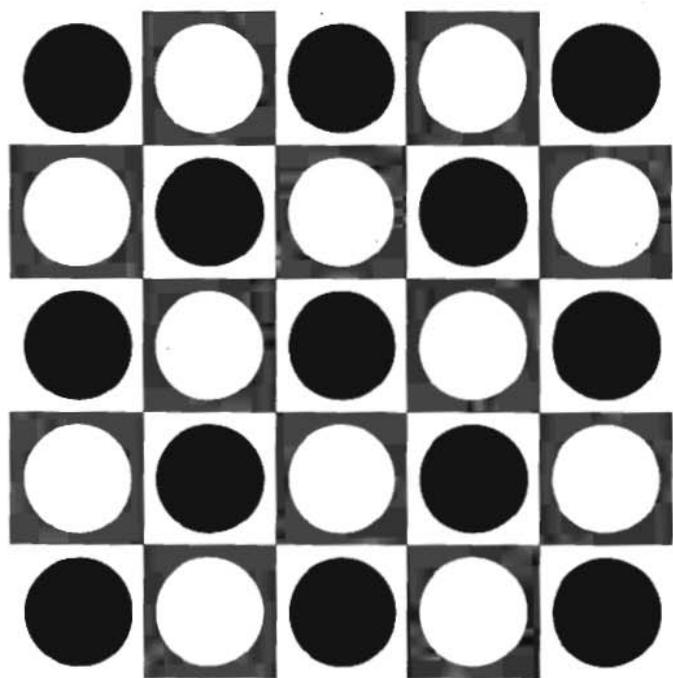


Cadernos de



Ética
e
Filosofia
Política

USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch

Vice-Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

**FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

Vice-Diretor: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

CONSELHO EDITORIAL ACESSOR DA HUMANITAS

Presidente: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (Filosofia)

Membros: Profª. Drª. Lourdes Sola (Ciências Sociais)

Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Filosofia)

Profª. Drª. Sueli Angelo Furlan (Geografia)

Prof. Dr. Elias Thomé Saliba (História)

Profª. Drª. Beth Brait (Letras)

Compras e/ou assinatura

HUMANITAS LIVRARIA – FFLCH/USP

Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel: 3818-4589

e-mail: pubflch@edu.usp.br

<http://www.fflch.usp.br>

SERVIÇO DE DIVULGAÇÃO E INFORMAÇÃO

Fax: 3818-4612 – e-mail: di@edu.usp.br



Cadernos de

Ética e Filosofia Política

3

São Paulo – 2001
ISSN 1517-0128

Cadernos de Ética e Filosofia Política

nº 3, São Paulo, 2001

issn 1517-0128

publicação semestral

Comissão Editorial e Executiva: Maria das Graças de Souza do Nascimento, Eunice Ostrensky, Douglas Ferreira Barros, Paulo Jonas de Lima Piva, Ricardo Monteagudo, Thereza de Assumpção Whitaker.

Conselho Editorial: Bento Prado Jr., Luiz Fernando Batista Franklin de Matos, Maria das Graças de Souza do Nascimento, Marilena de Souza Chaui, Milton Meira do Nascimento, Newton Bignotto, Renato Janine Ribeiro, Rolf Kuntz, Ruy Fausto, Sérgio Cardoso.

Departamento de Filosofia

Chefe: Olgária Matos

Vice-Chefe: Maria das Graças de Souza

Coordenador do Programa de Pós-Graduação: Pablo Mariconda

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças do Nascimento

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: (0xx11) 3818-3761 – Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: filosofo@org.usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Depto. de Filosofia da USP

Editoração eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto

Capa: Eduardo Braga

Tiragem: 800 exemplares

Sumário

- 9 **Estética e Ética são uma Coisa só**
(Explicitação da proposição 6.421
do *Tractatus* de Wittgenstein à luz de Schopenhauer)
JAIR BARBOZA
- 25 **Alasdair MacIntyre: um kuhniano da filosofia moral?**
(Apontamentos para uma reflexão sobre racionalidade
e história na filosofia moral)
HELDER BUENOS AIRES DE CARVALHO
- 53 **O Ateísