissão é obrigatória sempre) para consigo mesmo. A segunda máxima, sobre fazer falsas promessas para se livrar de dificuldades, viola um dever perfeito para com os outros. A terceira máxima, sobre deixar os próprios talentos “enferrujar”, viola um dever imperfeito (i.e. apresenta margem de escolha sobre o grau e a oportunidade da ação) para consigo. A quarta máxima, sobre se recusar a ajudar aqueles em necessidade, viola um dever imperfeito para com os outros (KANT, 2007, p. 60–62). A aplicação que o próprio Kant fez dos testes de universalização, aponta Wood, apenas mostra como certas violações de deveres específicos podem ser vistas como casos de agir por uma máxima que o agente reconhece como oposto ao que pode ser racionalmente desejado como uma lei universal para todos os seres racionais³. O ponto não é propor um procedimento universal de decisão moral para todas as situações, mas observar como a adoção de algumas máximas particulares envolve o fato de fazermos uma exceção para nós mesmo a leis morais que queremos que sejam universalmente seguidas. O ponto da FLU e FLN, então, é “opor nossa insociável pretensão à presunção, a qual nos faz querer a nós e a nossas inclinações como exceções privilegiadas a leis que pensamos que todos os outros seres racionais devem seguir”. (WOOD, 2008, p. 167–169).

A segunda formulação é denominada “Fórmula da humanidade como um fim em si mesma” (FH): “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (KANT, 2007, p. 69).

A segunda formulação, comenta Wood, trata diretamente da objeção comum de “formalismo” à concepção do imperativo categórico, fundada na alegação de que não poderia haver razão ou motivo concebível para um agente obedecer a tal princípio. A FH investiga o motivo racional para obedecer ao imperativo categórico. Tal motivo pode ser apenas o valor objetivo da natureza racional vista como um fim em si mesma. E ela o é

³ “Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objectivamente necessário como lei universal e que subjectivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções” (KANT, 2007, p. 63).

porque somos obrigados racionalmente a ter, apesar dos nossos desejos⁴. A natureza racional não é algo que tentamos realizar, mas algo já existente cujo valor nos fornece a razão pela qual agimos, e tal valor é final, independente de quaisquer outros valores. À medida que construímos fins, os quais julgamos como tendo valor objetivo, já consideramos a natureza racional que os colocam como tendo valor, bem como somos obrigados a ver a mesma capacidade em outros que são do mesmo modo (WOOD, 2008, p. 170).

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como fim em si mesma (que é a condição suprema que limita a liberdade das acções de cada homem) não é extraído da experiência, – primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjectivo), isto é como objecto de que fazemos por nós mesmos efectivamente um fim, mas como fim objectivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjectivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. (KANT, 2007, p. 70–71).

A terceira formulação é denominada “Fórmula da Autonomia” (FA): “a ideia da vontade de todo ser racional concebido como vontade legisladora universal” (KANT, 2007, p. 72) ou “A moralidade é, pois, a relação das ações para a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas” (KANT, 2007, p. 84).

Sua variante é denominada “Fórmula do Reino dos Fins” (FRF): “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador com vistas a um reino dos fins somente possível” (KANT, 2007, p. 81).

Derivadas as duas primeiras formulações, Kant pode juntar o pensamento de uma lei prática categórica ao pensamento da vontade racional, como um fundamento de avaliação para derivar a FA. Wood interpreta a FLU e a FLN como contendo apenas testes de permissibilidade de máximas individuais. Estes testes pressupõem que haja leis morais universais que fundamentam nossos deveres, mas que tais deveres positivos não podem ser derivados deles. A FA, contudo, “diz-nos positivamente que toda vontade racional é realmente legisladora de um sistema de tais leis [...] que os deveres prescritos por essas

⁴ Embora Kant sustente que, quando temos esse fim sob fundamentos racionais, isso produza em nós vários desejos, como o amor pelos seres racionais e o desejo de beneficência: “é a receptividade para prazer ou desprazer proveniente apenas da consciência da conformidade ou do conflito de nossa ação com a lei do dever. Toda determinação do arbítrio, porém, vai da representação da possível ação, por meio do sentimento de prazer ou desprazer que faz tomar interesse nela ou em seu efeito, até o ato; o estado estético (a afecção do sentido interno) é, pois, um sentimento ou patológico ou moral.” (KANT, 2013: 399 -401).

leis são vinculantes para nós”. Somente a autonomia de uma vontade racional pode ser fundamento de obrigações morais, e que isso leva a ideia de um “reino dos fins”, uma comunidade ideal de todos os seres racionais que a formam porque todos os seus fins harmonizam-se em um sistema interconectado. “Se a FH implica o igual status de todos os seres racionais, então a FRF implica que as condutas moralmente boas objetivam eliminar conflitos e competição entre as mesmas, de sorte que cada um persiga somente aqueles fins que podem ser levados à harmonia com os fins de todos os outros” (WOOD, 2008, p. 170–172).

3. SOBRE OS MOTIVOS QUE CONFEREM VALOR MORAL ÀS AÇÕES

Kant parece reivindicar que uma ação conforme o dever só pode ter valor moral se ela for realizada apenas a partir do motivo do dever. Isso parece levar à conclusão de que um ato conforme o dever realizado de maneira ressentida é moralmente preferível a um ato similar feito a partir da afeição ou com prazer (HERMAN, 1981, p. 359). Henson tenta tornar essa visão menos antipática argumentando que considerar o fenômeno da sobredeterminação (muitos motivos e inclinações impelindo para uma mesma ação) leva a interpretação de que Kant poderia ter duas visões distintas sobre o valor moral, apenas uma das quais requer a ausência de inclinações cooperantes, e que quando Kant insiste que há valor moral apenas quando uma ação é feita somente a partir do motivo do dever, ele não precisa estar dizendo que esse estado de coisa é moralmente melhor, visto no todo, do que onde uma inclinação que apoia a ação devida está presente (HENSON, 1979).

Barbara Herman reivindica que tal interpretação não tem sustentação no texto de Kant, e que os esforços de Henson são possivelmente desnecessários e desfiguram a teoria kantiana. Quando Kant descreve a boa vontade, o que ele procura é “desenvolver [...] o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior” (KANT, 2007, p. 26). É a presença da boa vontade em uma ação, propõe Herman, que a “honra” com valor moral. E a forma como os exemplos a respeito da presença ou não da boa vontade são oferecidos por Kant sugere que eles são dessa maneira porque são casos no qual a boa vontade está mais destacada, de modo que os exemplos permitem evidenciar o que há de especial no motivo do dever contrastado com outros

motivos. Não se trata, ao invés, dos únicos tipos de casos nos quais a boa vontade está presente ou pode ser conhecida (HERMAN, 1981, p. 361–2).

Motivos sem valor moral podem muito bem levar a ações conforme o dever, e podem fazê-lo em um grau de regularidade desejada. O problema é que tais ações são o produto do alinhamento fortuito de motivos e circunstâncias. Pessoas que agem conforme o dever a partir de tais motivos podem mesmo assim permanecer moralmente indiferentes, pois a realização de tais atos depende de circunstâncias externas e contingentes. Assim, para um motivo ser um motivo moral, ele deve oferecer ao agente um interesse na correção moral da sua ação, “e quando dizemos que uma ação tem valor moral, pretendemos indicar que o agente agiu devidamente a partir do interesse na correção de sua ação, e que portanto a correção de sua ação é um efeito não acidental da preocupação do agente” (HERMAN, 1981, p. 364).

Ao agir conforme o dever é agir a partir do próprio motivo moral. Quando essa configuração se sustenta, podemos dizer que não é um acidente que a ação devida foi realizada, na medida em que era a preocupação do agente em agir conforme o dever requer que determinou sua ação. Henson rejeita essa formulação porque ele acredita que não há um critério adequado para decidir a questão factual de sobre qual, dentre um número de motivos disponíveis, o agente efetivamente o agente agiu. Mas Kant reconhece precisamente essa como a condição na qual nos encontramos, onde nunca poderemos ter certeza sobre a pureza dos nossos motivos. Mas isso, afirma Herman, não nos impede de julgar os motivos sobre os quais agimos (HERMAN, 1981, p. 370).

[...] apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa acção [...] Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio [...] a verdadeira causa determinante da vontade (KANT, 2007, p. 40).

Suporte direto para essa interpretação pode ser encontrado na *Crítica da Razão Prática* (KANT, 2003 apud Herman, 1981, p. 370), onde Kant nega qualquer oposição necessária entre motivos morais e não morais e reivindica que não há nenhum requerimento moral de que “devamos renunciar às reivindicações da felicidade”. O que é requerido é que toda vez que o dever estiver em questão, não consideremos os motivos não morais presentes. Que quando uma ação tem valor moral, motivos não morais podem estar presentes, mas não podem eles ser os moventes que fazem o agente agir. Nesta leitura, o valor moral permanece uma questão de sorte, pois a força do motivo moral pode ser afetado pelas

circunstâncias. Todavia, este problema pertence à teoria da virtude moral e não do valor moral, uma vez que são ações, e não agentes, que são creditadas com valor moral (HERMAN, 1981, p. 371).

A diferença introduzida pelo motivo do dever é que o sujeito não teria agido sobre o motivo original, não moral, se a máxima da ação que ela indicava fosse moralmente insatisfatória, ou seja, se ela falhasse nos critérios do imperativo categórico. O motivo do dever não possui um objetivo, mas ao invés, ele estabelece limites para a forma como outros motivos podem orientar ações. Nessas condições, não há diminuição do comprometimento moral do agente se ele agir por dever e motivos não morais concomitantemente. A deliberação moral caracteristicamente começa com um interesse não moral que leva a uma consideração da sua permissibilidade. Há também, contudo, alguns tipos de ação que não podem ser feitas se não a partir do motivo do dever, estes são os únicos casos que o imperativo categórico requer que tenham como motivo primário o dever. (HERMAN, 1981, p. 372–376).

CONCLUSÃO

Não se deve ficar indiferente à possibilidade de satisfação que uma ação conforme o dever pode produzir. A questão é que a presença de tais possibilidades não deve servir como fundamento para o comprometimento do agente em agir moralmente. Ações sobredeterminadas podem ter valor moral contanto que o motivo moral tenha prioridade sobre a satisfação da inclinação. Quando alguém age a partir de um motivo moral primário e efetivo, pode-se dizer que essa pessoa é adequadamente moral. Mas a natureza dessa adequação inclui mais do que a presença de um motivo moral suficiente para produzir a ação conforme o dever. Ela expressa um tipo de independência das circunstâncias e da necessidade tal que, ao agir a partir do motivo do dever, nós somos, como Kant viu, livres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HENSON, Richard G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action. *The Philosophical Review* , [s. l.], v. 88, n. 1, 1979.

HERMAN, Barbara. On the Value of Acting from the Motive of Duty. *The Philosophical Review* , [s. l.], v. 90, n. 3, p. 359–382, 1981.

JOHNSON, Robert; CURETON, Adam. Kant's Moral Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* . Zalta, Edward N., 2019.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes* . Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* . Lisboa: Edições 70, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem da desigualdade*. Edição eletrônica eBooks Brasil: Ridendo Castigat Mores, [s.d.]. Disponível em: www.jahr.org

WOOD, Allen. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

NIETZSCHE E O ESTOICISMO: UMA CONTROVERSA RELAÇÃO

Bruno Alonso*

“Concepção mecanicista”: não quer nada a não ser quantidades: mas a força está na qualidade. A mecânica, portanto, pode descrever processos, mas não pode explicar (NIETZSCHE, A vontade de poder, III, 660).

Resumo: A inspiração de Nietzsche no estoicismo atravessa grande parte da sua obra. Há uma virada no seu pensamento, entre a década de 1870 e a de 1880, quando sua afinidade inicial com o estoicismo se converte em uma relação dúbia e questionadora. Em *Aurora* vemos a sua aspiração no estoicismo, sobretudo, em uma nítida confiança de que a ética estoica da indiferença concede meios efetivos para cuidarmos da saúde da alma. Nietzsche mergulha na atmosfera da filosofia helenística, onde filosofia e medicina se articulam mutuamente. Decerto o rigor da doutrina estoica o assombrou de maneira profunda. A voracidade da natureza e a crueza da realidade se anunciam com um ímpeto avassalador. *A Gaia Ciência e Além do bem e do mal* indicam a reconsideração crítica de Nietzsche. O preceito da *apatheia*, tão caro aos estoicos, é compreendido, então, como uma ilusão absurda. Embora incrédulo quanto a esse intento ambicioso, ainda assim, sua frequente interlocução com o estoicismo esconde uma relação ambígua e incerta. O *amor fati* de Nietzsche é uma concepção fundada no eterno retorno dos estoicos. Ele assume para si o propósito máximo de resignação perante o destino. Mas sua filosofia rompe com a ética da indiferença e com a noção estoica de que a natureza é governada por uma razão ordenadora. O *amor fati* é afirmado sob as sobejas paixões, em um mundo desordenado e sem finalidade.

Palavras-chave: Nietzsche, Estoicismo, Ética, Medicina, *Amor fati*.

Abstract: Nietzsche's inspiration in stoicism runs through much of his work. There is a turning point in his thinking, between the 1870s and the 1880s, when his initial affinity with Stoicism becomes a dubious and questioning relationship. In *The Dawn of Day* we see his aspiration in Stoicism, above all, in a clear confidence that the Stoic ethics of indifference grants effective means to care for the health of the soul. Nietzsche plunges into the atmosphere of Hellenistic philosophy, where philosophy and medicine articulate each other. Surely the rigor of the Stoic doctrine haunted him deeply. The voracity of nature and the rawness of reality are announced with an overwhelming impetus. *The Gay Science* and *Beyond Good and Evil* indicate Nietzsche's critical reconsideration. The precept of *apatheia*, so dear to the Stoics, is then understood as an absurd illusion. Although skeptical of this ambitious intent, yet his frequent interlocution with Stoicism conceals an ambiguous and uncertain relationship. Nietzsche's *amor fati* is a conception founded in the eternal return of the Stoics. He assumes for himself the ultimate purpose of resignation before fate. But his philosophy breaks with the ethics of indifference and the Stoic notion that nature is governed by an ordering reason. *Amor fati* is affirmed under the exalted passions, in a disordered and aimless world.

Keywords: Nietzsche, Stoicism, Ethics, Medicine, *Amor fati*.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (PFI). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF). E-mail: brunoalonso@id.uff.br

O MÉRITO DO ESTOICISMO E O CUIDADO COM A ALMA

Nietzsche estabeleceu uma estreita relação com o estoicismo em meados da década de 1870. Estimulado pela visão de mundo helenística, fundamentada em uma afinidade vital entre filosofia e medicina, ele se sente atraído pelo pensamento estoico acerca da saúde da alma. A obra *Aurora* revela traços da sua sinergia com o estoicismo.

“Confia nos teus sentimentos”. Mas os sentimentos não são nada definitivo, nada originário; atrás dos sentimentos estão as razões e as apreciações que nos foram transmitidas em forma de sentimentos (predileções, antipatias). A inspiração que dimana de um sentimento é nota de um juízo – muitas vezes de um juízo errôneo! – e, em todo o caso, de um juízo que não nos é pessoal (NIETZSCHE, 2017, pp. 34-35).

Nietzsche assume para si o princípio estoico de que as paixões são juízos errôneos sobre coisas indiferentes. O que indica uma certa convicção nos ideais da *apatheia* (ausência de paixões) e da indiferença em relação aos acontecimentos que estão além do nosso controle. As paixões derivam de juízos que quase sempre nascem de impressões enganosas. Ele enfatiza, portanto, o aspecto espúrio das paixões, fundadas em opiniões distorcidas sobre a realidade.

Tranquilizar a imaginação do enfermo para que não sofra até então com as ideias que ele concebe de sua enfermidade mais que com a própria enfermidade, eu creio que isto já é algo! E não é pouco! Compreendeis agora o nosso dever? (NIETZSCHE, 2017, p. 45).

Nietzsche problematiza a importância do cuidado com o estado psíquico do enfermo. A dimensão passional, tem o potencial de desencadear um sofrimento superior ao provocado pelos sintomas triviais da doença. A filosofia não indica meios factuais para se alcançar a cura de uma doença. Ela atenta para a maneira como lidamos e reagimos aos reveses da doença. Os sintomas e os consequentes danos físicos nem sempre podem ser remediados.¹

¹ De acordo com Nietzsche, em *Aurora*, o esforço intransigente de se buscar uma cura miraculosa para as doenças, ao invés de providenciar um recurso terapêutico, agravou o quadro geral da saúde dos homens: “Os meios de consolo são os que têm emprestado à vida esse caráter completamente miserável no qual se crê agora; a mais grave enfermidade dos homens tem sua origem na luta contra as enfermidades, e os remédios aparentes produziram males na luta contra as enfermidades, e os remédios aparentes produziram males mais desagradáveis do que aqueles que por meio deles se queria remediar. Por ignorância se consideravam os remédios estupefacientes e deformadores que agem imediatamente, o que se tem chamado consolos, como meios curativos propriamente ditos. Nem sequer se notava que este alívio imediato se pagava logo com uma alteração da saúde, profunda e geral, que os enfermos sofriam dos efeitos da embriaguez depois da abstenção da embriaguez e finalmente de um sentimento de inquietação, de opressões, de tremores nervosos e de mal-estar geral. Quando a enfermidade atingia a certo ponto, não se obtinha a

Entretanto, aquilo que se pensa sobre a doença esconde um grave perigo de acentuar o sofrimento. É possível vislumbrar certa perspectiva estoica nas entrelinhas desta passagem. O propósito da filosofia é cuidar da disposição anímica, é vencer os fantasmas da imaginação que assombram o doente com a expectativa do sofrimento vindouro.

Não há, hoje, profissão que admita um tal avanço como a do médico; sobretudo depois que os médicos do espírito, os chamados ‘pastores de alma’, não podem mais exercer com aprovação pública suas artes de conjuração, e que são evitados pelos homens cultos. Um médico não alcançou ainda a alta formação intelectual, quando conhece e pratica os melhores métodos atuais e sabe fazer essas rápidas deduções das causas pelos efeitos, que tornam famosos os diagnosticadores: ele deve, além disso, ter uma eloquência que se adapte a cada indivíduo e que lhe atinja o coração; uma virilidade cuja simples visão afugente a pusilanimidade (a carcoma de todos os doentes); uma flexibilidade diplomática ao mediar entre os que necessitam de alegria para a cura e os que, por razões de saúde, devem (e podem) dar alegria; a sutileza de um agente policial ou advogado, que entende os segredos de uma alma sem delatá-los – em suma, um bom médico requer atualmente os artifícios e privilégios de todas as outras classes profissionais: assim aparelhado, estará em condição de tornar-se um benfeitor de toda a sociedade, fomentando as boas obras, a alegria e fecundidade do espírito, desestimulando maus pensamentos, más intenções e velhacarias (cuja fonte asquerosa é com frequência o baixo-ventre), instaurando uma aristocracia de corpo e de espírito (ao promover ou impedir matrimônios), eliminando com benevolência todos os tormentos espirituais e remorsos de consciência: apenas assim o ‘curandeiro’ se transforma em salvador, sem precisar fazer milagres nem se deixar crucificar (NIETZSCHE, 2000, p. 102).

Em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche argumenta que os médicos do futuro deverão ser hábeis e versáteis em entrever as necessidades do enfermo. Um médico excelente não se define por ser um profundo conhecedor da fisiologia dos corpos, perito nos métodos diagnósticos e proficiente nos tratamentos vigentes em seu tempo. Um médico realmente capacitado, detém a destreza e a perspicácia para se comunicar, um olhar penetrante que enseja um verdadeiro cuidado com as carências do seu paciente.

Dizeis que a moral da com-paixão é mais alta que a moral do estoicismo? Provai-o! Mas notai bem que, sobre aquilo que é superior e inferior em moral, não há o que decidir segundo medidas morais, pois não há moral absoluta. Buscai, pois, noutras partes, vossas medidas, e tende cuidado convosco! (NIETZSCHE, 2017, p. 104).

O estoicismo preconiza o tolhimento da compaixão. Não se trata, porém, de dignificar uma atitude de frieza pelo sofrimento daqueles que nos cercam. O malefício está em ceder ao sofrimento alheio, julgá-lo como um mal e contraí-lo para si. A questão levantada é o caráter nocivo da compaixão, a precaução em não sucumbir aos infortúnios estrangeiros.

cura; os médicos da alma velavam por ele, esses médicos geralmente acreditados e venerados” (NIETZSCHE, 2017, pp. 44-45).

Nietzsche enobrece o pensamento estoico, em uma crítica contundente à moral cristã que professa a virtude da compaixão.

A meta definitiva da ciência seria produzir o máximo prazer possível e o mínimo desprazer possível ao ser humano? Mas como, se prazer e desprazer estão ligados por um cordão de tal forma que, aquele que quiser ter o máximo possível de um também será obrigado a ter o máximo possível do outro – aquele que quiser aprender o “júbilo dos céus” também deverá manter-se preparado para a “tristeza mortal”? E talvez as coisas sejam assim mesmo! Ao menos os estoicos acreditam que as coisas são assim, e foram consequentes ao cobiçarem pouco prazer para obterem um mínimo de desprazer na vida (NIETZSCHE, 2016, p. 74).

Prazer e dor estão entrelaçados em um elo indissociável. É a tragicidade da existência humana que Nietzsche confia em *A Gaia Ciência*. Não há um sem o outro. Quanto maior o prazer, maior a dor. De que vale maximizar os prazeres, se junto despontarão desprazeres pungentes?² Nietzsche argumenta que os estoicos receiam o prazer por compreenderem a sua duplicidade. Os estoicos, pensa ele, buscam de toda forma se libertar da predisposição ao prazer, como uma estratégia para obstar os sofrimentos.

UM ESTOICO FRUSTRADO

Em *A Gaia Ciência* e *Além do bem e do mal*, a desilusão de Nietzsche em relação à terapêutica das paixões se evidencia. O filósofo da década de 1880 parece reticente quanto ao preceito estoico da *apatheia*. Como não ser aturdido pelo *páthos*? Que estado da alma é este, em que se vive imune aos afetos? A ética nietzscheana presume que as paixões são incontornáveis e vitais para os homens: “[...] a vontade de poder é a forma de afeto

² A doutrina cirenaica de Aristipo talvez recaia nesta armadilha que Nietzsche previne. O enfoque da questão pende de certo modo para o epicurismo, uma filosofia que cultiva a simplicidade do prazer, para evitar sofrimentos maiores. Contudo, em um excerto de *A vontade de poder*, Nietzsche faz uma clara referência ao epicurismo. Ele critica a noção epicurista de que o primeiro impulso que move os homens é procurar o prazer e evitar o sofrimento. O que os homens buscam é aumentar a sua força, expandir o seu poder. Prazer e sofrimento são simples consequências irredutíveis desta busca: “O homem não procura o prazer e não evita o desprazer: entende-se que famoso preconceito eu contradigo com isso. Prazer e desprazer são meras consequências, meras manifestações acompanhantes – o que o homem quer, o que cada mínimo pedaço de um organismo vivo quer é mais poder. No ansiar por isso, segue-se tanto prazer como desprazer; a partir daquela vontade ele procura resistência, necessita de alguma coisa que se oponha. Portanto, o desprazer, como obstáculo de sua vontade de poder, é um fato normal, o ingrediente normal de cada acontecer orgânico, o homem não se esquivava desse obstáculo; tem, antes, necessidade constante dele: cada vitória, cada sentimento de prazer, cada acontecer pressupõe uma resistência superada” (NIETZSCHE, 2008, p. 354).

primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas” (NIETZSCHE, 2008, pp. 348-349). O que move os homens é a vontade de poder, uma disposição passional, muito distante do caráter nirvânico do estoicismo. A vontade de poder é o instinto primevo, uma pulsão indomável de aumentar as próprias forças e expandir seu poderio sobre terceiros.³

Quereis viver “segundo a Natureza?” Que equívoco de palavras, ó nobres estoicos! Imaginai um ser como é a Natureza, infinitamente pródiga, infinitamente indiferente, sem intuito nem consideração, sem piedade nem justiça, ora fecunda ora estéril, sempre incerta; imaginai a indiferença convertida em potência: como podereis viver segundo esta indiferença? (NIETZSCHE, 2014, pp. 17-18).

Além do bem e do mal testemunha um agravamento do desencanto de Nietzsche com o estoicismo. A doutrina da indiferença parece um designio irrealizável, uma ficção que desconsidera o inexpugnável instinto dos homens. Se os estoicos pretendem viver conforme à natureza, raciocina Nietzsche, precisam, afinal, incorporar o furor da sua potência. Ser indiferente ao que não está sob seu próprio controle, é um disparate contra a força arrebatadora da natureza. Para ele a natureza é uma potência ativa que interrelaciona todas as coisas.

[...] nós, os últimos estoicos, permaneceremos duros e dedicaremos todo o nosso desdém às coisas néscias e incertas, nosso *nitimur in vetitum*, nossa temeridade de aventureiros, nossa curiosidade aguerrida e viciosa de dominar o mundo (NIETZSCHE, 2014, p. 148).

A convicção ética dos estoicos, de dominar a si mesmo contendo o ardor das paixões, parece uma meta infactível. Embora haja uma inegável ruptura com os preceitos da doutrina, perdura, no percurso das suas obras, uma interlocução solene com o estoicismo. Por trás de uma aparente descrença no estoicismo, reside em Nietzsche uma vã esperança de superar a si mesmo e talvez encarnar, ainda que em um raro e fugidio momento, a remota virtude estoica.

³ A obra póstuma de Nietzsche, *A vontade de poder*, é uma compilação de fragmentos escritos durante a última década da sua vida. São textos que revelam uma concepção muito singular acerca da natureza e dos homens. A pulsão primitiva que move todas as coisas é a vontade de poder. Nietzsche rejeita a *oikeiôsis* dos estoicos, preceito que implica na noção fundamental de que o instinto humano básico é a autopreservação. A indiferença estoica, a qual ele se refere como “*adiaforia*”, é, na sua interpretação, uma expressão da vontade de poder, tanto para exercer sua própria força sobre outrem, quanto para resistir ao domínio alheio: “Indica-se uma quantidade de poder pelo efeito que ela exerce e ao qual ela resiste. Falta a *adiaforia*: que seria em si pensável. Ela é essencialmente uma vontade de domínio e de defender-se contra um domínio. Não há autoconservação” (Nietzsche, 2008, p. 324). Os afetos não são, nesta perspectiva, desvios do juízo e tampouco passíveis de serem controlados: “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *páthos* esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar...” (NIETZSCHE, 2008, p. 325).

E finalmente, no que diz respeito à receita de todos esses médicos da alma e sua recomendação de uma terapêutica dura e radical, permito-me perguntar se esta nossa vida realmente é dolorosa e difícil o suficiente, para a trocarmos, com vantagem, por um modo de vida estoico e petrificado? Não estamos nos sentindo tão mal assim a ponto de sermos obrigados a nos sentir mal de uma forma estoica! (NIETZSCHE, 2016, p. 315).

Nietzsche é um aficionado pelo passado cultural da tragédia grega antiga. Ele contempla a beleza da poesia trágica, formadora de nobres espíritos, dignos de vivenciar o valor existencial das paixões e o caráter inelutável da vida. O moralismo dos filósofos, renunciado por Sócrates, racionaliza a vida e suprime os impulsos naturais. Acusa os estoicos de serem “pseudomédicos”, por proporem uma espécie de cura coletiva para os homens, mediante práticas terapêuticas com uma suposta validade universal. Segundo a perspectiva nietzscheana essa busca quimérica é fruto de um devaneio ruinoso.

O AMOR FATI DE NIETZSCHE E O ETERNO RETORNO DOS ESTOICOS

Como seria se um dia ou uma noite um demônio se intrometesse na sua mais solitária solidão, e dissesse: “Você terá de viver mais uma vez, e inúmeras vezes mais, esta mesma vida, como a que vive agora e viveu, e não haverá nada de novo nela; porém, cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada suspiro, e tudo indizivelmente pequeno e grande de sua vida voltará para você, na mesma sequência e ordem” (NIETZSCHE, 2016, pp. 335-336).

Nessa célebre passagem de *A Gaia Ciência*, Nietzsche proclama o *amor fati*, uma reverência incondicional ao destino. Todos os eventos na natureza são imperiosos e inevitáveis. O *amor fati* exige resignação, é o desafio ético de estimar os acontecimentos que nos envolvem, independentemente de como sucedam. O *amor fati* é concebido sob uma intensa inspiração no estoicismo, no laço indesatável entre eterno retorno e determinismo.

The question remains, therefore, if and in what respect Nietzsche's doctrine of eternal recurrence establishes a rival, counter-Stoic philosophical therapy - that is, if and how it achieves his goal of enabling human beings to affirm life/fate without extirpating the value judgements that underpin the passions. Nietzsche claims that his philosophical therapy is antithetical to those therapies that work by cultivating insensibility or simply through the adoption of the premise that external goods belong to the class of mere indifferents (human Stoicism), the form of therapy he adopted in the late 1870s. Rather, in GS Nietzsche believes that the spiritual exercise of eternal recurrence can transform us so that we can unconditionally affirm fate, which is precisely the aim of cosmic Stoicism. Yet he also implies that he goes beyond this cosmic version of Stoicism by showing that it is possible to affirm the eternal recurrence without this affirmation turn

on the eradication of the passions. In order to justify this supposition Nietzsche would have to show that the thought of eternal recurrence somehow makes it possible to affirm all events without eradicating the high valuations of external goods that underpin our emotions, without, that is, hinging on apatheia. Of course, Nietzsche understood himself to be advocating a practical attitude or way of life that set him poles apart from the Stoic recommendation of the untroubled existence (ataraxia) (URE, 2009, p. 77-78).

Ure critica a abordagem nietzscheana a respeito do eterno retorno. Nietzsche se baseia na lógica determinista, de que tudo ocorre por força da necessidade, propondo, assim como os estoicos, uma submissão irrestrita ao destino. No entanto, rejeita a ética da indiferença pelas paixões, preceito primordial para a finalidade estoica de viver em sintonia com o destino. É plausível ser apoderado e exaurido pelos eventos do mundo exterior, desfrutar e padecer deles, e, a despeito disso, viver sob a égide do *amor fati*? Exercitar a *apatheia* e cultivar a *ataraxia* (tranquilidade da alma) não seriam, então, requisitos para se conformar com os ditames do destino? Para Nietzsche o *amor fati* pode ser vivenciado em meio às intensas paixões que assolam a alma. Ure questiona a suposta originalidade da concepção nietzscheana, por não haver um esclarecimento preciso de como o filósofo viveria conforme uma absoluta resignação ao destino.

[...] o caráter geral do mundo é o caos, em toda eternidade, não no sentido da ausência de necessidade, mas da ausência de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria ou como se chamam todas as nossas humanidades estéticas. [...] Tenhamos cautela ao dizer que há leis na natureza. Só há necessidades: nela não há ninguém dando ordens, ninguém obedecendo, ninguém infringindo a lei. Sabendo que não há objetivos, vocês saberão também que não há acaso, pois a palavra “acaso” tem sentido apenas para um mundo de objetivos (NIETZSCHE, 2016, p. 194).

Nietzsche rejeita a premissa de que existe uma ordem racional na natureza, noção que é tão cara aos estoicos. O mundo se apresenta como uma paisagem nebulosa, obscura para os nossos olhares e fortuita para o nosso discernimento. Não há leis universais na natureza, desvendáveis pelos homens. A natureza, presume Nietzsche, é visceralmente caótica. Não há finalidade para os fatos, mas apenas o movimento do caos. É a teleologia metafísica que identifica um objetivo final para os eventos que movem a natureza. Se não há *télos* na natureza, nada transcorre por acaso. O acaso só ganha sentido em um mundo de objetivos conflitantes e excludentes. Nietzsche conclui que todos os acontecimentos são necessários, irremissíveis, impelidos pelas forças titânicas da natureza que extrapolam a diminuta compreensão dos homens.

“Só o círculo do Eterno Retorno ‘salva’ o caos do não-sentido e inversamente o caos salva o mundo da armadilha da finalidade racional e moral” (HAAR, 1998, p. 24). Haar avalia

que eterno retorno e caos contrapesam as tensões que enredam o *amor fati* nietzscheano. O caos não se efetiva na desordem absoluta, mas por força do eterno retorno, porque a natureza segue um ciclo em que tudo se repete no decurso da eternidade. O caos rompe com a presunção de que existe uma moral universal e de que há uma razão imanente à natureza, de modo que o eterno retorno é avistado como uma sombra turva que sempre nos acompanha. O caminho de Nietzsche até a declaração do *amor fati* é *sui generis*.

Excluída a precedência metafísica e a resolução moral, qual certeza resta aos homens? “Se abstraímos o ideal ascético, vemos que o homem não teve até agora finalidade alguma. A sua existência sobre a terra carece de objetivo” (NIETZSCHE, 2017, p. 171). Em *Genealogia da moral*, Nietzsche reflete sobre a tragicidade da existência humana. Não há designio para a vida, lançada no mundo, perdida, sem qualquer direção.

O MÉDICO DA CULTURA

Contudo, será realmente médico o sacerdote ascético? [...] Não combate senão a dor, o mal-estar, e não a causa do doente, não o estado mórbido em si; esta é a nossa maior queixa contra tal medicina sacerdotal (NIETZSCHE, 2017, p. 142).

Os médicos ascetas podem ser identificados com Sócrates, os estoicos e os filósofos cristãos. Nietzsche revela seu mais profundo pessimismo em relação às suas ideias. Extirpar as paixões da vida não preserva a saúde, mas, longe disso, afasta o homem da sua própria natureza. Em *Genealogia da moral*, ele repudia a pretenciosa medicina sacerdotal. A medicina legítima, de veras capaz de curar os males dos homens, é a que concerne à cultura.⁴ Esse talvez seja o ponto de maior atrito com o estoicismo. Para Nietzsche os estoicos se embasam em uma noção antinatural da cultura.⁵

⁴ Frezzatti destaca que o caminho da crítica de Nietzsche ao charlatanismo dos médicos da alma, culmina em uma esperança nos médicos da cultura: “Nietzsche propõe a necessidade de um médico filosófico para cuidar da cultura, o qual seria antagonista do médico de almas da tradição estoica ou epicurista. Estes médicos são considerados pelo filósofo alemão como charlatães” (FREZZATTI, 2018, p. 188).

⁵ “Opiniões recentes” (*fresh opinions*) são juízos que fazemos sobre nossas paixões. Para os estoicos, as paixões já nascem como juízos conscientes. Na interpretação de Nietzsche, os estoicos veem o estímulo à transformação dos juízos pela ingerência da cultura, como um ardil a ser evitado. Chouraki comenta que Nietzsche recusa a ideia de que a cultura é artificial e apartada da fluidez da natureza: “[...] Nietzsche shows that the narrow sense of nature which he attributes to the Stoics involves a rejection of cultural agency and a commitment to the metaphysical prejudice that culture is neither natural nor continuous with nature. The

As diferentes civilizações são climas intelectuais, cada um dos quais é particularmente prejudicial ou salutar a esse ou àquele órgão. Visto que é em seu conjunto a ciência das diferentes culturas, a história é a ciência dos remédios, mas não a própria terapêutica. É por isso que é necessário um médico que utilize essa ciência dos remédios para enviar cada um no clima que lhe é particularmente salutar – por um período somente ou até para sempre. Viver no presente, no seio de uma única civilização, não é suficiente como prescrição universal, muitas espécies de homens infinitamente úteis que não podem respirar ali pereceriam. Com a ajuda dos estudos históricos, deve-se dar-lhes ar e procurar conservá-los (NIETZSCHE, 2007, p. 96).

Como se pode constatar em *O viajante e a sua sombra*, o médico da cultura seria alguém que aprecia a história e compreende os ciclos de ascensão e decadência da cultura. Seu remédio é o que há de saudável e doentio nas culturas, atuando como um explorador da história que a maneja em proveito do doente.

Nietzsche se distanciou do estoicismo, mas se manteve preso ao pensamento helenístico que alia filosofia e medicina. Diz o filósofo, em *Assim falou Zaratustra*, palavras que o posicionam, outra vez, lado a lado com os estoicos: “Médico, ajuda-te a ti mesmo: assim ajudarás também teu doente. A melhor ajuda para ele é ver com os próprios olhos aquele que faz bem a si próprio” (NIETZSCHE, 2019, p. 81).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHOURAQUI, Frank. *Nietzsche and the Stoic Concept of Recent Opinions*. The European Legacy, Vol. 24, Nº 6, pp. 597-616, 2019.

FREZZATTI, Wilson. *A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofo*. Discurso, Vol. 48, Nº 2, pp. 187-199, 2018.

HAAR, Michel. *Vida e totalidade natural*. Tradução de Alberto Onate. Cadernos Nietzsche 5, pp. 13-37, 1998.

NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Editora Martin Claret, 2016.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Fernandes e Francisco José de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

idea of recent opinions was first introduced to settle the question of the demarcation between nature and non-nature in the context of emotional life. The stigma attached to the deliberate refreshing of opinions (objectionable as hubristic and counter-natural) leads to a stigma on culture whereby it is regarded as unnatural as well” (CHOURAKI, 2019, p. 609).

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Mário dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Gabriel Silva. Porto Alegre: L&PM, 2019.

_____. *Aurora*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Mário dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Humano demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia de Bolso, 2000.

_____. *O viajante e a sua sombra*. Tradução de Antônio Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2007.

URE, Michael. *Nietzsche's free spirit trilogy and stoic therapy*. *Journal of Nietzsche Studies*, N° 38, pp. 60-84, 2009.

MORTE DE DEUS: CAMINHO PARA O DEUS QUE DANÇA EM NIETZSCHE?

Juliano Aparecido Pinto*

Resumo

O presente artigo tem como finalidade apontar a morte de Deus como um evento que liberta a figura de Deus da máscara atribuída a Ele pelo pensar metafísico. Com tal finalidade em vista será pensado, em primeiro lugar, como Nietzsche toma a figura platônica como responsável pela dicotomia acerca do mundo. Em um segundo momento será evidenciado o que significou a apropriação de conceitos da metafísica para a meditação e discursividade sobre Deus. Por fim, será apontado que a morte de Deus pode conduzir o homem para outra relação com o mundo, consigo, possibilitando-o uma outra interpretação acerca da figura de Deus.

Palavras-chave: Morte de Deus, ídolos, libertação, Deus que dança.

Abstract

This paper aims to point out the death of God as an event that frees the figure of God from the mask attributed to Him by metaphysical thinking. With this purpose in mind, we will first think about how Nietzsche takes the Platonic figure as responsible for the dichotomy about the world. In a second moment, it will be evidenced what the appropriation of metaphysical concepts meant for the meditation and discourse about God. Finally, it will be pointed out that the death of God can lead man to another relationship with the world, with himself, enabling him to have another interpretation about the figure of God.

Keywords: Death of God, idols, liberation, God who dances

INTRODUÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO

A presente pesquisa pretende pensar a morte de Deus apontando-a como condição e como possibilidade para que se possa reinterpretar a figura de Deus. Aquele evento, ao contrário do que se poderia pensar, não significa o fim de Deus, mas uma possibilidade para se propor um Deus que saiba dançar. É bem verdade que a interpretação hegemônica aponta para um estado de niilismo após o anúncio da morte de Deus. Entretanto, queremos neste artigo testar a hipótese de que aquele anúncio não significa o fim de Deus, mas a possibilidade de sua reinterpretação. Neste aspecto, pensamos responder aos seguintes problemas: (i) ao anunciar a morte de Deus, o louco na praça do mercado estaria

* Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes e especialista em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestrando em Metafísica, Epistemologia e Filosofia da Religião pela Universidade Federal de Ouro Preto.

decretando o fim e a impossibilidade de pensarmos sobre Deus? (ii) morrendo Deus, o que resta para a experiência religiosa? (iii) em que a morte de Deus contribuiria para o declínio de uma máscara atribuída ao sagrado?

O projeto mais geral da filosofia de Nietzsche consiste em realizar no Ocidente uma transvaloração de todos os valores, o que em síntese significaria uma mudança do fundamento pelo qual a vida, segundo o filósofo, é avaliada. Com esta empreitada em vista, Nietzsche atribui a si a tarefa de inverter o platonismo. É neste objetivo nietzschiano que queremos propor a religião como um problema em contraponto ao Deus que dança. Nietzsche, no seu Zarathustra, afirma que só acreditaria num deus que soubesse dançar. Queremos apontar que para se afirmar um deus que saiba dançar, isto é, um deus que não esteja preso a conceitos, nem circunscrito a conceitos metafísicos, é preciso entender o significado da inversão platônica proposta por Nietzsche a partir da morte de Deus.

Nossa tarefa aqui consiste em fazer um contraponto entre um Deus conceitual-metafísico e o Deus que dança, este como aparece no Zarathustra. Fica, ao fim, evidenciado que a morte de Deus é uma condição fundamental para que a figura de deus possa ser repensada, o que abriria caminho não só para o decreto do fim de um tipo de religião, mas a possibilidade mesma de se propor outro modo de religião, uma outra figura de Deus, mais afirmativa.

PLATÃO: DIVISÃO DE MUNDOS E OPOSIÇÃO DE VALORES

Neste tópico procuraremos desenvolver qual é a interpretação que Nietzsche faz da figura de Platão enquanto aquele que estabelece na realidade uma oposição de valores justificada metafisicamente. Este momento da pesquisa nos permitirá entender a conexão que o filósofo alemão identifica entre a metafísica platônica e o cristianismo e como os dois acabam por delegar uma interpretação que nega a vida e o vir-a-ser. Somente mediante essa compreensão ficará claro o significado da morte de Deus, bem como seus possíveis desdobramentos.

É bem verdade que a interpretação nietzschiana a respeito da figura platônica não é unívoca. Isto porque a imagem de Platão sofre ao longo da produção nietzschiana

modificações interpretativas. De modo que “há [...] certos momentos de exasperação filosófica de Nietzsche, em que o fascínio por Platão cede lugar ao sentimento de incontornável oposição e rivalidade”. (LOPES, 2012, p. 18). Nossa leitura interpretativa, portanto, parte de uma tomada de Platão como responsável pela dicotomia a partir da qual se justificaria uma inversão de valores na cultura ocidental. Neste sentido, Nietzsche toma Platão como responsável por estabelecer no ocidente uma oposição de valores, influenciando até mesmo o cristianismo. Segue-se a passagem na qual Nietzsche faz menção a Platão em conformidade ao cristianismo:

Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambigüidade e fascinação chamada ideal, que possibilitou às naturezas mais nobres da antigüidade entenderem mal a si próprias e a tomarem a ponte que levou à ‘cruz’ [...] Platão é um covarde perante a realidade - refugia-se no ideal [...]. (NIETZSCHE, CI, § 2, p. 102-103)

Para Nietzsche, Platão é o responsável pelo estabelecimento de uma concepção dualista da realidade, isto é, de um lado haveria o mundo sensível, o mundo da aparência, o mundo passageiro e de outro estaria o mundo inteligível, isto é, o mundo das idéias. Afirma Giacoia (2000, p. 12): “Para Nietzsche, pode-se tomar a filosofia de Platão como modelo da metafísica. Esta se fundamenta numa concepção dualista do universo, estabelecendo uma oposição de valores entre duas esferas distintas da realidade ou do ser”. Se de um lado estaria o mundo das essências, o mundo do ser, do outro estaria o mundo passageiro, o mundo das sombras. Neste sentido, Platão justificaria a divisão de mundos em uma perspectiva metafísica, em resumo, mundo inteligível e mundo sensível.

Para nosso objetivo, entretanto, deve-se compreender quais são as características das ideias, a saber, a nota singular do mundo inteligível é a essência enquanto permanência. Para Viviane Mosé (2005, p. 38), “[...] o termo essência, tomado do vocabulário metafísico, diz sempre respeito a um estado de permanência, a alguma coisa que é, independente da mudança [...]”. Fica evidente que o contraponto que, segundo Nietzsche, Platão estabelece entre os dois mundos diz respeito a se considerar uma realidade imutável, isto, é a-histórica e outra (dimensão da realidade) mutável, onde a mudança, a contradição e a provisoriedade, a dor estariam presentes. Ora,

Impotente diante da contradição, do conflito, da mudança, o pensamento humano vai buscar fora do mundo o fundamento de seu exercício: se a vida é devir, se o princípio é o agôn, então o homem constrói um espaço metafísico, ele forja um lugar onde a identidade e a verdade predominem. (MOSE, 2012, p. 96)

Diante das intempéries da vida, um lugar no qual não haja dor, mudança ou contradições é mais querido do que o seu contrário. Neste ponto, Nietzsche entende que há uma oposição de valores e de valoração, uma vez que a vida e seu vir-a-ser passam a ser vistos como algo negativo, algo do qual se deve fugir. O ideal se torna, portanto, uma fuga, e um princípio avaliativo. Portanto, a vida passa a ser avaliada a partir da ideia, da alma, do pensamento. Segundo Mosé (2012, p. 42),

O que Nietzsche critica em Platão é a divisão dos mundos: este mundo, como devir, como corpo, como perecimento, vai ser distinto de um outro mundo, como lugar da idéia, da alma, do pensamento. Esta divisão não apenas demarcou o lugar específico da representação, instituindo seu domínio, como submeteu a vida ao pensamento.

CRISTIANISMO: VINCULAÇÃO ENTRE DEUS E SER

Para Nietzsche, o cristianismo seria uma religião da decadência e, como tal, construiu um Deus a sua imagem e semelhança, isto é, um Deus entendido como verdade, bondade, moral, dentre outros pontos. O aspecto moral indica ser um Deus contra os instintos e contra a fisiologia. Afirma Nietzsche (AC, §17, p. 359): “A divindade da *décadence*, amputada de suas virtudes e impulsos mais viris, torna-se agora necessariamente em deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos”. Centrado na noção de debilidade fisiológica, Nietzsche atribui ao Deus de interpretação cristã a acusação de ser um negador da vida. Segundo Senra (2010, p. 85):

o pensamento nietzschiano acerca da posição cristã no mundo será enfática. Maldição ao cristianismo, acusação de seu mais violento crime contra a vida. Ao assumir a lógica reativa da debilidade, a metafísica de inspiração religiosa, escolástica ou moderna, desenvolveu uma perspectiva moralizadora do mundo, pensando-o como mal, falso, portanto algo que deve ser negado.

Nossa hipótese de leitura é a de que o Deus criticado por Nietzsche, de interpretação cristã, é também um Deus pensado à luz da metafísica, isto é, o Deus religioso foi associado aos conceitos da discursividade metafísica. Inclusive, parece ser esta a constatação de Nietzsche ao afirmar que o cristianismo não passaria de um platonismo para o povo. Afirma ele, “[...] a luta contra Platão ou para dizer de uma forma mais compreensível para o povo, a luta contra a pressão cristã-clerical de milênios - pois o cristianismo é platonismo para o povo [...]”. (NIETZSCHE, ABM, prefácio, p. 8). O autor

chama atenção para o fato de que a religião cristã se transformou em uma religião negadora da vida, esta perspectiva se materializa no fato de que o cristão é aquele que nasce culpado e, portanto, necessita negar as paixões, os afetos em nome da salvação da alma. Por esta perspectiva, a vida imersa no vir a ser, com suas debilidades, dores, riscos, paixões, dentre outros pontos é vista, como bem reza a oração Salve Rainha, “como vale de lágrimas”, sofrimento como purificação para outra vida.

Para Viviane Mosé, a ideia de outro mundo, outra vida são termos que nos permitem estabelecer uma conexão entre mundo das ideias, criação do pensamento clássico e mundo cristão, como promessa de uma vida melhor, eterna. “Portanto, o ‘outro mundo’ nasce com a racionalidade clássica, como mundo da representação, como mundo das idéias, para, a seguir, se constituir como promessa de paraíso divino, oriundos do Deus cristão.” (MOSE, 2012, 43)

Cria-se um sentimento de incontornável indisposição com o mundo e com os riscos que comportam a existência, o que segundo Nietzsche (AC, § 30, p. 351): “O ódio instintivo contra a realidade: consequência de uma extrema suscetibilidade ao sofrimento e à excitação, que simplesmente não quer mais ser ‘tocada’, porque sente cada toque demasiado profundamente.” Contra esta passagem, Nietzsche chama atenção para o fato de que para o cristão, o sofrimento não é visto como possibilidade de cultivo da força, mas em detrimento à sua indisposição fisiológica, o sofrer é sentido como mero sofrimento, ou como possibilidade de redenção.

Um ponto que merece atenção neste tópico diz respeito ao fato de que há uma apropriação dos conceitos metafísicos por parte do discurso cristão na sua interpretação da figura de Deus. Isto pode ser dividido em dois momentos, a saber, primeiramente, e já está bem apresentado, a partir da teoria das ideias de Platão. E num segundo momento, explicitaremos, a partir da figura de Santo Tomás de Aquino. Este, por sua vez, assumirá conceitos da metafísica de Aristóteles para interpretar a figura de Deus, isto é, buscando estabelecer conexões entre fé e razão. Nesta direção, “a perspectiva cristã do discurso sobre Deus, com bases metafísicas, ao interligar fé e razão e ao apostar na dimensão bíblico-judaica da criação, estabelece um novo modelo filosófico no Ocidente”. (OLIVEIRA, 2010, p. 48). Não é nosso objetivo enfrentar o pensamento do referido autor, nos interessa apenas uma breve passagem para que fique claro o teor da discussão em jogo, isto é, demonstrar o processo e o significado do discurso religioso quando este

assume conceitos da ossada da metafísica para falar de Deus. Em tese, a partir de Tomás de Aquino, o intelecto é compreendido na perspectiva da *recta ratio*, isto é, as verdades da fé não estariam em contradição com as verdades alcançadas pelo intelecto. “Na reta razão o intelecto jamais entraria em contradição com o que é próprio da fé. O intelecto criado que não se dirige para o seu fim, que não contempla o seu Criador, não atualiza a sua propensão natural [...]” (OLIVEIRA, 2010, p. 62). Isto porque o intelecto, agindo a partir dos princípios da racionalidade, não poderia levar ao engano, cita-se, por exemplo, o princípio de não contradição. A problemática estaria no fato de que Deus assim compreendido, torna-se um ser pensado¹, lógico, expresso em uma linguagem bem coordenada a partir de princípios lógicos. Salienta Oliveira (2010, p. 62):

Não se pode esquecer que se trata, aqui, da formulação do discurso elaborado racionalmente, obedecendo, logo, aos princípios da razão. A verdade sobre Deus, neste caso, está no intelecto. Parte-se da perspectiva de que um discurso contraditório é um erro por falta de um verdadeiro conhecimento racional ou por não estar no âmbito da *recta ratio*.

Neste sentido, há uma apropriação por parte do cristianismo dos conceitos da metafísica platônica-aristotélica. Semelhante apropriação acabou por tornar Deus (i) conceito garantidor do cálculo e (ii) ser pensado e alcançado por meio do pensamento. Conclui-se que Deus se torna um ser concebido pela razão, com vistas a fazer o total do cálculo, semelhante a uma conta matemática. Pode-se inteirar que Deus se tornou um conceito potente, que sustenta e garante todo sistema que se pretenda filosófico e porque não dizer, teológico. Em síntese, “o verdadeiro discurso sobre Deus, para ser compreendido e receber confiabilidade, precisa ser o mais coerente possível e organizado em uma estrutura linguística tão rígida, que seja capaz de identificar bem o que sobre Deus se meditou” (OLIVEIRA, 2010, p. 63).

Um breve resumo a respeito das considerações de Nietzsche a respeito do cristianismo e da moral cristã pode ser descrito na seguinte passagem:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade, somente causas imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “espírito”, “vontade livre” — ou ainda a “não livre”); somente efeitos imaginários (“pecado”, “redenção”, “clemência”, “castigo”, “remissão dos pecados”)” (AC, § 15, p. 358).

¹ A este ponto, de acordo com a perspectiva de Santo Tomás, pode-se dizer que não se formula nenhum discurso sobre Deus sem, antes, conhecê-Lo ao se efetivar o ato de n’Ele pensar. (OLIVEIRA, 2010, p. 62)

Para o filósofo, o cristianismo não tem contato com a vida e com o devir, trata-se, portanto, de uma religião que nega a vida. Entretanto, uma questão que podemos levantar é a seguinte: morrendo Deus, o que resta àquele discurso rígido e amparado nas categorias lógicas da razão, ou ainda, o que resta à religião cristã?

MORTE DE DEUS: DISSOLUÇÃO DE UM CONCEITO?

O anúncio da morte de Deus pode ser caracterizado como um dos gestos mais provocativos de Nietzsche, isto porque, com aquele ato, o autor acabaria por colocar em questão toda história da filosofia², bem como as bases que fundaram o Ocidente³. A passagem é bem conhecida, nela Nietzsche coloca um louco na praça, com uma lanterna nas mãos, procurando por Deus. Em um dado momento, o louco lança sua lanterna ao chão e começa a dizer que Deus havia morrido. A passagem é bastante ilustrativa:

O homem louco, — Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? — E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? — gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com o seu olhar. ‘Para onde foi Deus’?, gritou ele. ‘já lhes direi! Nós o matamos — vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isto? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?’ (NIETZSCHE, GC, § 125, p. 147-148)

O citado aforismo talvez condense umas das principais ideias de Nietzsche, a saber, Deus está morto! Tal evento se mostra grandioso à medida em que estabelece inúmeras rupturas no pensamento filosófico e religioso, principalmente por dissipar um dado modo metafísico de se pensar a realidade. Embora tal aforismo seja repleto de possibilidades interpretativas, queremos analisá-lo na perspectiva de um evento libertador. Ou seja, a

² A ideia aí implícita diz respeito ao fato de que “depois de Platão, a filosofia no Ocidente está definitivamente marcada por este modo de formulação discursiva: a validade do discurso está fora do próprio discurso” (OLIVEIRA, 2010, p. 39). Neste sentido, a primeira consequência da morte de Deus está na mudança do *modus operandi* da filosofia, uma vez que a mesma não poderá mais se justificar a partir de um não lugar. Estaria o discurso filosófico condenado a historicizar-se? Talvez.

³ Nos referimos aqui à crença em Deus, à racionalidade, ao modo tipicamente metafísico de se perguntar e de pensar.

morte de Deus é um evento que liberta a figura de deus das amarras metafísicas, o que ficará mais claro no avançar do tópico. Para Senra (2011, p. 102):

É algo na metafísica, no cristianismo e no platonismo o que faz necessário a morte de Deus. É a necessária libertação da culpa imposta pela debilidade — a enferma vontade de nada, que se expressa na vontade de verdade que nega o mundo e seu caráter inocente, nega o homem e sua irresponsabilidade radical.

Desta passagem dois pontos merecem destaque, a saber, (i) a morte de Deus significa a possibilidade de libertação do homem de uma consciência culpada, haja visto que o cristão interpreta a vida no devir como condição para remissão de pecados; (ii) a radicalidade daquele anúncio, ou seja, trata-se de um evento libertador, mas de que liberta? Liberta da interpretação que tomou este mundo como algo negativo e que deve ser negado. Liberta, como pretendemos demonstrar, a figura de Deus dos conceitos condicionantes da metafísica. A ideia subjacente é a de que o Deus morto é o Deus dos filósofos, ao passo que de Deus mesmo não há nada. De modo que

(...) a palavra “Deus”, na perspectiva nietzschiana, não se remete a um plano ontológico, enquanto nomenclatura de um ser real ou possível. O que aqui se acentua é o dinamismo inconsciente da linguagem que, através dos conceitos *causa sui* e *aeternae veritates*, se institui o direito de dar sustentabilidade ao discurso filosófico. (OLIVEIRA, 2004, p. 45)

Para o teólogo Clodovis Boff, por exemplo, com a morte de Deus, Nietzsche estaria afirmando que Deus morre, não de morte natural, mas por assassinato. E seus assassinos seriam os homens modernos, ao passo que morrendo Deus, rui todo constructo transcendente ou suprassensível, de modo que desaparece o mundo da religião, da moral e da metafísica. Afirma o teólogo:

“Deus morreu” não, naturalmente, como realidade, mas como ideia, como crença. Nietzsche dá por descontado que Deus não existe, e é esse seu calcanhar de Aquiles. [...] O que acontece com a “morte de Deus?” Morrendo Deus, morre todo o mundo transcendente ou suprassensível, isto é, o mundo da religião, da moral e da metafísica (BOFF, 2014, p. 272)

Evidentemente, estamos de acordo com a interpretação feita pelo teólogo, entretanto, o ponto nevrálgico de sua interpretação está em considerar que com aquele anúncio, Nietzsche estaria afirmando que Deus não existe. Entretanto, nos parece que foi desconsiderado o âmbito no qual Nietzsche estaria se situando, a saber, o horizonte da linguagem. Portanto, não interessa ao filósofo a existência ou não de Deus, mas o fato de que ele tenha morrido.

Outro ponto com o qual queremos discordar diz respeito ao fato de Boff considerar que com a morte de Deus, estaria também decretado o fim da crença em Deus. Cita-se: “Para Nietzsche, a ‘morte de Deus’ é um evento tão radical que implica não só a abolição da crença em Deus, mas também a abolição da crença no ‘mundo de Deus’” (BOFF, 2014, p. 273).

Nossa leitura quer discordar justamente da ideia de que aquele anúncio estaria decretando o fim da crença em Deus, isto é, rui um dado tipo de crença, assim como se dissolve uma dada interpretação a respeito da figura de Deus. Somente nesta perspectiva poderíamos entender o evento da morte de Deus como algo radicalmente libertador, ao mesmo tempo que aponta para uma abertura de horizonte sem fim. Não seria esta perspectiva que Nietzsche busca afirmar no aforismo 343 do livro *Gaia Ciência?*

De fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora [...] eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto”. (GC, § 343, p. 218).

Em *Crepúsculo dos ídolos* assim se expressa Nietzsche (CI, § 5, p. 338): “oh, que velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática [...]” Por esta passagem, Nietzsche busca elencar a vinculação entre Deus e o universo da linguagem. Deus não passaria, segundo o autor, de mero conceito linguístico. Neste sentido, conceitos como verdade, *causa sui*, eternidade, identidade, substância estariam personificados, se assim pudéssemos dizer, no conceito Deus. Afirma Oliveira (2004, p. 28): “Além disso, ‘Deus’, aqui representa aquelas palavras incondicionais, *causa sui*, que a ‘razão’ impôs à linguagem. Palavras que, de geração em geração, foram se impondo, eternizando-se.”

Por outro ângulo, a passagem também chama atenção para o fator “crença”, isto é, enquanto o homem acreditar que a linguagem seja capaz de verdade, ou seja, que haja uma correspondência absoluta entre palavra e coisa, ele acreditará que a palavra Deus nos remete realmente a um ser absoluto, ou melhor, existente por si. Neste ponto, interpretamos que Nietzsche ataca tanto a vontade de crença, quanto o objeto Deus. Poderíamos sugerir que para o autor, seja a partir da interpretação filosófica, científica ou cristã, houve um “[...] rebaixamento de Deus à condição de mero conceito ou garante de

estruturas ideológicas, políticas, metafísicas e de valores morais reativos”. (SENRA, 2010, p. 90)

O tratamento em torno da linguagem será melhor trabalhado por Nietzsche no texto póstumo “Sobre verdade e mentira no sentido extra moral”, no referido ensaio o autor busca elencar a origem e as possibilidades epistemológicas da linguagem⁴. Para tanto, o filósofo elege a verdade como objeto de ataque, ao passo que, demonstrando a ausência de vínculo entre linguagem e ontologia, Nietzsche visa demonstrar o caráter humano e perspectivístico da linguagem. Com esta finalidade em vista, a tese central de Nietzsche pode ser descrita da seguinte maneira: “As coisas como identidades, como unidades, somente existem na linguagem. A palavra não mantém uma relação de correspondência com a coisa que designa, a linguagem não é a representação do objeto. (MOSE, 2005, p. 53)”. A centralidade que nos interessa neste texto, diz respeito ao fato de que Nietzsche busca, a partir de uma série de argumentos, desconstruir uma possível teoria correspondentista da verdade/linguagem⁵.

Trata-se, naturalmente, de dar à linguagem um caráter propriamente humano, embora não nos seja possível descer a minúcias acerca dos argumentos utilizados por Nietzsche para provar que a linguagem (i) é humana e, portanto, não dispõe de um referencial absoluto a partir do qual poderia se justificar e (ii) é metafórica, no sentido de que ela não alcança as coisas mesmas. Uma passagem, porém, poderia ilustrar o modo pelo qual Nietzsche busca pensá-la, a saber:

Como gênio da construção, o homem eleva-se muito acima da abelha na seguinte medida: esta última constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir de si mesmo. (VM, p. 39).

Com esta passagem, Nietzsche, busca indicar dois pontos: primeiro, a linguagem é criação humana, e portanto há nela um caráter antropomórfico aí implícito; segundo, com a linguagem, o homem é capaz de construir um outro mundo, “com a linguagem o homem estabeleceu, ao lado deste, um mundo próprio, um lugar firme capaz de fornecer a estabilidade e a duração necessárias para sustentar a crença nas diversas manifestações

⁴ Na verdade, há uma série de problemas trabalhados pelo autor no referido texto, entretanto não é nosso objeto, neste artigo, fazer uma análise exegética daquele ensaio.

⁵ “É na relação de correspondência entre as palavras e as coisas que reside o fundamento da vontade de negação, a vontade de verdade. Esta relação remete não somente ao platonismo e ao cristianismo, mas antes à gregariedade”. (MOSE, 2005, p. 54)

da vontade de verdade.” (MOSÉ, 2005, p. 45) Mundo conceitual, arquitetado, elaborado, semelhantemente a uma conta, uma construção de conceitos, ordenados logicamente tendo por garantia a figura Deus. Obviamente que nem sempre com o devido nome, por vezes, aparece como verdade, como razão, como identidade, como sujeito. Afirma Oliveira (2004, p. 46):

Pode-se dizer que, na sua filosofia, Nietzsche não pretende realçar o aspecto teológico do discurso sobre Deus, o seu ser e sua existência, mas sua dimensão conceitual, enquanto se inscreve como determinadora do mundo, da vida. Significa dizer que a base da sustentabilidade dos sistemas filosóficos-metafísicos seria o conceito ‘Deus’ como causa, ponto de partida e de chegada.

Poder-se-ia argumentar afirmando que o Deus morto ao qual Nietzsche faz menção é o Deus dos filósofos, entretanto, como vimos, a apropriação de conceitos gregos ou metafísicos forneceu aos religiosos um Deus também dos filósofos, de modo que a morte de Deus deve ser radicalizada para as duas perspectivas, religiosa/metafísica e filosófica. Se bem compreendido o exposto, pode-se colocar a seguinte questão: com a morte de Deus, estaria decretado o fim da crença em Deus e o fim da figura de Deus?

EU SÓ ACREDITARIA NUM DEUS QUE SOUBESSE DANÇAR

Assim expressa Nietzsche em *Ecce Homo* (§ 2, p. 8):

Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para ‘ideais’) — isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal ... O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ — leia-se: o mundo forjado e a realidade ... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos — a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.

A referida passagem é bastante ilustrativa e nos ajudará no prosseguimento da reflexão. Dois pontos devem ser destacados, a respeito da citação: (i) Nietzsche chama atenção para o fato de que ele derruba ídolos, ao passo que podemos inferir que seu anúncio da morte de Deus, se refere à morte de um ídolo, nos indicando não se referir a Deus propriamente dito. Essa pode ser entendida como a primeira consequência daquele evento libertador, isto é, libertação de uma máscara, de uma construção idolátrica. Esta por sua

vez, nascida da vontade de verdade, vontade de segurança, ou ainda, de uma indisposição frente ao devir, ao sofrimento e ao mundo. Afirma Senra (2011, p. 103):

A verdadeira libertação no tempo em que se rompe com a máscara de Deus, na qual se venera a verdade mesma como ídolo e ele, por sua vez, como fruto de uma vontade de verdade nascida da vontade de debilidade moral, a qual mantém o ser humano e sua interpretação do mundo, significa a ruptura com o que o ata mais profundamente nesta moralização da verdade que é a estrutura da culpabilidade.

(ii) O segundo ponto refere-se ao fato de que da divisão de mundos, resulta uma relação de negação do mundo. Trata-se de uma indisposição com o devir, visto com ressentimento. Ao passo que “o outro mundo enquanto fábula não tem sentido quando não domina ‘um instinto de calúnia, apequenamento, de receio frente à vida’”. (SENRA, 2011, p. 111).

Com as duas expressões, (mundo verdadeiro) e (mundo aparente), Nietzsche quer chamar a atenção para a inversão de valores ocorrida a partir da metafísica platônica/cristã, isto é, esta realidade foi despojada de seu valor, e foi afirmado um outro mundo, uma outra vida, um ideal. “O cristianismo, por sua vez, segundo Nietzsche [...] tem como finalidade aquele ‘outro mundo’ desde o qual valora este mundo, já que o remete todo ao Deus-transmundano”. (SENRA, 2011, p. 112).

Com a morte do velho Deus se dissolve também aquela interpretação de negação da vida e do devir, pois esta realidade foi despojada do seu valor, justamente em detrimento àquele outro mundo. É proveitoso o que afirma Scarlett Marton (2006, p. 55): “na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores”. O que Nietzsche propõe? Aqui podemos trazer à baila um outro conceito caro à filosofia nietzschiana, a saber, a transvaloração dos valores, conceito que aparece principalmente em sua filosofia tardia⁶. Elencamos no início deste artigo que o objetivo principal da filosofia de Nietzsche consistiria justamente em realizar no Ocidente uma transvaloração de todos os valores, isto significa dizer que a filosofia nietzschiana não se contenta

⁶ O terceiro período é a fase madura do pensamento de Nietzsche, é neste momento que são elaborados os seguintes conceitos: Além do homem, vontade de poder, ou vontade de potência, transvaloração de todos os valores, Nihilismo e eterno retorno. Obras como *Assim Falou Zaratustra*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce homo* [...] também fazem parte deste período de maturidade da reflexão nietzschiana. Cf. ARALDI, 2017, p. 116

somente em destruir ídolos, ela tem uma parte positiva: modificar o ponto pelo qual se avalia. De acordo com Mosé (2005, p. 19):

É assim que o pensamento nietzschiano deve ser compreendido, ou seja, como instrumento não somente de interpretação, mas de intervenção. Para Nietzsche, interpretar e interferir, construir, cortar; o alvo de suas afirmações é o deslocamento, a desconstrução, a transvaloração dos valores.

O que isto significa, afinal de contas, transvaloração? Transvalorar significa mudar o fundamento pelo qual se avalia e se cria. Portanto, trata-se de colocar no lugar do Deus morto, a própria vida. Descortina-se, sobretudo, a possibilidade de repensar nossa relação com o mundo, com a terra, com o homem e com suas produções (linguagem) a partir de outra perspectiva. Afirma Scarlett Marton (2006, p. 55): “Nisto consiste o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores: fundar os valores a partir de outras bases, fundá-los numa cosmologia que pretende apoiar-se em dados científicos”. Não é nosso intento discutir o sentido de “dados científicos”, apenas salientar que a mudança de perspectiva avaliativa aponta para a vida como centro gravitacional. Segundo Souza (2015, p. 27): “A questão é justamente ir além dos dualismos para alcançar a compreensão dinâmica que emerge dos vários centros de forças daquilo que se mostra como sagrado, não mais nas alturas, mas aqui, na terra, nas ambiguidades da vida e do vir-a-ser com suas múltiplas forças em conflito”.

A tarefa de transvaloração dos valores requer que o homem saia da posição de culpa e desígnio e assuma seu lugar como criador, criador de interpretação, de valores, de verdades. Ao colocar a vida como referencial deve-se ater ao que Nietzsche, a partir do seu Zarathustra, adverte: “Ouvi agora minha palavra, ó sábios! Examinai com seriedade se me insinuei no coração da própria vida, até as raízes de seu coração! Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência [...]” (ZA, Da superação de si, p. 245) Vê-se que o termo vida deve ser vinculado ao conceito de vontade de potência, isto é, vontade criadora. “Somente neste sentido poder-se-ia falar de criação de valores, os quais, porém, nunca terão características eternizantes” (OLIVEIRA, 2004, p. 88).

Para Souza, o Deus de Nietzsche seria a própria vontade de potência, uma vez que o filósofo é um afirmador da vida e do devir:

Por isso, a vida enquanto referencial para todo e qualquer valor é a vida enquanto relações de força, vida em movimento, ‘vida’, vida que pulsa por mais vida, vida enquanto vontade de potência, e, sendo assim, vida enquanto deusa-vida também. Nisso se investe na vontade potência como o deus do

filósofo, até porque, segundo o próprio, o mundo não é outro, senão vontade de potência [...] (SOUZA, 2015, p. 79).

Discordamos desta interpretação nos seguintes sentidos: (i) vontade de potência é vontade criadora, neste sentido ela é libertadora, isto implica dizer que não poderá ser conceituada; (ii) não é para este ponto que queremos conduzir nossa reflexão, ou seja, assumindo a vida como deusa. Esta ideia poderia corroborar com aquilo que Nietzsche afirma, a saber, “eu não poderia crer num Deus, se ele não soubesse dançar” (ZA, Do ler e do escrever, p. 59) Entendemos que o Deus que dança se refere ao Deus contrário ao produzido pelo pensamento cristão/metafísico. Este é um ser estático, aquele um Deus movimento.

Salienta-se, portanto, que um Deus que dança não está circunscrito a conceitos rígidos, mas é capaz de dançar, de se mover. Este poderia ser o Deus no qual Nietzsche acreditaria. Entretanto, queremos chamar a atenção para o caráter libertador daquele anúncio feito pelo louco na praça do mercado, isto é, Deus está livre de máscaras. A questão seria: Como acreditaremos agora? Que religião criaremos? Talvez, somente agora, Deus seja possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso artigo buscou pensar a morte de Deus em um sentido diverso do que se interpreta comumente⁷, isto é, na perspectiva de se libertar Deus das amarras metafísicas e dar a Deus o que é de Deus. A partir de uma releitura deste conceito da literatura de Nietzsche, buscamos evidenciar a contribuição do filósofo para o debate em torno da filosofia da religião. Para tanto, demonstramos como Nietzsche entende a construção da figura do Deus cristão, passando pela elaboração platônica a respeito da oposição de mundos e como isto influenciou o cristianismo. No segundo momento, pensamos a morte de Deus como morte de um conceito, isto é, de um ídolo, ao passo que de Deus mesmo, não tem nada. Em um terceiro momento, apontamos que Nietzsche acreditaria em um Deus que soubesse dançar, compreendemos esta expressão como uma provocação nietzschiana. Indo além de Nietzsche consideramos que há um caráter libertador no evento da morte

⁷ Não no sentido de destruição da fé, ou de um impedimento de acreditar em Deus. A morte de Deus pode sinalizar que um outro sentido para o religioso é possível.

Deus. 1) Libertador de uma relação de negação que o homem mantinha com o mundo. 2) Libertador para que se estabeleça uma nova relação com a terra, com o mundo, inclusive em termos afirmativos. Trata-se de amar esta vida, neste sentido, vemos que Nietzsche pode contribuir para pensarmos nossas crises, ou seja, a crise energética, a crise hídrica ou global, pois a partir de agora, nos ocuparemos da terra com um outro amor, com outro cuidado. Neste cenário, um Deus seria bem-vindo, desde que saiba dançar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, Clademir Luís. *Do Romantismo a Nietzsche: rupturas e transformações na filosofia do século XIX*. Pelotas: NEPFIL Online, 2017. (Série Dissertatio-Filosofia).

BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: Editora Paulus, 2014. (Volume 1).

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. (Série Folha explica).

LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

MARTINS, André; HOMERO, Santiago (orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: A transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006. (Coleção Logos).

MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do homo sapiens à crise da Razão*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012.

_____. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Obra incompletas/Coleção os pensadores).

_____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Obras incompletas/Coleção os pensadores).

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Sobre verdade e mentira: *no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos: niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Editora Pontifícia Universidade Gregoriana, 2004 (tese de doutorado).

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; Paiva, Márcio Antônio de (orgs.). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2010.

SOUZA, Mauro Araújo de. *Religião em Nietzsche: eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar*. São Paulo: Paulus, 2015.

O POPULISMO POLÍTICO COMO UMA AMEAÇA AS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS EM ROBERT DAHL

Dimas Simões Franco Neto*
Fernando Henrique da Silva Horita**

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar as linhas gerais do conceito de populismo, fenômeno que vem ganhando força nas democracias liberais, em sua feição contemporânea cotejando essa análise com os elementos componentes da democracia presentes no pensamento de Robert Dahl. O artigo parte da hipótese de que o populismo é uma expressão política cujos efeitos dele decorrentes, podem, ao menos em tese, ser deletérios para a cultura democrática em especial porque corrompem a necessária confiança nas instituições da democracia representativa. A análise do fenômeno do populismo contemporâneo tendo como parâmetro o pensamento de Robert Dahl possibilita esclarecer com maior detalhamento quais expressões do populismo representam maior risco a democracia.

Palavras-chave: Populismo. Democracia liberal. Ameaça democrática. Robert Dahl.

Abstract: The present work aims to present the general lines of the concept of populism, a phenomenon that has been gaining strength in liberal democracies, in its contemporary feature, comparing this analysis with the component elements of democracy present in Robert Dahl's thought. The article starts from the hypothesis that populism is a political expression whose resulting effects can, at least in theory, be deleterious to democratic culture, especially because they corrupt the necessary trust in the institutions of representative democracy. The analysis of the phenomenon of contemporary populism using the thought of Robert Dahl as a parameter makes it possible to clarify in greater detail which expressions of populism represent the greatest risk to democracy.

Keywords: Populism. Liberal democracy. Democratic threat. Robert Dahl.

INTRODUÇÃO

A partir do ano de 2016 houve um aumento importante da presença do populismo como fenômeno político no contexto das democracias liberais ocidentais. Seja a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos, o Brexit na Inglaterra, ou ainda as eleições de Rodrigo Duterte nas Filipinas, Bolsonaro no Brasil, sem deixar de lado os movimentos *cinqe stelle* na Itália e o crescimento expressivo da Frente Nacional na França, a verdade

* Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio Sinos (UNISINOS). E-mail: dimasnetofranco@gmail.com . Professor de Direito da UNEMAT.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio Sinos (UNISINOS). E-mail: profhorita@outlook.com . Professor de Direito da UNEMAT.

é que se percebe o crescimento do populismo político como uma expressão relevante no interior do jogo democrático.

Nesse artigo se irá buscar descrever esse fenômeno da política, o populismo, apontando as suas características mais fundamentais tanto a partir dos seus exemplos históricos como das suas manifestações recentes. Verá que o populismo como expressão política não é recente tendo precedentes históricos que datam do final do século XIX.

A partir da análise dos casos de populismo pronunciados descreverá as suas linhas gerais. Após, se analisará que os analistas divergem a respeito dos pontos negativos (e talvez positivos) do populismo apresentando posicionamentos que vão desde considerar o populismo de direito até pontos de vista que enxergam benefícios no populismo em especial no efeito produzido pela contestação severa das elites políticas, que é um ponto marcante e por alguns considerado útil do populismo.

Tendo alinhando o conceito de populismo se irá descrever a partir da obra de Robert Dahl, em especial, a sua descrição das democracias em grande escala sobre o que fundamentalmente caracteriza uma democracia no cenário contemporâneo. A partir do pensamento de Dahl a difícil conceituação de democracia passa por concentrar-se, de modo que parte então desenhar em linhas gerais o conceito de democracia para os fins da discussão que propõe no presente artigo, que é o risco populista às democracias ocidentais. Em um terceiro momento discutirá exatamente como o populismo contemporâneo é, de acordo com a hipótese do trabalho, um risco ao funcionamento democrático.

Como dissemos acima partindo da hipótese de que há um risco à democracia causado pelo populismo contemporâneo fará, portanto, essa descrição do populismo, passando após pela caracterização dos elementos constituintes das democracias liberais ocidentais tendo como referencial teórico a obra de Robert Dahl, analisando objetivamente quais desses elementos da democracia poderão ser negativamente afetados pelo populismo. Para tanto, o método utilizado será o dedutivo, usufruindo de pesquisa exploratória e bibliográfica.

1. UM CONCEITO DE POPULISMO E SUAS CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS

Não é tarefa simples apresentarmos um conceito de populismo quando o mesmo termo é utilizado para descrever por exemplo eventos tão diferentes como o movimento chavista na Venezuela por um lado e por outro o *brexit* na Inglaterra. Muitas vezes, negando mesmo a possibilidade de termos um conceito mínimo do que seria o populismo, é possível que se considere o termo tão vago que se aplicaria a todas as figuras políticas na medida em que líderes políticos são geralmente e por definição, relativamente fortes porque catalisam em si um movimento da sociedade, ou ainda que se trataria de um termo meramente retórico (*Kampfbergriff*) utilizado somente no embate da retórica política corriqueira (KALTWASSER, 2017. p. 1).

No contexto latino americano o populismo se apresenta como um governo liderado por uma personalidade forte (*caudilho*) cuja marca é o clientelismo a má gestão econômica por outro lado no contexto europeu um governo populista será caracterizado por ser anti-imigração e refratário ao avanço das normas da União Europeia em detrimento da soberania nacional (KALTWASSER, 2017. p. 1) apenas para ficarmos com uma característica dissonante dentro de fenômenos que são igualmente denominados de populismo.

Creemos, porém, que é sim possível termos uma definição ainda que não tão minuciosa do que se considera populismo para os fins do presente artigo. A partir da obra de Cas Mudde e Kaltwasser, de quem retiraremos o conceito de populismo que utilizaremos no presente artigo, várias seriam as abordagens conceituais possíveis para se tentar definir o populismo dentre as quais os autores apresentam cinco: a abordagem da agenda popular (*popular agency approach*); a abordagem socioeconômica, a da estratégia política, a da estratégia midiática e pôr fim a abordagem ideacional.

A primeira delas a abordagem da agenda popular entende que “o populismo significa um modo de vida democrático construído por meio do engajamento popular na política” (KALTWASSER, 2017. p. 1). Nesse sentido inclusive temos a visão otimista de Ernesto Lacau (LACAU, 2013) que entende o populismo como uma força benéfica uma vez que traria a vontade popular ao palco político de maneira mais direta e eficiente.

A segunda abordagem é a de cunho socioeconômico que entenderá que o populismo é em essência uma maneira fiscalmente irresponsável de conduzir o governo, ou seja, o populista é caracterizado como aquele que conduz o governo promovendo gastos exorbitantes em favor de programas sociais populares “seguido por um segundo período marcado pela hiper inflação e pela implementação de severos ajustes econômicos” (KALTWASSER, 2017. p. 4). Esse tipo de abordagem serviria bem para caracterizar muitos dos exemplos de populismo na América Latina.

Já as abordagens de estratégia (política e midiática) entenderão que o populismo é tão somente uma forma de chegar e de manter-se no governo. É denominada de estratégia política porque aquele que dela se utiliza busca como meio de alcançar e sustentar-se no poder uma conexão direta entre o governante e o povo, conexão essa não mediada via instituições como o parlamento por exemplo.

A estratégia midiática é caracterizada pela tentativa de um líder carismático de atuar como um *outsider*, propor-se como alguém de fora da política e que representa um autêntico “homem comum” diferente dos políticos tradicionais (KALTWASSER, 2017. p. 4):

Nesse entendimento, o populismo alude ao comportamento político amador e não profissional que visa maximizar a atenção da mídia e o apoio popular. Ao desprezar o código de vestimenta e as maneiras de linguagem, os atores populistas são capazes de se apresentar não apenas como diferentes e inovadores, mas também como líderes corajosos que estão ao lado do “povo” em oposição à “elite”.

Essas duas abordagens servem para explicar por exemplo líderes populistas carismáticos (históricos e recentes) que se utilizaram desses expedientes como meio de ação na qual claramente buscam construir uma imagem midiática de que são agentes “fora da política” e que possuem uma ligação direta com o povo a mais das vezes não especificando exatamente como essa ligação se dá efetivamente.

Pois bem embora esses tratamentos do conceito de populismo (agenda popular, socioeconômica, estratégia política, estratégia midiática) sejam úteis para explicar e identificar muitos de seus exemplos, Cas Mudde e Kaltwasser entendem que a melhor forma de abordar a tentativa de conceituar o populismo seja por meio da abordagem ideativa, ou ideacional (*ideational approach*) para quem “na última década, um grupo crescente de cientistas sociais definiu o populismo predominantemente com base em uma abordagem ideacional, concebendo-o como um discurso, uma ideologia ou uma visão de

mundo.” (KALTWASSER, 2017. p. 5). Assim a partir da abordagem ideacional Cass Mudde e Kaltwasser trazem o seguinte conceito de populismo (KALTWASSER, 2017. p. 6):

Uma ideologia de núcleo frágil (*thin-centered ideology*) que considera a sociedade em última análise separada em dois campos homogêneos e antagônicos, “o povo puro” versus “a elite corrupta”, e que argumenta que a política deve ser uma expressão da *volonté générale* (vontade geral) das pessoas.

Esse conceito, cujos elementos discorreremos brevemente abaixo coincide com a ideia apresentada por Simon Tormey em seu *Populismo uma Breve Introdução* quando aponta que “o traço mais característico dos movimentos populistas é a sua propensão para dividir a sociedade de dois grupos antagônicos: o povo de um lado e a elite de outro” (TORMEY, 2019. p. 23).

Tendo apresentado então um conceito vejamos a partir dele quais são as características do populismo na forma como ele se apresenta nos dias atuais. Como dissemos dentre as várias possibilidades de expressão do populismo ficaremos com aquelas que mais comumente ocorrem e que são justamente aquelas contidas no conceito dado por Cas Mudde e Kaltwasser a saber: ideologia de núcleo fraco, a oposição entre povo e elite política e por fim a busca (ou o discurso) de se conduzir a política primordialmente como o atendimento a vontade do povo.

Em primeiro lugar explicando o que Cas Mudde e Kaltwasser entendem por ideologia de núcleo frágil Simom Tormey vai dizer que “Cas Mudde fez um ajuste crucial nesse ponto de vista ao argumentar que o populismo não é de fato uma ideologia em sentido estrito, como o socialismo ou o liberalismo, mas uma ideologia ‘fraca’ que amplia outras ideologias, como o autoritarismo ou o nacionalismo (TORMEY, 2019. p. 20)”.

Percebemos em suas manifestações contemporâneas que o populismo poderá se servir de ideologias verdadeiramente opostas (socialismo e conservadorismo por exemplo) como instrumental para a chegada e manutenção do poder. A falta de um compromisso com uma ideologia definida em verdade é um ponto de força do populismo uma vez que o líder poderá utilizar-se da ideologia de ocasião que lhe pareça mais conveniente para fundamentar seu plano político.

A segunda característica é a oposição marcada entre elite e povo. O líder populista (ou o movimento populista) pretenderá promover insistentemente essa dicotomia buscando sempre a criação de uma narrativa de que ele, o líder ou o movimento em questão, evidentemente é parte do povo e logo é instrumento desse mesmo povo no combate a elite.

Tratando um pouco sobre o que viria a ser essa elite em um regime democrático como nas democracias liberais ocidentais podemos começar a traçar um desenho dessa elite pensando na democracia representativa. Em oposição a democracia direta (em que o povo diretamente decide por maioria os destinos da sociedade) no modelo democrático atual essas escolhas são feitas por representantes. Historicamente esses representantes formam com o tempo grupos cujos objetivos e pensamentos são comuns e representam uma parte da sociedade formando o que são hoje os partidos políticos.

No contexto desses partidos políticos é comum que haja uma estabilização em torno de algumas pessoas que passam de alguma maneira a representar aquelas ideias e valores defendidos. A esse grupo o populismo irá chamar de elite. Ocorre que temos aqui uma característica importante do populismo contemporâneo que é (TORMEY, 2019. p. 20):

O fato de ele oferecer uma simplificação radical das estruturas sociais, incluindo as elites. Como veremos, esse é um tema constante na crítica ao populismo e faz parte da abordagem francamente irresponsável e imatura levada por ele à governança.

Essa polarização de cunho moralista em que há uma pretensão de caracterizar as elites como um corpo homogêneo não a diferenciando por exemplo entre elite política, elite econômica, elite cultural, e por outro lado apresentando o povo como um coletivo homogêneo e moralmente incorrupto contem em si mesma um risco totalitário uma vez que um povo incorrupto e moralmente superior em tese não precisa respeitar as posições minoritárias e “por esta razão o populismo é com frequência retratado como intimidador, intolerante e perigoso” para os direitos da minoria (TORMEY, 2019. p. 36).

De igual modo uma elite considerada corrupta não merecerá respeito algum ou garantia alguma incorrendo em sério risco de perseguição política e instabilidade democrática pois é prática quase obrigatória do populista caracterizar a elite sempre como um grupo diverso daquele ao qual fazem parte o líder ou o movimento populista, logo seria legítimo ao populista, em nome desse povo por ele representado, promover uma perseguição para

eliminar essa elite do cenário público. Nesse sentido pontua com muita clareza Cas Modde e Kaltwasser (KALTWASSER, 2017. p. 12):

Por causa da posição *anti-establishment* fundamental do populismo, muitos estudiosos argumentaram que os populistas podem, por definição, não se sustentar no poder. Afinal, isso os tornaria parte da “elite”. Mas isso ignora tanto a essência da distinção entre o povo e a elite, que é moral e não situacional, quanto a desenvoltura dos líderes populistas. Do ex-primeiro-ministro eslovaco Vladimir Meĵiar ao falecido presidente venezuelano Hugo Chávez, os populistas no poder conseguiram sustentar sua retórica anti-establishment redefinindo parcialmente a elite. Essencial para seu argumento é que o *verdadeiro* poder não está com os líderes democraticamente eleitos, ou seja, os populistas, mas com algumas forças sombrias que continuam a se apegar a poderes ilegítimos para minar a voz do povo.

Por fim temos que o populismo tem como marca da sua constituição a idéia de que a política deve responder a vontade do povo. Obviamente o termo vontade do povo pressupõe no mínimo duas premissas sendo a primeira a de que haja um povo efetivamente uniforme e que esse povo possa construir uma vontade igualmente uniforme. Seria, portanto, papel do movimento populista reconhecer o conteúdo dessa vontade popular e desenvolver politicamente a aplicação dessa vontade na prática. Ocorre que se analisadas com um mínimo de atenção essas duas premissas são novamente simplificações grosseiras típicas da retórica populista cujos riscos democráticos veremos mais adiante.

Ainda sobre a idéia de vontade popular podemos apontar que os populistas em suas manifestações contemporâneas buscam “reafirmar a vontade do povo sobre a vontade dos democratas liberais elitistas que parecem cada vez mais distantes da vivência e da perspectiva do cidadão comum” (GOODWIN, 2020. p. 16) de forma que a maneira como essa ‘reafirmação da vontade do povo’ se dá em um contexto populista corre sério risco de ser incompatível com os instrumentos e instituições comumente existentes nas democracias liberais.

Vimos até aqui um conceito de populismo e a partir desse conceito apontamos as características mais relevantes do populismo. Pois bem, adiante veremos em sequência as bases fundamentais das democracias liberais tendo como referencial a obra de Robert Dahl e ao depois como conclusão veremos se o populismo e seus meios de ação são uma ameaça democrática e se o são, exatamente como essa ameaça se dá.

2. OS ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS EM ROBERT DAHL

Um dos mais influentes pensadores contemporâneos acerca da democracia, seu conceito e as suas manifestações é o americano Robert Dahl. Em obras como *Sobre a democracia* (2001) e *A democracia e seus críticos* (2012) o autor promove um panorama do desenvolvimento histórico da democracia e também descreve com precisão a democracia contemporânea apresentando as justificativas pra cada um dos seus elementos constitutivos.

Não é objetivo agora apresentarmos uma extensa análise do pensamento de Dahl de modo que para os presentes propósitos iremos nos utilizar do pensamento do autor para descrevemos em sequência, o que o autor considera como sendo o necessário (mínimo) para que se tenha um processo político democrático e ao depois veremos os elementos da moderna democracia representativa e as instituições que a compõem.

Antes de entrarmos no pensamento de Dahl deixemos um conceito daquilo que consideraremos democracia contemporânea. Em primeiro lugar tratamos aqui da democracia liberal que é aquela em que a vontade da maioria é soberana, porém encontra limite nos direitos fundamentais da pessoa. Quando se fala em democracia liberal é a liberdade humana que se pretende ressaltar, ou seja, a vontade da maioria governa, porém em uma democracia liberal não é permitido nem mesmo à maioria avançar sobre as liberdades individuais fundamentais (SHIVELY, 2009. p. 26). Outra característica da democracia nos moldes que tratamos aqui é o elemento da representatividade. Atualmente a quantidade de pessoas submetidas ao regime político (população) inviabiliza a democracia direta, de modo que os representantes eleitos diretamente exercem a representação política em órgãos representativos.

Para Dahl cinco são os critérios mínimos para que um processo político moderno seja considerado democrático (DAHL, 2001. p. 49). O primeiro deles é a participação efetiva em que para que uma política pública seja adotada (uma lei por exemplo) é necessário que todos os membros tenham tido oportunidades efetivas para que suas opiniões acerca dessa política fosse levada a conhecimento dos demais. O segundo critério é o da igualdade do voto em que por ocasião da decisão final quanto aquela política em

discussão o posicionamento de cada um dos membros deve possuir um peso equivalente aos demais.

O terceiro critério é o do entendimento esclarecido no qual se favorece a oportunidade a todos de terem conhecimento do objeto da decisão política e das alternativas e consequências em relação àquela decisão. O quarto critério é chamado por Dahl de controle do programa de planejamento e prevê aos membros a possibilidade de influenciarem a decisão sobre quais as questões devem ser colocadas em discussão de modo que nesse sentido “o processo democrático exigido pelos três critérios anteriores jamais é encerrado. As políticas da comunidade estão sempre abertas para mudanças pelos membros, se assim estes escolherem (DAHL, 2001. p. 49)”.

Por fim para Dahl o processo democrático deve constar com a inclusão de adultos em que se garante a todos os adultos (homens, mulheres, ricos, pobres etc) residentes, o pleno direito de cidadãos que é aquele previsto no primeiro critério, o critério da participação efetiva. Não obstante hoje nos pareça óbvio esse critério da inclusão de adultos, por muito tempo essa realidade era desconhecida por exemplo pela parcela feminina, uma vez que apenas recentemente tornou-se um lugar comum no pensamento democrático a possibilidade de participação política da mulher.

Tendo visto esses cinco critérios apresentados pelo autor não faremos aqui em função do objetivo específico do presente trabalho a defesa de cada um desses elementos bem como não faremos a defesa fundamentada da democracia em relação a outros regimes de governo o que nos levaria para outras linhas de exposição (DAHL, 2012. p. 53). Para os presentes fins vejamos agora, em uma democracia de grande escala, quais são as “instituições políticas necessárias para um país democrático (DAHL, 2001. p. 98).”.

Definindo esquematicamente o termo instituições Dahl expõe que em uma transição de um regime não democrático para um regime democrático, comumente ocorrem arranjos provisórios (governos provisórios, decisões políticas provisórias por exemplo) e que com o passar do tempo vão se moldando e se consolidando naquilo que o autor vai chamar de práticas. As práticas continuadas e reiteradas passam também por um processo de reafirmação e se tornam então as instituições que formam uma democracia (DAHL, 2001. p. 98). As instituições seriam então algo como que a solidificação ou a consolidação no tempo das práticas que se originaram nos arranjos iniciais da transição democrática.

Uma democracia moderna em grande escala será necessariamente representativa dada a impossibilidade prática de termos nesses casos a democracia do tipo direta. Nesse sentido vejamos que a viabilidade de uma “democracia em grande escala” depende conforme expõe Dahl da presença obrigatória de seis instituições (DAHL, 2001. p. 98).

A primeira delas é a presença de funcionários eleitos que tratam de promover o controle das “decisões do governo sobre a política”, esses funcionários públicos são eleitos nos moldes previstos nas regras geralmente constitucionais. No conceito de funcionários eleitos colocamos aqui não somente os membros do executivo e do legislativo, mas também os do judiciário que ainda que não sejam eleitos por voto popular (muito embora em muitas democracias o são) compõem uma instituição “política concreta de países democráticos” (DAHL, 2001. p. 416). A segunda instituição se relaciona obrigatoriamente com a primeira sendo ela a ocorrência de eleições livres e frequentes e justas, nas quais esses funcionários são reafirmados como representantes ou ao contrário são substituídos por outros.

A terceira instituição é a liberdade de expressão de modo a permitir que os cidadãos possam expor suas opiniões e críticas acerca das coisas públicas, inclusive podendo criticar livremente a atuação dos funcionários eleitos. Em complemento a essa instituição deve haver uma outra que é a diversidade nas fontes de informações tendo como objetivo que as pessoas possam buscar com desenvoltura exporem-se a fontes diversas de opiniões e visões contraditórias sobre os temas em discussão na sociedade, de maneira a permitir uma ampla cognição da realidade e como consequência a possibilidade de formarem uma opinião qualificada (a mais qualificada possível) acerca das decisões que tomarão.

Dahl vê a autonomia de associação como uma quinta instituição essencial às democracias de grande escala sendo essa instituição definida como “o direito de formar associações ou organizações relativamente independentes, como também partidos políticos e grupos de interesse” (DAHL, 2001. p. 100). A sexta e última instituição é a cidadania inclusiva que é necessidade de permitir a todo adulto “com residência permanente no país e sujeito a suas leis” (DAHL, 2001. p. 100) o acesso integral a todas as cinco instituições acima mencionadas.

Pois bem com esses cinco critérios democráticos mínimos e as seis instituições políticas necessárias para que haja uma democracia plena vamos no item final promover uma

análise das características do populismo que podem vir a diminuir a efetividade ou até mesmo suprimir um desses elementos componentes da democracia.

3. CARACTERÍSTICAS DO POPULISMO QUE AMEAÇAM A DEMOCRACIA

Uma das características marcadas do populismo político é a constante retórica de invocar a supremacia da soberania popular ou a vontade do povo como elemento central da atividade política. Para o populista a política deve mover-se em função da vontade popular de modo que será legítimo então aquilo que promove a realização efetiva e concreta da vontade popular.

Pois bem essa característica do populismo poderá ameaçar a integridade de um critério democrático mínimo em relação a duas instituições políticas que conforme Dahl são necessárias para a democracia, sendo eles os funcionários eleitos e o controle do programa. Vamos primeiro a instituição dos funcionários eleitos.

Como vimos tal instituição é uma exigência democrática contemporânea uma vez que as grandes democracias não funcionariam sob o regime da democracia direta, logo, a democracia representativa é a forma pela qual funcionam politicamente as democracias modernas. Funcionários eleitos são aqueles dentre os do povo que são galgados a em nome desse povo comporem casas políticas (parlamentos) para então ali exercerem a sua representatividade popular. Podemos incluir nesse conceito também os membros do poder judiciário por também representarem uma instituição (e possuem em algumas democracias o ingresso via voto popular).

Ocorre que o populista por muitas vezes encontra nessas instituições compostas por representantes eleitos freios aos seus interesses. É comum a retórica populista sob o pretexto de buscar efetivar a vontade popular encontrar nesse grupo de funcionários eleitos o seu antagonista frontal. A retórica populista passa a girar então em torno de argumentos que imputam a essa instituição uma barreira ilegítima e prejudicial ao avanço da vontade popular.

Nesse sentido o populismo será, portanto, uma ameaça à integridade e ao funcionamento das instituições democráticas todas as vezes que elas se opuserem a vontade do governo populista. Nesse contexto Cas Modde e Kaltwasser irão pontuar que (KALTWASSER, 2017. p. 91):

O estágio de *erosão democrática* inclui mudanças incrementais para minar a autonomia das instituições especializadas na proteção dos direitos fundamentais, como a diminuição da independência do Judiciário, o abandono do Estado de Direito e o enfraquecimento dos direitos das minorias. Líderes e seguidores populistas tendem a desencadear episódios de erosão democrática porque apoiam, em essência, um modelo de democracia extremamente majoritária que se opõe a quaisquer grupos ou instituições que se interponham no caminho da implementação da “vontade geral do povo.

O populista tentará levar adiante o seu projeto de ação a despeito da oposição das instituições eleitas ou do judiciário. As instituições como dissemos muitas das vezes serão desacreditadas pelo populista que atuará para enfraquece-las e subjuga-las sob o pretexto de defesa dos interesses populares. Nesse sentido por exemplo pontua Gregor Fitz (FITZI, 2019. p. 52) “O sucesso de os partidos políticos populistas em deslegitimar democracias parlamentares pode ser ilustrado a partir das múltiplas ascensões populistas dos últimos anos”.

Pois bem esse enfraquecimento das instituições é efetivamente um risco decorrente da atuação do populista e poderá no limite prejudicar severamente a democracia pois, enfraquecidas as instituições conseguirão proteger cada vez menos o regime democrático do avanço ilegítimo do populista.

A outra instituição que poderá sofrer com a atuação populista é como dissemos o controle do programa de planejamento que é a possibilidade de influir na pauta de discussões. Em outras palavras, é a capacidade de incluir no rol dos assuntos a serem decididos em uma democracia àqueles assuntos que interessem a um grupo de pessoas.

Em uma democracia funcional é possível ao cidadão fazer incluir assuntos de seu interesse na pauta de discussões, sejam nas discussões públicas seja nas discussões parlamentares. Ocorre que o populismo nesse sentido “é antidemocrático porque se recusa a reconhecer que opiniões, filosofias ou ideologias diferentes tenham algum peso ou valor” (TORMEY, 2019, p. 107).

É da democracia a ampla discussão de opiniões dissidentes que confrontadas em debate formam o ambiente de embate de ideias das quais sairão as decisões da sociedade. Ocorre que no sentido dito acima o populismo em certa medida silencia as opiniões divergentes e por consequência empobrece o debate. Dahl dará grande importância a essa instituição que ele denomina de controle do programa (ou estabelecimento da agenda). Para Dahl (DAHL, 2012, p. 168):

O processo de tomada de tomada de decisões vinculativas inclui pelo menos dois estágios analiticamente distintos: o estabelecimento de uma agenda e uma decisão quanto ao resultado. O estabelecimento de uma agenda é a parte do processo durante o qual são escolhidos os temas sobre os quais as decisões serão tomadas (incluindo uma decisão de não decidir o assunto).

Dessa forma a ameaça a esse aspecto da democracia vem do fato de que ao considerar a opinião de minorias, de grupos fora do poder, de grupos contrários ao ideário do populista em questão, como opiniões fora do espectro de ideias passíveis de serem incluídas na discussão o populismo ameaça a democracia exatamente porque não permite que essas ideias sejam ao menos discutidas uma vez que foram rechaçadas de antemão e excluídas da possibilidade de ingressarem na pauta.

Além da supremacia da vontade popular cujas consequências deletérias a democracia vimos acima uma outra característica do populismo que apontamos foi a constante tentativa de impor a retórica de que o populista ou o movimento populista de ocasião representa o povo em oposição a uma elite corrupta e contrária aos verdadeiros interesses do povo. Essa oposição radical entre povo e elite é uma postura “embrionariamente totalitária” (TORMEY, 2019. p. 35) uma vez que pode no limite agredir a uma instituição política necessária a democracia que de acordo com Dahl são as eleições frequentes e a cidadania inclusiva.

Não é incomum, por exemplo, a contestação frontal dos resultados eleitorais quando desfavoráveis ao populista. É usual ainda a busca por mudanças no regime de eleições de modo a favorecer no processo eleitoral o grupo populista em detrimento de um processo eleitoral equânime. Jan Werner Muller por exemplo dirá que quando vitorioso eleitoralmente o populista constantemente irá testar os seus poderes inclusive por meio de mudanças nas leis eleitorais (MULLER, 2016. p. 49).

Essas mudanças eleitorais justificadas pelo populista nesse embate entre povo e elite resulta constantemente no favorecimento explícito no cenário das eleições do grupo

populista e também no prejuízo disfarçado aos grupos políticos contestadores (chamados pelo populista de elite). Para Muller no momento em que ascende ao poder o populista irá quase que necessariamente buscar alterações nas normas eleitorais para manter-se no poder de modo que (MULLER, 2016. p. 66) “em geral, as eleições tornaram-se menos livres e justas, e a mídia torna-se mais facilmente controlados pelos executivos”.

Essa característica do populismo de sustentar um constante embate entre povo e elite é capaz de gerar riscos a democracia pois agride frontalmente o que para Dahl é uma instituição política necessária para a democracia que são as eleições justas e frequentes.

Um outro risco causado por essa característica do populismo é a ameaça ao que Dahl chama de cidadania inclusiva. Essa instituição considerada por Dahl como uma instituição política necessária tem em seu núcleo a previsão de que se deve permitir a todo adulto com residência permanente no país a possibilidade de se candidatar para funções eletivas. Ocorre que comumente o populista sob a perspectiva retórica de proteger o povo da elite irá minar as possibilidades de acesso político de pessoas contrárias a seus interesses.

Na medida em que um a ruptura democrática explícita com o fim de eleições é um ato inconveniente ao populista em função das graves repercussões internacionais de uma medida de força como essa (MULLER, 2016. p. 50) o mais comum é que as alterações legislativas venham de maneira mais discreta reduzindo a as chances eleitorais da oposição. Como pontua (GOODWIN, 2014. p. 43):

Eles não defendem o fim das eleições livres e justas. Nem falam de concentrar o poder nas mãos de um ditador. Em vez disso, muitos falam positivamente de dar *mais* poder ao povo através de um modelo democrático no “estilo suíço”, um sistema de iniciativas populares e referendos ligados ao governo representativo.

Essa instituição é tida por Dahl como sendo necessária ao funcionamento democrático. A cidadania inclusiva inclui necessariamente o “direito de concorrer a cargos eletivos (DAHL, 2012. p. 350). Dessa forma o populismo é um risco a democracia na medida em que quando acessa o poder irá costumeiramente tentar por vezes de modo mais ou por vezes de modo menos explícito reduzir a cidadania inclusiva, diminuindo a viabilidade eleitoral de seus opositores (MULLER, 2016. p. 67).

CONCLUSÃO

Dizer que o populismo é uma ameaça a democracia se tornou quase que um jargão nas discussões a respeito do estágio atual das democracias liberais. O nosso intuito nesse breve trabalho foi aprofundar um pouco mais nesse assunto de modo a permitir que se esclareça se o populismo efetivamente é uma ameaça a qualidade da democracia, e se o for descrever como essa ameaça ocorre.

A filosofia política produzida por Robert Dahl oferece um excelente ponto de partida conceitual para definirmos democracia no contexto contemporâneo. Dada a diversidade de definições possíveis utilizamos a do autor e apoiamo-nos no seu pensamento para apresentando os elementos básicos que constituem uma democracia funcional procurarmos contrastar esses elementos com as características mais marcantes do populismo.

A partir desse cotejo nos foi possível concluir que o populismo é efetivamente um risco a qualidade de uma democracia e isso ocorre porque dentre as características mais comuns do populismo existem duas que são potencialmente desarmônicas com as instituições e com os critérios mínimos de um regime democrático.

Em primeiro lugar temos que o populismo no momento em que tende a impor uma retórica baseada na supremacia do interesse do povo oferece um duplo risco a democracia. O primeiro deles decorre de que sendo o interesse popular (o qual o populista alega representar fielmente) o norte orientador do movimento populista é comum que este não admita oposição dos funcionários eleitos. Um executivo populista por exemplo acusará o legislativo de ser contrário a sua agenda de interesse popular e automaticamente passará a diminuir ou ao menos tentar diminuir a eficiência ou o funcionamento dessas instituições. Nesse sentido a ameaça decorre das tentativas do populista de enfraquecer as instituições, ameaçando-as em seu funcionamento normal.

A segunda ameaça que decorre dessa proeminência (ou alegada proeminência) da vontade popular sobre as demais instituições democráticas, ocorre em função de que essa característica do populismo tende a silenciar vozes em contrário. O populista irá prejudicar como lhe for possível a ampla discussão de ideias sob a lógica de que caso a

opinião não esteja conforme o ideário do populista ela não atende a supremacia da vontade do povo e como consequência não está em condições de compor o debate público.

O que Dahl chama de controle do programa (ou estabelecimento da agenda) é a possibilidade de que a pessoa consiga que suas ideias, opiniões e propostas cheguem a ser discutidas e potencialmente adotadas pela comunidade. Em um regime democrático funcional essa é sempre uma possibilidade aberta. Sob um regime populista essa tende a ser uma realidade menos possível dado que como dissemos acima as ideias contrárias a cartilha populista de ocasião não são passíveis de serem discutidas ou por vezes tem a sua circulação prejudicada e como consequência há um verdadeiro alijamento dessas ideias do rol daquelas possíveis de serem discutidas e eventualmente implementadas. Então como consequência temos uma diminuição na qualidade do debate e, portanto, uma redução no coeficiente democrático desse regime político.

Por fim vimos que o populismo marcado por uma oposição entre povo e elite representa um risco constante a outras duas instituições democráticas sendo elas as eleições justas e frequentes e a cidadania inclusiva. Ambas instituições são ameaçadas pelo populista que ao chegar ao poder tende a promover mudanças no regime de eleições de modo a torná-las menos acessíveis aos seus oponentes (eleições justas e frequentes) ou ainda dificultar o acesso eleitoral das oposições (cidadania inclusiva).

Com movimentos mais ou por vezes menos explícitos o populista irá manobrar para que o regime eleitoral favoreça o seu grupo, justificando sempre em uma busca por combater as elites, o que no limite poderá resultar na confrontação direta e franca ao resultado de eleições quando essas lhes forem desfavoráveis.

A retórica liderada pelo populista e seu movimento contra uma elite é utilizada para deslegitimar eleições, quando essas lhes são contrárias, ou ainda para justificar alterações nas regras eleitorais buscando reduzir o poder de influência dessas elites. Tais alterações ou confrontações eleitorais são um risco grave a democracia e ocorrem muito comumente em regimes populistas.

As formas de combater os avanços populistas sobre as democracias exigem um longo trabalho de análise e reflexão e não caberiam nos limites do presente trabalho. Imaginamos, porém, que descrever as características do populismo contrastando-o com os elementos das democracias modernas é suficiente para concluir-se que o populismo

apresenta sim riscos a democracia. Compreender quais são esses riscos já nos parecer ser um bom o início da compreensão de como fortalecer as democracias em face ao populismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora UNB, 2001.

_____. *A preface to democratic theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

_____. *A democracia e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FITZI, Gregor. *Populism. An ideal-typical assessment*. In: FITZI, Gregor. MACKERT, Jurgen. E TURNER, Bryan S. *Populism and the crisis of democracy*. Vol. 1. New York: Routledge, 2019.

GOODWIN, Matthew. EATWELL, Roger. *Nacional populismo a revolta contra a democracia liberal*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

KALTWASSER, Cristobal Rovira e MUDDE, Cas. *Populism a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

LACALU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Tres Estrelas, 2013.

MACKERT, Jurgen. *Is there such a thing as populism?*. in. *Populism and the crisis of democracy*. London: Toutledge, 2019.

MULLER, Jan Werner. *What is populism*. Pennsylvania. University of Pennsylvania Press. 2016.

SHIVELY, W. Phillips. *Power and choice*. An introduction to political science. 13th. Edition. New York, Mc. GrawHill, 2009.

TORMEY, Simon. *Populismo uma breve introdução*. São Paulo: Cultrix, 2019.

THADDEUS METZ E O *UBUNTU* COMO TEORIA MORAL

Francisco Antonio de Vasconcelos*
Karla Danielle Silva Miranda**

Resumo: O objetivo central deste trabalho consiste em apresentar os principais pontos da proposta do filósofo americano, que desde a década de 1990 é professor de filosofia na África do Sul, a respeito de uma teoria moral baseada no *Ubuntu*. Trata-se de um desdobramento das discussões realizadas em pesquisa de iniciação científica (PIBIC-UESPI), no período de jul./2020 a jul./2021. Aqui, chamamos a atenção para o percurso realizado por essa proposta, ao longo dos anos, no qual vai se dando o debate com diferentes críticos. Esses diálogos vêm se mostrando, de fato, muito bons para o amadurecimento da proposta de Metz, pois permitem criar as oportunidades a fim de que o pensador, respondendo às críticas levantadas contra ele, aprimore as suas sugestões. Evidentemente, as nossas contribuições não possuem a pretensão de serem conclusivas, mas almejam conseguir duas coisas importantes: em primeiro lugar, dar notoriedade a essa boa discussão que está ocorrendo dentro da filosofia africana; em segundo lugar, oferecer uma modesta contribuição para o seu fortalecimento.

Palavras-chave: Ética. Thaddeus Metz. Teoria moral. *Ubuntu*.

Abstract: The main objective of this work is to present the central points of the proposal of the American philosopher, who since the 1990s has been a philosophy professor in South Africa, regarding a moral theory based on *Ubuntu*. It is an unfolding of the discussions carried out in scientific initiation research (PIBIC-UESPI), in the period from jul./2020 to jul./2021. Here, we draw attention to the path taken by this proposal over the years, in which the debate with different critics takes place. These dialogues have proven to be, in fact, very good for the maturation of Metz's proposal, as they allow the creation of opportunities so that the thinker, responding to the criticisms leveled against him, improves his suggestions. Evidently, our contributions do not intend to be conclusive, but aim to achieve two important things: first, to give notoriety to this good discussion that is taking place within African philosophy; second, to make a modest contribution to its strengthening.

Keywords: Ethics. Thaddeus Metz. Moral theory. *Ubuntu*.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Thaddeus Metz é um filósofo americano. Ele visitou a África do Sul pela primeira vez em 1999, dois anos depois de ter concluído, nos Estados Unidos, o seu Doutorado em Filosofia. Em 2004, foi morar no referido país africano, por ocasião de seu ingresso no Departamento de Filosofia da University of Witwatersrand (Joanesburgo). O pensador

* Orientador: Prof. Associado I da Universidade Estadual do Piauí (UESPI); tem Graduação e Mestrado em Filosofia, Doutorado em Educação e Pós-Doutorado em Ciências da Religião; desenvolve as seguintes linhas de pesquisa: Religião e Política; Habermas e Educação; Filosofia Africana.

** Bolsista PIBIC/UESPI: discente do sexto período do curso de Licenciatura Plena em Pedagogia, na Universidade Estadual do Piauí (UESPI).

possui uma vasta obra publicada. Das suas linhas de pesquisa merecem destaque a Filosofia Africana (especialmente moral/política), a Filosofia Transcultural e a Teoria do Valor (sobretudo o *meaning of life*). A ética africana do *ubuntu* é um de seus principais interesses como investigador.

Esta pesquisa se voltou para o seguinte problema: a tese do *Ubuntu* como uma teoria moral, tal como foi elaborada e defendida por Thaddeus Metz, é aceitável? Queremos aqui sublinhar que, durante o período de execução de nossa investigação, os esforços empregados por nós para responder a esta questão foram orientados pela certeza de que compreender melhor a possibilidade de uma teoria ética baseada no *Ubuntu*, atualmente, pode ser uma boa contribuição para os trabalhos no campo da formação docente (BRASIL, 1996; 2003; 2008).

1. A PROPOSTA DE METZ

Em seu artigo *Toward an African Moral Theory*, publicado em 2007, Metz explica que, na literatura sobre ética africana, não há muito a respeito de uma teorização normativa em relação à ação correta, ou seja, à articulação e justificativa de uma norma abrangente e básica que se destina a explicar o que todos os atos permitidos têm em comum como distintos dos não permitidos. Por "ética africana", o pensador se refere a valores associados à maior parte negra e a povos de língua banto, residentes no setor subsaariano do continente (excluindo árabes islâmicos no norte da África e africanos brancos na África do Sul, entre outros). O mencionado campo (ética africana) não possui um princípio geral bem definido, fundamentando deveres específicos, informado por esses valores e que possa ser comparado com teorias ocidentais dominantes, como o egoísmo hobbesiano ou o respeito kantiano por pessoas. O referido escrito, de acordo com o seu autor, tem a pretensão de contribuir para o desenvolvimento desse princípio (METZ, 2007a).

O texto em questão teve repercussões imediatas, na comunidade acadêmica, por parte de autores dedicados a estudar o tema. Para responder às perguntas e críticas ao artigo apresentadas por Allen Wood, Mogobe Ramose, Douglas Farland e Jason van Niekerk,

ele publicou, ainda em 2007, *Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics* (METZ, 2007b).

Nele, o autor trata dos seguintes pontos: o que deveria ter a objetividade do valor moral deveria ter diferenças morais transculturais entre africanos e ocidentais; se um relacionamento harmonioso é um bom candidato para ter valor moral final; se o consequencialismo esgota a maneira correta de responder ao valor de um relacionamento harmonioso; o que faz uma teoria moral contar como "africana"; como a literatura existente sobre ética africana se relaciona com o objetivo de analisar, desenvolver e defender um único princípio moral fundamental; se as intuições que Metz apela para fundamentar uma teoria moral africana são criadoras de direito ou verdades morais gerais; se a teoria moral que ele defende pode capturar *pro tanto* retidão; e se a melhor interpretação da ética africana é egoísta (considerar a sua própria natureza humana valorativa a única razão moral básica para a ação ser o que ela deveria) ou altruísta (garantindo que certo tipo de relacionamento harmonioso entre indivíduos poderia fundamentar uma razão moral básica para a ação) (METZ, 2007b).

Em 2011, Metz escreveu *Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa* (2016). No escrito, o autor informa que existem três razões principais pelas quais as ideias associadas ao *ubuntu* são frequentemente consideradas uma base inadequada para uma moral pública na atual África do Sul: a) elas são muito vagas; b) elas não conseguem reconhecer o valor da liberdade individual; c) elas se encaixam numa cultura tradicional de pequena escala, mais do que numa sociedade industrial moderna (METZ, 2016).

No mencionado artigo, Metz fornece uma interpretação filosófica do *ubuntu* não vulnerável a essas três objeções. Especificamente, ele constrói uma teoria moral baseada nas visões de mundo da África Austral, que sugere uma nova concepção promissora de dignidade humana. De acordo com essa visão, seres humanos típicos têm dignidade em virtude de sua capacidade de viver em comunidade, entendida esta qualidade como a combinação de identificação com outras pessoas e demonstração de solidariedade com elas, onde as violações dos direitos humanos (flagrantes degradações dessa capacidade) ocorrerem. O autor argumenta que esse relato de violações de direitos envolve e explica diretamente muitos elementos da *Declaração de Direitos da África do Sul* e, naturalmente, sugere certas maneiras de resolver dilemas morais contemporâneos, no referido país e em outros lugares, relacionados à reforma agrária, poder político e força

mortal. Se o filósofo tem razão em sua interpretação jurisprudencial de que o *ubuntu*, além de ser responsável por uma ampla gama de direitos humanos intuitivos, também é capaz de fornecer orientações para resolver disputas atuais sobre justiça, as preocupações com a imprecisão, coletivismo e anacronismo não devem impedir alguém de pensar que algo bastante grande chamado “*ubuntu*” pode, efetivamente, fundamentar uma moralidade pública (METZ, 2016).

No escrito *Revisiting the Menkiti-Gyekye Debate: Who Is a Radical Communitarian?*, publicado em 2016, Motsamai Molefe trata da natureza do afrocomunitarismo, presente no debate posto em marcha pelos filósofos africanos Ifeanyi Menkiti e Kwame Gyekye. Ambos são nomes importantes na discussão da relação entre os conceitos de “pessoa” e “comunidade” no pensamento tradicional africano, destacando aqui (MENKITI, 1984) bem como (GYEKYE, 2002). Em seu artigo, Molefe afirma que as colocações de Menkiti sobre “pessoalidade” implicam uma teoria moral perfeccionista, no caso de o efeito esperado ser alguém ter de levar uma vida moralmente excelente num contexto de “estar com os outros”. Em segundo lugar, o autor nega que a teoria política de Menkiti, em si mesma, rejeite direitos; ao contrário, uma leitura mais atenta reconheceria que Menkiti assume uma posição agnóstica em relação a eles e além disso o autor concebe uma teoria política africana como baseada em dever (e se considerar direitos, estes são deveres secundários). Molefe sublinha também que a contribuição de Menkiti representa um desafio aos filósofos africanos para justificar seu compromisso ontológico com os direitos. Concluindo seu texto, ele chama a atenção para o fato de que Gyekye, em seus últimos escritos de filosofia política, endossa a teoria política baseada em dever elaborada por Menkiti, de acordo com a qual, direitos consideram secundariamente os deveres (MOLEFE, 2016).

Em 2017, Molefe publica *Relational Ethics and Partiality: A Critique of Thaddeus Metz’s ‘Towards an African Moral Theory’*. O texto questiona a plausibilidade de uma teoria moral africana elaborada por Metz, a partir de um tópico moral muitas vezes negligenciado de parcialidade. De acordo com Molefe, o filósofo americano defende uma teoria moral afro-comunitária que postula ser a correção das ações totalmente definível pelos relacionamentos de identidade e solidariedade (ou amizade). Molefe faz duas objeções a essa teoria moral relacional: a) Ele argumenta que Metz justificando a parcialidade, estritamente, invocando relacionamentos (de amizade), em última análise, falha em valorizar adequadamente o indivíduo por si; b) Ele argumenta que uma teoria

moral baseada em relacionamentos não pode acomodar a parcialidade ligada ao agente, uma vez que postula algum relacionamento como moralmente fundamental. Em última análise – afirma Molefe – sua crítica revela a inadequação de uma teoria moral baseada em relacionamento, na medida em que ela negligencia algumas considerações morais cruciais, fundamentadas no indivíduo em si mesmo (MOLEFE, 2017).

2. RESULTADOS E DISCUSSÕES

A realização desta pesquisa nos permitiu chegar aos seguintes resultados:

α) Compreensão e descrição das análises realizadas pelo filósofo Thaddeus Metz a respeito de seu esforço de elaborar uma teoria moral alicerçada no *Ubuntu*.

A antropologia filosófica nos ensina que o homem é, dentre outras coisas, um ser ético, apresentando-o assim como *homo ethicus*. De fato, esta é uma afirmação que pode ser creditada como verdadeira. O que, certamente, ajuda a explicar o interesse de inúmeros pensadores das mais variadas tendências epistêmicas pela temática ao longo da história da filosofia. O esforço empreendido por esses teóricos produziu diferentes filosofias morais. Destaque para a ética das virtudes de Aristóteles, para a ética cristã, a ética islâmica e a ética do dever elaborada por Kant.

No século XX, o advento da Segunda Guerra Mundial revelou algo bastante significativo e constrangedor a respeito da condição do homem moderno, isto é, o seu primitivismo ético. A gravidade disto se fez ainda mais evidente ao se observar os avanços alcançados pela humanidade, desde o final do século XV, no campo das ciências empíricas e do elevado nível de produção de tecnologias, permitindo um efetivo e paulatino domínio na compreensão do funcionamento da natureza. Este progresso contrastava com a indefensável incapacidade do ser humano em efetivar uma convivência social saldável, revelando-se essa consciência algo, ao mesmo tempo, humilhante e desafiador para a humanidade.

Tal indignidade exige que se dê resposta ao problema. Assim, nas últimas décadas, dentro e fora da filosofia, constata-se um aumento do interesse pelo debate entorno das questões

éticas. Esse procedimento resultou em filosofias morais interessantes como a ética da alteridade de Emmanuel Levinas, a ética do discurso de Jürgen Habermas, a ética da justiça de John Rawls, a ética da virtude de Alasdair MacIntyre, a ética da responsabilidade de Hans Jonas, a ética do consenso de Kwasi Wiredu, dentre outras. Há dois elementos que são comuns às propostas nomeadas aqui, ou seja, a laicidade e a racionalidade. O projeto moral de Thaddeus Metz também deve ser situado neste cenário.

A partir do momento em que ele traz a público sua proposta de uma teoria ética embasada no *Ubuntu*, por meio de seu artigo *Toward an African Moral Theory* (METZ, 2007a), começam a aparecer várias críticas às suas pretensões. Fato que por si só é positivo, pois prova que a comunidade acadêmica não se mostrou indiferente ao teórico americano. A este respeito, podemos citar Mogobe Ramose, Anthony Oyowe, Motsamai Molefe, dentre outros.

Sobre às acusações proferidas por Ramose, observa-se que se trata de críticas bastante duras, talvez mesmo deselegantes. Entretanto, referindo-se a elas, Metz afirma:

[...] me sinto sortudo em poder responder, já que ele é o mais crítico dos comentaristas, rotineiramente achando minhas afirmações "rebuscadas e problemáticas", "exageradas e sem fundamento", "tênue", "questionável", "nem esclarecedor nem convincente", "nem crível nem sustentável", "sobre bases fracas", contando "apenas com credibilidade bastante duvidosa", faltando uma "identificação clara e um ponto de vista específico" e (o melhor de tudo!) abordando "uma caricatura cadavérica do *Ubuntu*". Eu respeito Ramose como meu ancião na comunidade filosófica da África do Sul, ou seja, como alguém com quem aprender, mas sinceramente gostaria que ele tivesse lido meu trabalho de uma forma mais caridosa. (METZ, 2007b, p. 375)

É preciso reconhecer a fragilidade dos argumentos apresentados pelo pensador sul-africano, as acusações levantadas por ele são desmontadas, sem muita dificuldade, por Metz.

Em sua resposta, Metz foca em três questões destacadas por seu crítico, por possuírem alguma relevância filosófica: a) A ética proposta por Metz seria caracterizada pela "imutabilidade, essencialidade e eternidade", que, por sua vez, é uma questão de "Absolutismo e dogmatismo". Ao que ele responde em sua defesa: "É verdade que sou orientado para o monismo ao invés do pluralismo, mas isso não implica logicamente em defender uma ética imutável e essencialista para a África Subsaariana, algo que tentei muito evitar fazê-lo" (METZ, 2007b, p. 375); b) A teoria moral proposta por Metz não seria "distintamente africana". O filósofo responde, esclarecendo:

Grosso modo, uma teoria moral conta como "africana" para mim na medida em que é informada e defendida por crenças que são comuns entre os povos da África subsaariana, e particularmente crenças que são mais comuns lá do que entre as sociedades ocidentais. Uma teoria moral conta como "distinta", na medida em que difere do que é dominante na filosofia contemporânea anglo-americana e continental. [...] É, logicamente, possível que algo seja considerado "africano", mas não como "distintivo (e vice-versa), dados esses significados dos termos. Eu simplesmente fiz esse o meu objetivo de descobrir se existe um princípio que tem ambos os recursos (entre outros), visto que alcançar esse objetivo seria de particular interesse filosófico em um nível global. A adoção de tal objetivo não implica que encontrar um princípio ao mesmo tempo africano e distinto teria tal interesse, nem que tudo o que é africano seja distinto. Além disso, essas definições deixam aberta a seguinte possibilidade: o que é considerado "africano" pode também ser encontrado em outras partes do mundo, uma implicação que me parece adequada. Intuitivamente, algo pode ser caracteristicamente africano sem ser "único" para a África, no sentido de não ser encontrado em nenhum outro lugar. (METZ, 2007b, p. 375-376)

c) O teórico sul-africano rejeita a metodologia empregado por Metz para articular e defender um princípio moral fundamental. O americano se defende: “[...] ele fundamenta sua interpretação do *ubuntu* como uma ética, na etimologia do termo. Já que eu não faço isso, ou pelo menos porque eu emprego um método estritamente analítico, Ramose afirma que não tenho o direito de reivindicar uma teoria moral “africana”.

No que se refere às críticas de Oyowe (2014), o que se coloca sob suspeita é a fragilidade da proposta de Metz em lidar adequadamente com as questões relativas aos direitos humanos. Vale salientar que, na filosofia africana, essa discussão para ser desenvolvida de modo proveitoso, deve ser posta no solo de outra discussão, isto é, a controvérsia entre indivíduo e coletividade (GYEKYE, 2002, p. 6). O americano esclarece:

Baseando-se em temas recorrentes de dignidade humana e relações comuns na tradição subsaariana, eu avancei um princípio moral-filosófico que, em meu ponto de vista, acarreta e explica de forma plausível uma ampla gama de direitos individuais às liberdades civis, poder político, procedimentos criminais e recursos econômicos. A crítica mais importante de Oyowe sobre minha teoria é de que ela está presa em um dilema: ou o princípio que eu articulo pode dar conta dos direitos humanos, caso em que ele não conta como comunitário, ou conta como comunitário, mas não pode ser responsável pelos direitos humanos. Neste artigo, eu respondo a Oyowe, argumentando que ele interpreta mal as principais facetas da minha teoria a ponto de ainda não se envolver com sua estratégia central para derivar os direitos humanos de elementos notáveis do *Ubuntu*. Concluo que Oyowe não tem justificativa em alegar que há ‘lapsos teóricos’ que ‘lançam enormes dúvidas’ no meu projeto de derivar direitos humanos de um princípio moral básico com uma linhagem reconhecidamente subsaariana e comunitária (METZ, 2014, p. 306).

A esse respeito, deve ser dito a favor de Metz que Oyowe está preso a um equívoco que não podemos deixar passar despercebido, isto é, na discussão ética relativa aos direitos

humanos, não nos cabe fazer a opção entre considerar ou não o indivíduo, não se trata mais de optar entre este e a coletividade. Ao contrário, depois do evento da Modernidade (não obstante seus erros e acertos), responsável por ter lançado suas luzes sobre o indivíduo, de agora em diante, não há mais como esquecê-lo. Um dos primeiros e mais importantes desafios que se levanta para qualquer proposta ética em nossos dias é como integrar em sua estrutura o indivíduo.

Motsamai Molefe, em seu artigo *A critique of Thad Metz's African theory of moral status* (2017), apresenta objeções ao projeto de Metz. Destacando que este filósofo pretende ter elaborado uma proposta ética africana, plausível e que deve ser levada a sério (a exemplo de outras narrativas concorrentes na tradição filosófica ocidental) o professor africano dá quatro razões para que se duvide (ou até mesmo se rejeite) dessas alegações de Metz. São elas: a) Uma teoria que explica o *status* moral, baseando-se apenas em alguma faceta da natureza humana, falha em conceder valor intrínseco a componentes não humanos e, por isso, sempre irá preferir os interesses humanos aos de componentes não humanos e, além disso, não terá uma base teórico-moral para atribuir valor intrínseco a componentes não humanos. b) Molefe procura demonstrar que a teoria de Metz não será capaz de explicar o *status* moral de seres como, por exemplo, os marcianos¹ e, por sua vez, Molefe busca mostrar que ela (enquanto instrumento teórico) não serviria para proteger os animais de tais seres. c) Para o pensador africano, a proposta de Metz não fornece evidências confiáveis para a intuição de que pessoas humanas feridas gravemente (pessoas mentalmente incapazes) têm um maior *status* moral do que os animais com propriedades internas semelhantes². d) Para Molefe, essa teoria não possui *corpus* para explicar nossos deveres para com as pessoas que morreram (MOLEFE, 2017, p. 195).

β) Aprofundamento dos estudos no campo da filosofia africana, especialmente, no que se refere à obra de Thaddeus Metz.

A respeito deste item, podemos assegurar que compreender melhor a filosofia africana e, dentro dela, o pensamento elaborado por Metz, representa ter indicadores que podem ser traduzidos em políticas públicas antidiscriminatórias na área da educação (LETSEKA,

¹ Tenha-se em mente a tese da universalidade dos valores morais.

² Considere-se aqui os debates relativos à ética animal que, nas últimas décadas, passaram a compor a pauta das discussões da filosofia moral.

2013), além de outras áreas como a saúde, o saneamento, a habitação, a segurança, mas sobretudo no que se refere à formação ético-moral do ser humano.

γ) Levantamento, análise e sistematização de dados referentes à filosofia moral, desenvolvida por pensadores africanos ou sobre o pensamento produzido por eles, nessa área.

No que toca a este terceiro ponto, ou seja, ampliar nossos conhecimentos sobre o pensamento ético – numa perspectiva filosófica, portanto – elaborado no continente africano, significa adquirir ferramentas teóricas na luta contra a discriminação étnico-racial. Afinal, é notório que ainda persiste, em nosso país, esse tipo de discriminação (manifestada de formas variadas).

Certamente, o debate filosófico posto em curso por teóricos do continente africano, na atualidade, traz boas e diferentes contribuições para a filosofia como um todo. Entretanto, devemos reconhecer que essa afirmação vale, especialmente, para áreas como a filosofia moral e a filosofia política. Esses aportes são importantes e necessários não apenas para a própria África, mas também para a epistemologia em produção além de suas fronteiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O momento histórico em que vivemos, marcado pelo elevado desenvolvimento tecnológico e científico, graças ao qual o nosso planeta cada vez mais se assemelha a uma aldeia, nos convida a levarmos a sério a dimensão social do ser humano. Além disso, esse avanço epistemológico foi fundamental para criarmos um estilo de vida global fortemente marcado pelo consumo (do qual uma imensa parte da população mundial está excluída, graças a uma situação econômica desvantajosa, que lhe é imposta historicamente) e, por conta dele, pela agressão ao meio ambiente.

Esse conjunto de fatores acenderam a luz vermelha no campo ético, indicando com clareza que precisamos de uma teoria moral, em cuja base não falte: uma visão sobre o ser humano *qua homo socialis*; uma atitude de empatia em relação às outras pessoas capaz de gerar a solidariedade como um valor regulador das ações individuais e coletivas e,

finalmente, uma interação com a natureza orientada pela consciência de que os humanos fazemos parte dela e, o mais importante, sem ela funcionando em condições adequadas, nós não existiremos.

A proposta apresentada por Metz, de elaborar uma teoria moral baseada no *ubuntu*, historicamente deve ser observada como uma tentativa de responder a essa demanda. Por um lado, trata-se de um projeto, no campo da filosofia moral, que herda da tradição ocidental moderna:

* a opção por uma ética racional, isto é, que não rejeita estar vinculada à razão (acreditamos que, no caso de Metz, o mais adequado é falarmos de uma razão consensual mais aos moldes de Kwasi Wiredu. Entretanto, isto precisa ser aclarado e aprofundado pelo teórico americano. Para nós, essa é uma lacuna que precisa ser resolvida por Metz;

* a opção por uma ética laica, ou seja, Metz não recorre a nenhum fundamento religioso para dar sustentação à sua ética. Em todo caso, apesar de reconhecermos que isto fica claro nos textos do pensador americano, entendemos que ele poderia desenvolver melhor esse aspecto de sua proposta ética;

* a convicção de que precisa dar conta do indivíduo, isto é, conforme já dissemos anteriormente, depois da modernidade ter chamado insistentemente a atenção para essa categoria, atualmente, torna-se inviável a qualquer proposta ética desconsiderá-lo. Reconhecemos o mérito da proposta de Metz, em relação a isso. Contudo, entendemos que também aqui seria proveitoso se ele se dedicasse um pouco mais a aprofundar os seus estudos.

Por outro lado, mais um aspecto que merece ser destacado a respeito dos méritos do projeto de Metz é o seu foco no coletivo. As visões ocidentais do homem abstraem essa ou aquela característica do indivíduo solitário, para em seguida torná-la a característica essencial que as entidades aspirantes à descrição "homem" devem ter, enquanto a visão africana de homem nega que as pessoas possam ser definidas, focando-se nesta ou naquela característica, seja física ou psicológica, do indivíduo solitário. Ifeanyi Menkiti destaca que, na perspectiva africana, o homem é definido por referência à comunidade ambiental. Tese defendida, dentre outros, pelo filósofo e teólogo queniano John Mbiti (MENKITI, 1984), tendo por solo o pensamento *Ubuntu* (VASCONCELOS, 2017a). Menkiti destaca que essa visão leva à prevalência do comunitário sobre o individual. Ele

esclarece que essa primazia se aplica não apenas ontologicamente, mas também no que diz respeito à acessibilidade epistêmica.

No conceito de *Ubuntu* existe um destacado traço normativo, capaz de nos oferecer as orientações necessárias para definirmos como devemos nos comportar em relação aos outros (VASCONCELOS, 2017b).

Enfim, trata-se de uma proposta ainda em construção. Nesse sentido, é importantíssimo sublinhar que as diferentes críticas feitas a Metz lhe proporcionam a oportunidade, efetivamente aproveitada por ele, de ir aprofundando os estudos e aperfeiçoando o seu projeto à medida que vai encontrando respostas para seus críticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Lei n 9394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF. 23 dez. 1996. Cortesia da Editora do Brasil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso: jul. 2012.

_____. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. *Presidência da República, Casa Civil*. Brasília, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso: jul. 2012.

_____. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". *Presidência da República, Casa Civil*. Brasília, 2008. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/educacao/Lei_n_11.645-2008_altera_lei_Hist_Africa.pdf>. Acesso em: set. 2014.

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. P. 297-312. Tradução para uso didático por Thiago Augusto de Araújo Faria.

LETSEKA, Moeketsi. Educating for Ubuntu/Botho: Lessons from Basotho Indigenous Education. *Open Journal of Philosophy*, Pretoria, v. 3, p. 337-344, 2013. Disponível em: <https://www.scirp.org/pdf/OJPP_2013052911041126.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2017.

MENKITI, Ifeanyi A. Person and community in African traditional thought. In: WRIGHT, R.A. (ed.). *African philosophy: An introduction*. Washington: University Press of America, 1984. P. 171-181.

METZ, Thaddeus. Toward an African Moral Theory. *The Journal of Political Philosophy*. Oxford, v. 15, n. 3, p. 321-341, 2007a. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/227993551_Toward_an_African_Moral_Theory>. Acesso em: 5 jan. 2019.

_____. Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics, *South African Journal of Philosophy*. Pretoria, v. 26 (4), p. 369-387, 2007b. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/METUAA>>. Acesso em: 8 ago. 2017.

_____. Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa, *African Human Rights Law Journal*. Pretoria, v. 11, n. 2, p. 532-559, 2011. Disponível em: <<https://wiser.wits.ac.za/system/files/documents/Metz%20--%20African%20Values%20Human%20Rights%20--%202011.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2017.

_____. African values and human rights as two sides of the same coin: A reply to Oyowe. *African Human Rights Law Journal*, Pretoria, v. 14, p. 306-321, 2014. Disponível em: <<http://www.saflii.org/za/journals/AHRLJ/2014/17.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2018.

_____. Ubuntu como uma Teoria Moral e os Direitos Humanos na África do Sul. Niterói, *Revista Culturas Jurídicas*, v. 3, n. 5, p. 24-53, 2016. Disponível em: <<http://www.culturasjuridicas.uff.br/index.php/rcj/article/view/231/75>>. Acesso em: 4 jan. 2020.

MOLEFE, Motsamai. Revisiting the Menkiti-Gyekye Debate Who Is a Radical Communitarian?. *Theoria*, Nova Iorque, v. 63, n. 4, p. 37-54, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/311444614_Revisiting_the_Menkiti-Gyekye_Debate_Who_Is_a_Radical_Communitarian>. Acesso em: 25 jun. 2018.

MOLEFE, Motsamai. Relational Ethics and Partiality: A Critique of Thaddeus Metz's 'Towards an African Moral Theory'. *Theoria*, Nova Iorque, v. 64, n. 3, p. 53-76, 2017. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/MOLREA-3>>. Acesso em: 8 fev. 2019.

OYOWE, Oritsegbubemi Anthony. An African Conception of Human Rights? Comments on the Challenges of Relativism. *Human Rights Review*, Kwazulu-Natal, n. 15, p. 329-347, 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/259636480_An_African_Conception_of_Human_Rights_Comments_on_the_Challenges_of_Relativism/link/00b49534e5f76ad67c00000/download>. Acesso em: 25 set. 2018.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Filosofia Ubuntu. *Logeion: Filosofia da Informação*, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, p. 100-112, 2017a. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/315929716_FILOSOFIA_UBUNTU>. Acesso em: mai. 2017.

_____. A racionalidade que alimenta a ética de Kwasi Wiredu. *Anais do V Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro-brasileiras e Africanas*, Teresina.

Teresina: NEPA, p. 1-17, 2017b. Disponível em:
<<http://nepa.uespi.br/upload/anais/MzAz.pdf?041749>>. Acesso em: 13 de ago. 2018.

A FORMAÇÃO NA ERA DIGITAL E O USO DA INTERNET ENTRE OS FORMANDOS

Vagner Sanagiotto*
Euder Daniane Canuto Monteiro**
Marcos Tiago da Silva***

Resumo: O uso da Internet cada vez mais é parte integrante do cotidiano da atual sociedade. Tal realidade é também observada dentro dos diversos contextos eclesiais. Da mesma forma que avança o conceito de “sociedade conectada”, surgem os diversos problemas relacionados ao uso abusivo da Internet. Porém, não tarefa fácil definir o uso problemático (patológico) da Internet, visto que, tudo se tornou “normal”. A presente pesquisa, estudou uma amostra de 125 seminaristas, das diversas fases do percurso formativo. Foram propostos três objetivos orientativos para aprofundar a temática do uso da Internet nos contextos da formação ao presbiterato: a) descrever as principais características sociodemográficas dos participantes da pesquisa e as prováveis correlações com o uso dependente da Internet; b) avaliar a correlação entre o uso dependente da Internet, o suporte social e as características de personalidade; c) analisar quais são as variáveis que podem explicar o uso dependente da Internet.

Palavras-chave: Internet, seminaristas, contextos formativos, digital.

Résumé: L'utilisation d'Internet fait de plus en plus partie intégrante de la vie quotidienne de la société d'aujourd'hui. Cette réalité s'observe également dans les différents contextes ecclésiaux. De la même manière que le concept de “société connectée” progresse, les différents problèmes liés à l'utilisation abusive d'Internet se posent. Cependant, il n'est pas aisé de définir l'usage problématique (pathologique) d'Internet, puisque tout est devenu “normal”. La présente recherche a étudié un échantillon de 125 séminaristes, issus des différentes étapes du parcours formatif. Trois objectifs directeurs ont été proposés pour approfondir le thème de l'utilisation d'Internet dans les contextes de formation au sacerdoce: a) décrire les principales caractéristiques sociodémographiques des participants à la recherche et les corrélations probables avec l'utilisation abusive d'Internet ; b) évaluer la corrélation entre l'utilisation abusive d'Internet, le soutien social et les caractéristiques de la personnalité ; c) analyser quelles sont les variables qui peuvent expliquer l'utilisation abusive d'Internet.

Mots clés: Internet, séminaristes, contextes de formation, numérique.

* Doutor em Psicologia, membro associado do ITA (Instituto Acolher - <https://institutoacolher.org.br/>), estuda a temática da psicopatologia na Vida Religiosa e Presbiteral. E-mail: vsanagiotto@yahoo.com.br.

** Mestre em Filosofia, professor da Faculdade Dom Luciano Mendes, no Seminário Maior da Arquidiocese de Mariana. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: edcmonteiro@yahoo.com.br

*** Mestre em Teologia Espiritual e Acompanhamento Vocacional – Centro San Pietro Favre/Pontifícia Universidade Gregoriana – Roma; Reitor do Seminário Diocesano Nossa Senhora da Luz – Diocese de Luz. E-mail: marcostdluz@gmail.com

INTRODUÇÃO

O uso dos meios tecnológicos e da Internet tem ocupado cada vez mais espaço nas pesquisas a nível internacional. Não é mais uma novidade o fato que o desenvolvimento tecnológico afetou significativamente o comportamento diário das pessoas (STARCEVIC, 2013), sendo que a Internet se tornou um importante modo de ter acesso a informações, ao conhecimento científico, a comunicação, ao entretenimento, ao trabalho etc. O uso frequente e cada vez mais dependente da Internet, fez com que os pesquisadores se questionassem sobre um provável uso que possa se configurar como patológico (ABREU et al., 2008).

Essa discussão socialmente relevante, também ocupa espaço dentro do ambiente eclesial. Um dos maiores problemas para discutir sobre o uso da Internet nos contextos formativos a vida religiosa consagrada e presbiteral, é que uma importante parte das atividades diárias são realizadas on-line. Com o avanço da pandemia COVID-19, grande parte das atividades paroquiais, encontros congregacionais e diocesanos, formação inicial e permanente etc., foram transferidas para os meios de comunicação on-line, reforçando ou consolidando um processo que já estava em ato. Podemos dizer que o cotidiano dos nossos ambientes eclesiais se caracteriza por uma nova rotina, composta de orações, compromisso pastoral, estudos, mas também de *links*, *lives*, *memes* e uso de aplicativos que facilitam a vida.

Com o amplo acesso aos meios de comunicação no âmbito eclesial, outras questões importantes para a formação inicial e permanente surgiram, como por exemplo, a pornografia, o uso exagerados dos meios de comunicação, a inclusão digital, as *fake news* divulgadas por membros da Igreja nas redes sociais (CREA, 2004), os posicionamentos políticos questionáveis, entre outras tantas situações (CUCCI, 2015).

Sem dúvida, podemos dizer que a Internet trouxe contributos para a evangelização, mas também muitos desafios que os contextos formativos não estavam preparados para enfrentar. Com a amplificação do uso da Internet dentro dos ambientes formativos eclesiais, se questiona até que ponto se pode considerá-lo disfuncional ou até mesmo um transtorno psicológico, já que, tudo se tornou normal. Com essa pesquisa, pretende-se

contribuir com essa reflexão a nível descritivo, assim como também as possíveis correlações com o uso patológico da Internet.

1. A FORMAÇÃO À VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA E PRESBITERAL EM TEMPO DE CONECTIVIDADE

Uma nova geração formativa requer um novo contexto formativo, que seja adaptado aos desafios de cada época. Os ambientes formativos da vida religiosa consagrada e presbiteral estão repletos de nativos digitais, toda uma nova geração que já nasceu inserida em um contexto sociológico amplamente “conectado” (NENTWIG, 2019). No entanto, no que diz respeito à formação, recentes pesquisas relatam que os formandos se encontram diante de pedagogias tantas vezes “desadaptadas” para a nova realidade que eles vivem, geralmente centralizada na transmissão de conteúdos (BENELLI, 2006).

Em artigo recentemente publicado, Zacharias (2020) elencou diversos comportamentos ambíguos presentes no uso que se faz da Internet no contexto da formação permanente. Além de uma conclusão que, de certo modo, já observamos na realidade dos ambientes eclesiais, esta indica algo sobre a formação ao acesso ao amplo mundo da Internet, principalmente na formação de base. Os formadores (religiosos e diocesanos) se encontram em uma encruzilhada entre o fato que a Internet já faz parte da vida das novas gerações e a necessidade de transformar essa “normalidade” em conteúdo formativo. Tantas vezes, os “verdadeiros” formadores são os padres e religiosos/as considerados “influentes nas plataformas digitais” (FILHO, 2020).

Em uma recente pesquisa sobre a formação presbiteral em tempo de pandemia (CAMPOS & FONTES, 2020), descobriu-se que uma parte significativa dos seminaristas usavam a Internet em desacordo com a realidade na qual viviam. Segundo os autores, o mundo virtual configura-se como um espaço para buscar seguidores, curtidas e compartilhamentos, seguindo o modelo dos artistas reconhecidos em âmbito nacional. A conclusão dos autores é que “descobrimos um novo mundo virtual, com a pandemia, muitos podem ter se refugiado nesse mesmo mundo. Para o formando, é sempre

importante uma consciência clara sobre si mesmo e sua vocação, para que não se perca no mundo virtual” (idem, 2020, p. 8).

Como é possível observar, o uso da Internet no âmbito eclesial se configura como um amplo campo de pesquisa que ainda precisa de aprofundamento, principalmente com uma abordagem de caráter empírico. Entre os tantos desafios, a questão que se coloca diz respeito à forma como as novas gerações ‘conectadas’ estabelecem relação consigo mesmo (intrapessoal) e com o contexto no qual estão inseridos (interpessoal).

2. QUANDO O USO DA INTERNET SE TORNA UM ... PROBLEMA?

Com a normalização e o acesso irrestrito à Internet, torna-se uma tarefa árdua identificar um provável uso problemático, até mesmo podemos questionar essa terminologia. A pesquisa no âmbito eclesial sobre o uso problemático da Internet, é abordado normalmente pelo viés moral (NENTWIG, 2019; ZACHARIAS, 2020), importante, porém, o ponto de partida é um conjunto de conceitos pré-estabelecidos que são usados como critério avaliativo. Abordagem diferente encontramos do ponto de vista da pesquisa empírica, que considera o viés do diálogo multidisciplinar (BARAK, 2008). Porém, independente da abordagem usada, desde quando se começou a estudar o uso desadaptativo da Internet nos meados dos anos 1990 (YOUNG, 1996), muitas mudanças aconteceram, principalmente no âmbito das relações sociais.

Em sentido mais específico, isto é, da pesquisa no âmbito da saúde mental, observa-se uma divergência na definição dos critérios usados para considerar o uso da Internet como “problemático”, em particular, sobre o que torna o uso da Internet patológico. É possível identificar duas tendências: uma delas propõe *critérios quantitativos*, os quais consideram o tempo gasto na Internet, a preocupação constante em acessar a Internet etc. (BLOCK, 2008; SHAPIRA et al., 2000; TAO et al., 2010); uma outra tendência teórica propõe *critérios qualitativos*, como humor disfórico, ansia, estresse etc. (CHOU et al., 2005; DELL’OSSO et al., 2006; KUSS et al., 2014; SPADA, 2014; WIDYANTO & GRIFFITHS, 2006). Em suma, os critérios bases considerados fundamentais para um diagnóstico são ainda objeto de estudo. De fato, o DSM-5 menciona as patologias

relacionadas à Internet como uma entidade que precisa ser aprofundada no âmbito da pesquisa empírica (APA, 2003).

Mesmo que não encontramos critérios claros que definam quando o uso da Internet se torna desadaptativo, existem evidências de altas taxas de comorbidade psiquiátrica no uso abusivo da Internet entre adolescentes e adultos (SPADA, 2014). O uso abusivo da Internet está associado às principais condições psiquiátricas e traços de personalidade disfuncionais (JIANG & LEUNG, 2012): neuroticismo e psicoticismo (YAN et al., 2014), sensação de sempre precisar buscar por novidades (PARK et al., 2012), impulsividade (BERNARDI & PALLANTI, 2009; CAO et al., 2007; LEE et al., 2012), altos níveis de agressividade (KO et al., 2009).

As pesquisas feitas no âmbito da psicologia, indicam que o uso desadaptativo da Internet está relacionado a alguns fatores de risco presentes nos traços característicos de personalidade (DONG et al., 2013; PHILLIPS et al., 1986). De fato, pesquisadores afirmam que a dependência da Internet está relacionada com transtorno de ansiedade social, transtorno de controle de impulsos, depressão, problemas de saúde mental e transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (CAO et al., 2007). Um estudo meta-analítico encontrou uma correlação significativa entre uso desadaptativo da Internet e abuso de álcool, transtorno de déficit de atenção e hiperatividade, ansiedade e depressão (HO et al., 2014; NI et al., 2009). Um estudo qualitativo afirma que as causas do uso intensivo da Internet são tristeza, depressão, tédio e estresse (LI et al., 2015).

Além do fator psicopatológico, identifica-se que o uso desadaptativo da Internet influencia as relações cotidianas e o bem-estar psicológico (NI et al., 2009; TAO et al., 2010). Pessoas solitárias são mais propensas a usar a Internet para atenuar a inibição social e a ansiedade em enfrentar as relações sociais (BOZOGLAN et al., 2013; CECILIA & KOESTER, 1989). De fato, as pesquisas indicam uma correlação significativa entre o uso dependente da Internet e o controle dos impulsos, sendo que a impulsividade é uma variável de vulnerabilidade ao uso desadaptativo da Internet (LEE et al., 2012).

Das pesquisas indicadas, é possível individuar algumas variáveis que conduzem ao uso abusivo da Internet, das quais elencamos aquelas consideradas relevantes para a atual pesquisa: 1) causas comportamentais de origem nos traços considerados patológicos, entendidos como parte da estrutura de personalidade; 2) o desenvolvimento de

comportamentos prejudiciais à saúde como forma de reagir ao contexto no qual está inserido; 3) o desenvolvimento de sentimentos relacionados a pensamentos e crenças disfuncionais, aos quais se manifestam em comportamento da mesma forma disfuncionais (YEN et al., 2009).

2.1. Critérios diagnósticos usados na pesquisa

Em um contexto social que cada vez mais se torna on-line, é fundamental que as pesquisas se concentrem em investigar comportamentos que podem ser vistos como disfuncionais, considerando as mudanças culturais que afetam a sociedade moderna (KIRMAYER et al., 2013). Atualmente, é uma simplificação comparar a Internet com o uso abusivo de outras substâncias psicoativas. A Internet é um fator onipresente da interação humana e, portanto, os conceitos precisam ser atualizados, com o objetivo de clarificar a epistemologia entorno a uma psicopatologia mediada pela *web* (TONIONI, 2012).

Coerentemente, Jurgenson (2012) propôs superar o dualismo entre real e digital, introduzindo o conceito de realidade aumentada. Atualmente, o uso da Internet não é uma “realidade diferente” (imersiva e sintética) da realidade cotidiana, mas parte da própria vida cotidiana. A distinção entre a vida real (offline) e a realidade virtual (on-line), bem como a base para a categorização do uso dependente da Internet, são muito simplistas. A diversidade das atividades cotidianas que são resolvidas on-line, não pode ser negligenciada pelos critérios diagnósticos.

No contexto deste artigo, busca-se uma visão mais adequada dos transtornos relacionados ao uso excessivo da Internet (CANTELMÍ & TALLI, 2009; TONIONI et al., 2011). Basicamente, considera-se que existe uma ampla constelação de condições clínicas vinculadas à *web*. Cada problema relacionado à Internet, como por exemplo, o cyber relacionamento, os jogos de azar, a sobrecarga de informação, seriam uma patologia específica que é compartilhada com outros usando dos canais on-line. Esse posicionamento permite estudar cada patologia, em termos de diagnóstico, de forma independente, levando em conta a complexidade que o fenômeno da Internet atinge.

2.2. A Internet na formação inicial: uma pesquisa empírica

A partir das considerações vindas da revisão da literatura, esta pesquisa, prevalentemente empírica, pretende contribuir com a reflexão sobre o uso da Internet nos contextos da formação inicial ao presbiterato no Brasil. Serão consideradas duas linhas complementares de pesquisa: uma descritiva sobre as características sociodemográficas do uso da Internet dentro dos contextos formativos; outra das características psicológicas. Os objetivos da presente pesquisa podem ser desse modo expostos:

- a) descrever as principais características sociodemográficas dos participantes da pesquisa e as prováveis correlações com o uso dependente da Internet;
- b) avaliar a correlação entre o uso dependente da Internet, o suporte social e as características de personalidade;
- c) analisar quais são as variáveis que podem explicar o uso dependente da Internet.

3. MÉTODO DE PESQUISA

3.1. Instrumentos usados na pesquisa

Investigação sociodemográfica: para ter um perfil sociodemográfico, procurou-se saber idade, região do Brasil e a quanto tempo é seminarista.

Internet Addiction Test (IAT) (YOUNG, 1998): o IAT compreende 20 itens, cada um dos quais é classificado em uma escala *likert* de cinco pontos: 1 = raramente, 2 = às vezes, 3 = frequentemente, 4 = geralmente, 5 = sempre. De acordo com Young (2011), o teste mede a extensão do envolvimento de uma pessoa com a Internet e classifica o comportamento de dependência em termos de comprometimento leve, moderado e grave. O teste foi traduzido para a língua portuguesa e validado com a população brasileira (BRITO et al., 2021; CONTI et al., 2012).

Escala de satisfação com o suporte social (ESSS) (PAIS-RIBEIRO, 1999): a ESSS é constituída por 15 itens que são avaliados em uma escala *likert* de cinco pontos: 1 = concordo totalmente, 2 = concordo na maior parte, 3 = não concordo nem discordo, 4 = discordo a maior parte, e 5 = discordo totalmente. A escala foi adaptada para avaliar o suporte social no contexto formativo, sendo distribuída em quatro dimensões: satisfação com os amigos (SA), intimidade (IN), satisfação com o contexto formativo (SF) e satisfação com as atividades sociais (AS).

HEXACO Personality Inventory - Revised (ASHTON & LEE, 2010): o HEXACO – PI – R é uma ferramenta composta por 60 itens, avaliados por uma escala *likert* de cinco pontos: 1 = discordo fortemente, 2 = discordo, 3 = neutro, 4 = concordo, 5 = concordo fortemente. Os itens foram reagrupados para avaliarem as seis dimensões da personalidade: honestidade-humildade (H), emotividade (E), extroversão (X), afabilidade (A), conscienciosidade e (C) abertura à experiência (O). O teste foi adaptado e validado na população brasileira (LIMA-COSTA et al., 2019).

3.2. Procedimento usado para recolher os dados

O método usado na coleta dos dados foi a modalidade on-line, através do programa *LimeSurvey*, usado para a pesquisa científica. O link com os questionários da pesquisa foi enviado aos participantes usando os diversos meios de comunicação on-line (e-mail, WhatsApp, mensagens de celular). A participação na pesquisa foi voluntária e as respostas foram mantidas anônimas e transformadas em dados estatísticos, de acordo com as normas e padrões da pesquisa científica. O critério principal para inclusão dos participantes, foi ter respondido a pesquisa até o final.

3.3. Participantes da pesquisa

Responderam a presente pesquisa, um total de 125 seminaristas diocesanos. A idade média dos participantes da pesquisa é de 25 anos de idade ($SD = 6.44$), que vai dos 17

aos 45 anos de idade, sendo que 29.6% têm até 22 anos de idade, 36% até 26 anos e, enfim, 34.4% têm mais de 27 anos de idade. O tempo médio que os seminaristas estão em formação corresponde a 4 anos ($DS = 2.47$), em que o menor tempo corresponde a 1 ano e o maior tempo de formação corresponde a 12 anos. Em termos mais específicos, 27.2% estão na formação até 2 anos, 39.2% até 5 anos e, enfim, 33.6% estão por mais de 6 anos na formação.

Ao serem questionados sobre o tipo de religiosidade que se identificam, 32% dos seminaristas responderam que se identificam com uma religiosidade mais tradicional, 38.4% se identificam com uma religiosidade inserida no meio dos mais pobres, 16% se identificam com uma religiosidade carismática e, enfim, 13.6% assinalaram uma outra identificação que não foi elencado na pesquisa, como por exemplo, “um pouco de cada opção elencada”, “não tenho nenhuma identificação especial” etc.

4. ANÁLISE DOS DADOS

A análise dos dados da pesquisa seguiu alguns critérios para a comunicação dos resultados, estando em consonância com os objetivos da pesquisa. Primeiramente, examinou-se as propriedades psicométricas das escalas usadas na pesquisa em termos do coeficiente alfa (α) (CRONBACH, 1951), da média (M) e do desvio-padrão (SD). Na sequência, foi feita uma análise correlativa entre as variáveis analisadas, com o objetivo de identificar a direção e a intensidade das correlações.

Para verificar a capacidade do HEXACO e do ESSS em captar a diferença de média entre os sujeitos, segundo o IAT, foi realizada a Análise de Variância Univariada (ANOVA). A ANOVA permite que os dados sejam processados estatisticamente, por meio do teste estatístico F (Fisher), no qual uma ou mais variáveis independentes estão implicadas em uma variável dependente, a fim de capturar os possíveis efeitos das variáveis independentes. Para comparar as diferenças entre as médias, foi usado o *test post-hoc Tukey*.

Enfim, com o objetivo de compreender se as variáveis sociodemográficas, as escalas do HEXACO e as escalas do suporte social (AS, IN, SC e AS) (variáveis independentes –

VI) podem ser consideradas variáveis preditivas do uso desadaptativo da Internet (IAT) (variável dependente – VD) entre os seminaristas, foi feita uma regressão linear múltipla *stepwise*.

4.1. Análise das propriedades psicométricas das escalas usadas na pesquisa

Como pode-se observar na tabela 1, os índices alfa de Cronbach se encontram dentro dos padrões aceitáveis para a pesquisa científica, com exceção da escala satisfação com as atividades sociais (AS) que atingiu um índice relativamente baixo ($\alpha = .57$). No que diz respeito a média (M) e ao desvio padrão (SD), para o *Internet Addiction Test (IAT)* a média foi de 1.68 (SD = .49), valor esse considerado como uso não problemático da internet, pelo menos em termos psicológicos. Da mesma forma são os resultados do HEXACO, os quais, em termos de média entre os participantes da pesquisa, não encontramos índices particularmente preocupantes. Enfim, no que diz respeito ao suporte social (ESSS), os nossos dados nos indicam que os seminaristas que responderam a presente pesquisa, que estão satisfeitos com o suporte social recebido nos seminários. O índice que obteve baixa pontuação foi o da satisfação com as atividades sociais (AS) (M = 3.42 [discordo a maior parte]; SD = .82).

Tabela 1: Análise descritiva das variáveis estudadas

| Variáveis analisadas | | M | SD | α |
|-----------------------------|---|----------|-----------|----------------------------|
| IAT | Internet Addiction Test | 1.68 | .49 | .88 |
| H | Honestidade – humildade | 4.12 | .61 | .79 |
| E | Estabilidade emocional | 3.22 | .59 | .70 |
| X | Extroversão | 3.48 | .57 | .70 |
| A | Afabilidade | 3.20 | .57 | .71 |
| C | Conscienciosidade | 3.82 | .56 | .72 |
| O | Abertura à experiência | 3.62 | .55 | .68 |
| ESSS | Escala de Satisfação com o Suporte Social | 2.42 | .63 | .85 |
| SA | Satisfação com os amigos | 2.15 | .72 | .72 |
| IN | Intimidade | 2.36 | .97 | .73 |
| SC | Satisfação com a comunidade | 1.91 | .67 | .70 |
| AS | Atividades sociais | 3.42 | .82 | .57 |

Note: M = média; SD = Standart Desviation; α = alpha do Cronbach.

4.2. O uso da Internet e as características sociodemográficas

A presente pesquisa procurou saber algumas informações gerais sobre o uso da Internet por parte dos seminaristas. Antes de mais nada, 60% dos seminaristas dizem que não tiveram formação sobre o uso da Internet nos seminários. Questionados sobre o tempo que eles passam navegando na Internet, os dados nos indicaram uma média de 5 horas por dia ($SD = 3.47$), sendo que 29.6% ficam até 3 horas diárias na Internet, 45.6% até 6 horas e, enfim, 24.8% mais de 7 horas diárias. O acesso à Internet é feito principalmente por meio do celular (90%), seguido do computador (8%) ou outros meios que não foram elencados na presente pesquisa (2%). Sobre o uso da Internet, 58.4% dizem que acessam com mais frequência as mídias sociais (Facebook, Instagram, Twitter ...), 25.6% usam a Internet para pesquisar conteúdo (formação, trabalho da faculdade/colégio etc.), 8% pesquisam assuntos relacionados ao entretenimento (cultura, sociedade de forma geral etc.) e 8% pesquisam outros assuntos.

Entrando em alguns assuntos específicos sobre o uso da Internet, 60.8% dos seminaristas relatam que já receberam ou acessaram sites cujos conteúdos faziam referimento a violência, a pornografia ou assuntos símiles. No que diz respeito aos relacionamentos on-line, 15.2% ($N = 19$) relataram que já se inscreveram em aplicativos de relacionamento on-line, 82.4% dizem que nunca se inscreveram ($N = 103$) e outros 2.4% ($N = 3$) preferem não comentar sobre o assunto. Questionados sobre os motivos de se inscreveram em tais aplicativos de relacionamentos, 11.2% ($N = 14$) dizem que fizeram por mera curiosidade, 2.4% ($N = 3$) se inscreveram para começar um relacionamento virtual (de orientação homo ou heterossexual). Uma observação precisa ser feita: os dados não nos permitem especificar se tais relacionamentos on-line se estabeleceram antes ou depois da entrada no seminário. Por isso, devem ser analisados com o devido cuidado.

Enfim, o ultimo assunto abordado foi o uso da própria imagem em aplicativos de relacionamento virtual. Dos participantes da pesquisa, 93.6% dizem que não tiveram problemas no uso indevido da própria imagem, 6.4% dizem que enfrentaram tal dificuldade, inclusive com prejuízo para o percurso formativo.

4.3. Correlação entre as variáveis estudadas

Para compreender melhor relação entre as variáveis estudadas, foi feita uma análise da correlação entre a *Internet Addiction Test (IAT)*, o *HEXACO Personality Inventory* e a *Escala de satisfação com o suporte social (ESSS)* (AS, IN, SC, AS). Na tabela 2 observa-se que a significância, a direção, e a intensidade das correlações seguem as características teóricas de cada escala estudada.

Tabela 2: correlação entre as variáveis estudadas

| | IAT | H | E | X | A | C | O | AS | IN | SC | AS |
|-----|---------|--------|--------|--------|--------|--------|-----|--------|--------|-------|----|
| IAT | — | | | | | | | | | | |
| H | -.34*** | — | | | | | | | | | |
| E | .16 | -.02 | — | | | | | | | | |
| X | -.12 | .18* | .09 | — | | | | | | | |
| A | -.22* | .33*** | .33*** | .01 | — | | | | | | |
| C | -.43*** | .44*** | -.05 | .14 | .18* | — | | | | | |
| O | -.10 | .14 | .00 | .13 | .06 | .30*** | — | | | | |
| AS | .36*** | .34*** | .17 | -.26** | .30*** | .30*** | .07 | — | | | |
| IN | .30*** | .31*** | .11 | .43*** | -.26** | -.23* | .02 | .60*** | — | | |
| SC | .29** | -.23** | .05 | -.23** | -.13 | -.28** | .08 | .61*** | .44*** | — | |
| AS | .29** | -.21* | .25** | -.16 | -.24** | -.21* | .07 | .45*** | .49*** | .25** | — |

Note: * $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

De maneira mais específica, observa-se na tabela 2 que o IAT se correlaciona significativamente e negativamente com a “honestidade-humildade” (H) ($r = -.34$; $p < .001$), indicando que quanto maiores forem os níveis de honestidade-humildade, entendidos com o evitamento da manipulação dos outros para ganho pessoal, menores serão os níveis do uso dependente da Internet. Outra correlação significativa e negativa foi com a “afabilidade” (A) ($r = -.22$; $p = .01$), indicando que quanto maiores os níveis de tolerância, compromisso, cooperação com os outros, menores serão os níveis de uso dependente da Internet. Enfim, uma última correlação significativa e negativa, foi com o traço de personalidade “conscienciosidade” (C) ($r = -.43$; $p = .001$), indicando que quanto

mais os seminaristas apresentam traços de personalidade caracterizados pela organização do tempo e do trabalho, disciplinado em relação aos objetivos, menor será a correlação com o uso dependente da Internet.

No que diz respeito a correlação entre o IAT e as escalas do suporte social, as correlações são positivas e significativas: com a escala da satisfação com os amigos (SA) ($r = .36$; $p = .001$), satisfação com a intimidade (IN) ($r = .30$; $p = .001$), satisfação com a comunidade (SC) ($r = .29$; $p = .01$) e, enfim, satisfação com as atividades sociais (AS) ($r = .29$; $p = .01$). Esse resultado não deixa de surpreender, justamente porque os dados nos indicam que quanto maior é o suporte social, maiores serão as possibilidades de desenvolver um uso dependente da Internet. Tal resultado pode indicar que conceitos que usualmente são atribuídos às relações interpessoais, são vividos no âmbito das relações on-line e, portanto, tendem a ser “levados” para o âmbito da Internet. Nesse sentido, a tendência é, de qualquer modo, a desenvolver relações desadaptativas com o amplo mundo da Internet. Porém, ressaltamos a necessidade de aprofundar a temática.

4.4. Aspectos preditivos do uso problemático da Internet

Para analisar as variáveis que são significativas para entender o uso dependente da Internet, foi feita a ANOVA e a regressão linear múltipla.

Na primeira análise, as variáveis sociodemográficas foram consideradas como variáveis independentes e o IAT foi analisado como variável dependente. Apresentou resultado positivo e significativo a variável sociodemográfica “tempo conectado à Internet por dia”, $F_{(2, 125)} = 6.42$; $p = .002$. Comparando as médias entre os grupos através do *test post-hoc*, registra-se que quanto mais tempo os seminaristas ficam conectados à Internet, maiores serão as possibilidades de usarem a Internet de modo dependente. Em termos mais específicos, aqueles que ficam mais de 6 horas diárias conectados à Internet ($M = -.27$; $SD = .01$), apresentaram maiores possibilidades de se tornarem dependentes do uso da Internet daqueles que ficam até 3 horas diárias ($M = .39$; $SD = .11$). Em números mais precisos, representa cerca de 25% dos nossos entrevistados.

Na sequência, foram consideradas como variáveis independentes a honestidade-humildade (H), a emotividade (E), a extroversão (X), a afabilidade (A), a conscienciosidade (C) e abertura à experiência (O). Como variável dependente foi usado o IAT. Apresentaram resultados positivos e significativos as variáveis honestidade-humildade (H) ($F_{(1,124)} = 2.13$; $p = .002$) e conscienciosidade (C) ($F_{(1,124)} = 2.08$; $p = .003$). Em uma análise mais aprofundada, observamos que o IAT é predito significativamente da conscienciosidade (C), $\beta = -.33$; $t_{(6, 118)} = -3.67$; $p = .000$. Isso significa que aquele que consegue organizar o seu tempo e o seu ambiente físico em relação a um objetivo preciso, tenderá a haver menor possibilidade de usar a Internet de modo dependente.

Enfim, na última análise, foram consideradas como variáveis independentes a satisfação com os amigos (SA), a intimidade (IN), a satisfação com o contexto formativo (SF) e a satisfação com as atividades sociais (AS). Apresentou resultado positivo significativo a satisfação com os amigos (SA), $F_{(1,124)} = 1.72$; $p = .021$.

5. CONCLUSÕES E INDICAÇÕES PARA O PERCURSO FORMATIVO

A presente pesquisa, prevalentemente empírica, se concentrou em três objetivos, aos quais indicaremos as principais conclusões alcançadas. Primeiramente, foram analisadas as principais características sociodemográficas dos participantes da pesquisa e as prováveis correlações com o uso dependente da Internet. Os dados nos indicaram que são significativas diversas características, das quais sublinhamos a correlação positiva entre o uso dependente da Internet e o suporte social. Isso significa que, na medida que aumenta o suporte social, aumenta o uso dependente da Internet. Como foi enfatizado, essa representa uma descoberta significativa que precisa de maior aprofundamento.

Em se tratando da perspectiva formativa, se demonstra necessário que a formação sobre o uso da Internet seja contextualizada, considerando os desafios de cada contexto formativo (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2017, n. 97). Enfatizamos que os dados sociodemográficos nos indicaram que 60% dos seminaristas relatam não terem formação referente ao uso da Internet, em torno de 70% passam mais de seis horas ao dia conectados

à Internet, 90% acessam via celular, enfim, 61% já receberam ou acessaram assuntos relacionados à violência, pornografia ou assuntos símiles. O quadro formativo que se configura é: uma grande parte dos seminaristas não recebem formação sobre o uso dos meios de comunicação, passam grande parte do dia conectados através do celular (mais de seis horas prediz significativamente a possibilidade de uso disfuncional da Internet), dos quais 6 em cada 10 seminaristas já receberam conteúdos relacionados à violência ou pornografia.

Na sequência, avaliamos a correlação entre o uso dependente da Internet, o suporte social e as características de personalidade. Em termos gerais, os dados não relevaram conclusões particularmente disfuncionais. Em sentido mais estreito, os dados nos indicaram que a conscienciosidade (C) se correlaciona e prediz significativamente o uso abusivo da Internet (IAT). Enquanto conceito, a conscienciosidade (C) é a característica de personalidade daqueles que conseguem organizar-se para tomar decisões e deliberar tarefas. Em baixos níveis, provavelmente quando conduz ao uso dependente da Internet, a consequência é que o seminarista evitará atividades e tarefas difíceis, até mesmo metas desafiadoras, tomando decisões por impulso e com pouca reflexão (LEE & ASHTON, 2013).

Em se tratando de perspectiva formativa, os dados nos indicaram que formar a consciência é um dos fatores que predizem o uso adequado da Internet, representando, assim, um fator formativo preventivo. Além disso, como nos lembra a *Ratio Fundamentalís* de 2016 “(...) a utilização dos *mass-media* e a aproximação ao mundo digital são uma parte integrante do desenvolvimento da personalidade do seminarista (...)” (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2017, n. 97).

Neste sentido, tendo em vista que o formador é chamado a um reto acompanhamento, equilibrado e respeitoso da liberdade e da consciência dos seminaristas, ajudando-lhes no crescimento humano e espiritual deles (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2017, n. 49), entendemos que urge ao formador estar preparado para essa tarefa, especialmente, se necessário, dedicando-se, inclusive, a conhecer melhor como funcionam os *mass-media*, investigando os seus prós e contras e trabalhando esses aspectos com transparência com os seminaristas e vocacionados durante o processo formativo. Isso diminuiria, e muito, a lacuna que se constatou nesse âmbito da formação.

Uma vez que vimos na pesquisa o quanto muitos seminaristas ocupam seu tempo na internet, faz-se fundamental resgatar na vida de seminário o acompanhamento comunitário. É nessa perspectiva que, como diz a Igreja, “uma sadia pedagogia formativa não pode renunciar a prestar atenção à experiência e dinâmicas do grupo, no qual o seminarista está inserido” (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2017, n. 50). Diz-se isso porque entendemos que uma verdadeira formação se realiza, principalmente, através de relações interpessoais nas quais os momentos de partilha e de confrontos, são elementos fundamentais que contribuem para o crescimento daquele “húmus humano” em que concretamente se amadurece uma vocação (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2017, n. 50).

Tendo em vista ainda que “a finalidade da formação humana, fundamento de toda formação presbiteral, é promover o crescimento integral da pessoa” (CNBB, 2019, n. 185) e que “o formando é chamado a desenvolver a própria personalidade, crescendo nas virtudes humanas, tendo por modelo e fonte Cristo, o Homem perfeito (CNBB, 2019, n. 184) deve-se pressupor que a formação do seminarista lhe ajude concretamente a atingir um autoconhecimento equilibrado e uma maturidade humana tal que lhe capacite a: “educar-se no uso adequado e responsável das novas tecnologias e dos meios modernos de comunicação e entretenimento” (CNBB, 2019, n. 190p).

De fato, faz-se muito importante ressaltar e tomar consciência que, em nosso contexto atual, “a utilização dos *mass-media* e a aproximação do mundo digital são uma parte integrante do desenvolvimento da personalidade do seminarista” (CNBB, 2019, n. 200). Daí que os formadores devem ser os primeiros a compreenderem que o seminarista deve ser auxiliado, por eles, a reconhecer as grandes possibilidades oferecidas pela realidade digital para a evangelização, mas que devem também ajudá-los a internalizarem como valor a importância de guardar a devida prudência relativamente aos inevitáveis riscos que a frequência ao mundo digital comporta (CNBB, 2019, n. 200).

É inegável, inevitável e imensurável a força e a inferência que as mídias digitais exercem na formação humana e como o processo formativo insere-se no processo de formação humana. Neste sentido, todo o conteúdo da discussão neste artigo toca diretamente nossa realidade enquanto formação presbiteral e religiosa.

Portanto, em específico, diante das constatações das atuais pesquisas, reforça-se a necessidade e urgência de pensarmos caminhos que nos possibilitem interagir com esses meios de comunicação, aproveitando assim a riqueza que possibilitam, mas estando também cientes dos riscos e problemáticas que o mau uso dos mesmos pode acarretar.

A partir do fenômeno que aqui referiremos como “Transição Tecnológica”, realidade esta que acompanhamos nas últimas décadas, em especial, no que diz respeito à TV (Rádio e Telefone), abre-se, por meio de uma análise comparativa, um horizonte de compreensão acerca da temática dos meios de comunicação atuais.

A TV que, inicialmente, surgiu como entretenimento, passa por evolução, não só no que diz respeito à tecnologia e qualidade do utensílio, mas também na sua forma variada de utilização, entre as quais destacamos: entretenimento – canal de informações – transmissão de valores e cultura – comercialização etc. Embora a utilização deste meio fosse esporádica ou pontual (segundo determinadas preferências), a TV exercia grande influência na formação humana, inculcando “valores” e “costumes”. Embora houvesse uma série de possibilidade de canais e programas, este meio, na época muito comum, comportava um certo limite, dado que essa interação se dava apenas dentro de um quadro já estabelecido.

Com a Internet, ocorre uma substituição de realidades tecnológicas que, durante muito tempo, sustentavam um padrão de sociedade, a saber, a TV, o Rádio, o Telefone etc e que, hoje, vem potencializadas e sugerem uma deliberação infinita em relação às possibilidades que oferecem.

Recordamo-nos que antes tínhamos uma Internet discada. Era necessário para acessá-la uma linha telefônica fixa, por meio da qual se realizava a conexão, experiência que, devido aos custos, limitava-se quase que exclusivamente às empresas. No início da popularização da internet, quando este serviço passou a ser oferecido pelas empresas à pessoa física, dizíamos a seguinte expressão: “vou ‘entrar’ na internet” - Web, cujo próprio nome se referia à rede mundial de computadores. Hoje, as coisas mudaram bastante. Já estamos dentro, a internet é uma realidade que não mais se reduz a computadores, mas trata-se de uma rede que se dá a partir de uma infinidade de aparelhos, os quais são considerados como essenciais em nosso dia-a-dia (no mínimo temos em nossos celulares dois aplicativos de comunicação) ...

Num primeiro momento, a finalidade inicial da Internet como rede mundial de comunicação era encurtar distâncias e promover troca de dados e informações. Enquanto análise, pensava-se esta realidade a partir de um valorativo moral: o que este recurso pode oferecer ou prejudicar a quem o utiliza? Hoje não é mais apenas um reflexo moral: é a própria realidade toda na qual estamos inseridos, fator este que nos dificulta até mesmo na emissão de juízos. Antes era este o crivo moral: qual é a influência que tal recurso exerce no formando? Na atualidade, a pergunta é sobre qual é a realidade disso implicada na vida do formando? Pois, percebe-se a vida virtual como que uma simbiose com a vida real. Daí que resta-nos hoje um grande dilema: o que resta da subjetividade do formando? Sabemos que a cultura digital constrói a subjetividade e que somos em grande parte aquilo que consumimos. Diante disso temos o seguinte quadro para ser analisado:

6. RISCOS PARA AS DIMENSÕES DO PROCESSO FORMATIVO

6.1. Comunitária

PREFERIR o on-line ao presencial = fator este que, em estruturas com certa predisposição, poderá contribuir para o isolamento, depressão etc. ou, por outro lado, poderá ter mais contatos externos que com os membros da comunidade real – *COMUNIDADE REAL X COMUNIDADE VIRTUAL*.

Crítérios que se aplicam para identificar a *COMUNIDADE*: pertença integral, acolhida incondicional, fraternidade etc.

Comunidade virtual: “bolha algoritma” = escolho aqueles que pensam igual a mim; interessam pelo que é igual a mim; posso bloquear; excluir etc. - A partir dessa experiência como volto para a Comunidade Real? Trago as mesmas categorias?

6.2. Humano Afetiva

PREFERIR a imagem que se cria de si à realidade de si mesmo (utiliza-se de filtros e fantasias que o aproximam mais do IDEAL do que da realidade de si e de onde se encontra); experiência esta que, pode favorecer um deslocamento de si mesmo, distanciando-se da realidade concreta e dificultando uma abordagem integral da própria vida em vista de superação.

Sociedade do *ESPETÁCULO* = produz a imagem que o outro vai consumir ... como volto à comunidade real = entro num personagem e atuo segundo as necessidades de “sobrevivência da imagem construída de si” (DEBORD, Guy, 1997).

6.3. Espiritual

PREFERIR o anonimato às relações que se pautam na verdade; neste sentido, muitos ignoram as consequências reais do mundo virtual; *AUSÊNCIA DE SENSIBILIDADE PENITENCIAL*, tudo se torna lícito, por que possível ... tudo se volta para o ego e não para o eu verdadeiro.

“*PROPAGANDA DO ESPIRITUAL*” = a vida espiritual se torna propaganda, quarta-feira de cinzas não é quarta-feira de cinzas se não postada... A relação mística com o sagrado não é mais relação se não for espetacularizada; a dimensão espiritual vira apenas uma dimensão estética (e, em muitos casos, de péssimo gosto).

6.4. Intelectual

PREFERIR a informação já dada que a elaboração do conhecimento; acentua-se a cultura do plágio e das respostas rápidas e curtas; ChatGPT;

Desafio: como fazer um formando ler um artigo de 15 páginas se sua atenção está acostumada a vídeos curtos de 10 segundos?

6.5. Pastoral-Missionária

PREFERIR o sucesso à insignificância evangélica ... “Se alguém quer me seguir, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me!” (Mt 16,21-27)

Se antes o formando era corresponsável pela ação pastoral, agora ele é o único responsável pela pastoral dirigida aos seus *SEGUIDORES*? Passagem de seguidor (discípulo) para seguido (Mestre).

Como continuar o mandato de Jesus na gratuidade, sem uma série infinita de curtidas?

Como continuar a ação pastoral de Jesus na era das imagens?

7. CAMINHOS POSSÍVEIS

O caminho passa, necessariamente, pelo diálogo e pela reflexão. Dialogar com os recursos de que dispomos através das mídias, para realizar assim o discernimento necessário. Recordando que, o discernimento não é um acontecimento pontual ligado apenas a escolha do estado de vida, mas sim uma experiência que deve nos acompanhar diariamente.

Temos um Processo Formativo constituído por princípios e dimensões definidas que devem ser trabalhadas para se alcançar o horizonte que nos propomos, sendo assim, estabeleçamos perguntas básicas que nos ajudarão a orientar ou reorientar nossos passos rumo à resposta vocacional autêntica: ao invés de propor listas do que é permitido e o que não é, devemos suscitar perguntas e reflexões que orientarão os comportamentos.

- a) Como “estou” na Web? Entro nesses recursos de mídias com a minha identidade total (seminarista, religioso, diocesano etc)?
- b) Os “espaços” que frequento me acolhem por inteiro, enquanto seminarista, religioso, padre etc? Ou o critério para adentrar nestes espaços é esconder o que me diz respeito e que me define?
- c) Como “saio” dos espaços que as mídias me possibilitam? Saio inteiro ou fragilizado (fragmentado) em relação aos meus propósitos vocacionais?

Não nos resta outra alternativa, senão propor um processo de educação para utilização dos meios que dispomos segundo o nosso estado de vida, sem correr o risco, de nos tornarmos vítimas numa terra, considerada como que sem lei. Que nossos princípios que são anteriores e superiores a esta realidade nos orientem na perspectiva do horizonte que nos atrai: “tende em vós os mesmos sentimentos de Cristo” (Fl 2,5). Aqui cabe-nos, portanto, recordar: “Para Jesus, não há países a conquistar, ideologias para impor, pessoas para dominar. Somente pessoas para amar (Henri Nouwen)... e nem curtidas a se conquistar.

Enfim, a publicação dos resultados da presente pesquisa pode ser útil para promover estudos semelhantes e, assim, contribuir para uma melhor compreensão do uso da Internet e dos meios de comunicação nos contextos da vida religiosa consagrada e presbiteral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Cristiano; KARAM, Rafael; GÓES, Dora; *et al.* Dependência de Internet e de jogos eletrônicos: uma revisão. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 30, n. 2, p. 156–167, 2008.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ASHTON, Michael; LEE, Kibeom. Trait and source factors in HEXACO-PI-R self - and observer reports. *European Journal of Personality*, v. 24, n. 3, p. 278–289, 2010.

BARAK, Azy. *Psychological aspects of cyberspace: theory, research, applications*. New York: Cambridge University Press, 2008.

- BENELLI, Sílvio J. Paradigmas eclesiais e pedagógicos na formação sacerdotal institucional. Uma investigação em psicologia social. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 66, n. 264, p. 807–841, 2006.
- BERNARDI, Silvia; PALLANTI, Stefano. Internet addiction: a descriptive clinical study focusing on comorbidities and dissociative symptoms. *Comprehensive Psychiatry*, v. 50, n. 6, p. 510–516, 2009.
- BLOCK, Jerald. Issues for DSM-V: Internet Addiction. *American Journal of Psychiatry*, v. 165, n. 3, p. 306–307, 2008.
- BOZOGLAN, Bahadır; DEMIRER, Veysel; SAHIN, Ismail. Loneliness, self-esteem, and life satisfaction as predictors of Internet addiction: a cross-sectional study among Turkish university students. *Scandinavian Journal of Psychology*, v. 54, n. 4, p. 313–319, 2013.
- BRITO, Alexandre B.; PINHO, Lucinéia; BRITO, Maria F.; *et al.* Propriedades psicométricas do Internet Addiction Test em estudantes de Montes Claros, Minas Gerais, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 37, n. 5, 2021.
- CAMPOS, Luciana; FONTES, Douglas Alves. A formação sacerdotal e a pandemia. *CNBB*. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2020/06/A-Formac%CC%A7a%CC%83o-Sacerdotal-e-a-Pandemia.pdf>>. Acesso em: 9 nov. 2021.
- CANTELMI, Tonino; TALLI, Massimo. Trapped in the web: the psychopathology of cyberspace. *Journal of Cyber Therapy and Rehabilitation*, v. 2, p. 337–350, 2009.
- CAO, Fenglin; SU, Linyan; LIU, TieQiao; *et al.* The relationship between impulsivity and Internet addiction in a sample of Chinese adolescents. *European Psychiatry*, v. 22, n. 7, p. 466–471, 2007.
- CECILIA, Solano; KOESTER, Nancy. Loneliness and communication problems: subjective anxiety or objective skills? *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 15, n. 1, p. 126–133, 1989.
- CHOU, Chien; CONDRON, Linda; BELLAND, John. A review of the research on Internet addiction. *Educational Psychology Review*, v. 17, n. 4, p. 363–388, 2005.
- CNBB. *Diretrizes para a formação dos Presbíteros no Brasil (Documentos da CNBB - 110)*. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O dom da vocação Presbiteral*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- CONTI, Maria A.; JARDIM, Adan P.; HEARST, Norman; *et al.* Avaliação da equivalência semântica e consistência interna de uma versão em português do Internet Addiction Test (IAT). *Archives of Clinical Psychiatry*, v. 39, n. 3, p. 106–110, 2012.
- CREA, Giuseppe. Vita religiosa e dipendenza sessuale in Internet. *Vita Consacrata*, v. 40, n. 2, p. 171–182, 2004.
- CRONBACH, Lee. Coefficient alpha and the internal structure of tests. *Psychometrika*, v. 16, n. 3, p. 297–334, 1951.

- CUCCI, Giovanni. *Paradiso virtuale o Infer.net?: rischi e opportunità della rivoluzione digitale*. Milano: Ancora, 2015.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELL'OSSO, Bernardo; ALTAMURA, Carlo; ALLEN, Andrea; *et al.* Epidemiologic and clinical updates on impulse control disorders: a critical review. *European archives of psychiatry and clinical neuroscience*, v. 256, n. 8, p. 464, 2006.
- DONG, Guangheng; WANG, Jiangyang; YANG, Xuelong; *et al.* Risk personality traits of Internet addiction: a longitudinal study of Internet-addicted Chinese university students. *Asia-Pacific Psychiatry*, v. 5, n. 4, p. 316–321, 2013.
- FILHO, João Mendonça. Ciberformadores a serviço da formação paralela. In: TRASFERETTI, José Antônio; MILLEN, Maria Inês; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Formação: desafios morais*. São Paulo: Paulus, 2020. p. 165-187.
- HO RC, Zhang; TSANG TY, Toh; PAN, Lu; *et al.* The association between internet addiction and psychiatric co-morbidity: a meta-analysis. *BMC psychiatry*, v. 14, p. 183, 2014.
- JIANG, Qiaolei; LEUNG, Louis. Effects of individual differences, awareness-knowledge, and acceptance of internet addiction as a health risk on willingness to change internet habits. *Social Science Computer Review*, v. 30, p. 170–183, 2012.
- KIRMAYER, Laurence; RAIKHEL, Eugene; RAHIMI, Sadeq. Cultures of the Internet: identity, community and mental health. *Transcultural Psychiatry*, v. 50, n. 2, p. 165–191, 2013.
- KO, Chih-Hung; YEN, Ju-Yu; LIU, Shu-Chun; *et al.* The associations between aggressive behaviors and internet addiction and online activities in adolescents. *The Journal of Adolescent Health*, v. 44, n. 6, p. 598–605, 2009.
- KUSS, Daria; GRIFFITHS, Mark; KARILA, Laurent; *et al.* Internet addiction: a systematic review of epidemiological research for the last decade. *Current pharmaceutical design*, v. 20, n. 25, p. 4026–4052, 2014.
- LEE, Hae W.; CHOI, Jung-Seok; SHIN, Young-Chul; *et al.* Impulsivity in internet addiction: a comparison with pathological gambling. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, v. 15, n. 7, p. 373–377, 2012.
- LEE, Kibeom; ASHTON, Michael. *The H factor of personality*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2013.
- LI, Jennifer; SNYDER, Susan; HOWARD, Matthew; *et al.* Characteristics of Internet addiction/pathological Internet use in U.S. University students: a qualitative-method investigation. *PLoS ONE*, v. 10, n. 2, 2015.
- LIMA-COSTA, Ariela; JESUÍNO, Ana; LIMA, Naira; *et al.* Adaptation and validation of HEXACO-PI-R to a Brazilian sample adaptation of HEXACO-PI-R to Brazilian sample. *Personality and Individual Differences*, v. 147, p. 280–284, 2019.

NENTWIG, Roberto. Formação de vocações adultas. Questões em torno do processo formativo convencional. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 79, n. 312, p. 159–188, 2019.

NI, Xiaoli; YAN, Hong; CHEN, Silu; *et al.* Factors influencing internet addiction in a sample of freshmen university students in China. *Cyberpsychology & Behavior*, v. 12, n. 3, p. 327–330, 2009.

PAIS-RIBEIRO, Jose. Escala de Satisfação com o Suporte Social: ESSS. *Análise Psicológica*, v. 17, p. 547–548, 1999.

PARK, Jae W.; PARK, Kee H.; LEE, Jae; *et al.* Standardization study of internet addiction improvement motivation scale. *Psychiatry Investigation*, v. 9, n. 4, p. 373–378, 2012.

PHILLIPS, Grania; GOSSOP, Michel; BRADLEY, Brendan. The influence of psychological factors on the opiate withdrawal syndrome. *British Journal of Psychiatry*, v. 149, n. 2, p. 235–238, 1986.

SHAPIRA, Nathan; GOLDSMITH, Tody; KECK, Paul; *et al.* Psychiatric features of individuals with problematic internet use. *Journal of Affective Disorders*, v. 57, n. 1–3, p. 267–272, 2000.

SPADA, Marcantonio. An overview of problematic Internet use. *Addictive Behaviors*, v. 39, n. 1, p. 3–6, 2014.

TAO, Ran; HUANG, Xiuqin; WANG, Jinan; *et al.* Proposed diagnostic criteria for internet addiction. *Addiction*, v. 105, n. 3, p. 556–564, 2010.

TONIONI, Federico. *Quando internet diventa una droga*. Milano: RCS, 2012.

_____. LAI, Carlo; MARTINELLI, Diego; *et al.* Internet addiction: hours spent online, behaviors and psychological symptoms. *General Hospital Psychiatry*, v. 34, p. 80–87, 2011.

WIDYANTO, Laura; GRIFFITHS, Mark. Internet Addiction: a critical review. *International Journal of Mental Health and Addiction*, v. 4, n. 1, p. 31–51, 2006.

YAN, Wan-Sen; YONGHUI, Li; SUI, Nan. The relationship between recent stressful life events, personality traits, perceived family functioning and internet addiction among college students. *Stress and health*, v. 30, n. 1, p. 3–11, 2014.

YEN, Ju-Yu; YEN, Cheng-Fang; CHEN, Cheng-Sheng; *et al.* The association between adult ADHD symptoms and internet addiction among college students: the gender difference. *Cyberpsychology & Behavior*, v. 12, n. 2, p. 187–191, 2009.

YOUNG, Kimberly. Clinical assessment of Internet-addicted clients. In: *Internet Addiction: a handbook and guide to evaluation and treatment*. Nova Jersey: Wiley, 2011, p. 19–34.

YOUNG, Kimberly. Internet addiction: the emergence of a new clinical disorder. *Behavior CyberPsychology & Behavior*, v. 1, n. 3, p. 237–244, 1998.

_____. Psychology of computer use: XL. Addictive use of the internet: a case that breaks the stereotype. *Psychological Reports*, v. 79, n. 3, p. 899–902, 1996.

ZACHARIAS, Ronaldo. Sem elas, eles não vivem mais. Sacerdócio, vida consagrada e dependência sexual on-line. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, n. 317, p. 519–545, 2020.

_____. Virtualidade: um novo desafio a Vida Religiosa e Sacerdotal. *Convergência*, v. 57, n. 538, p. 73–86, 2022.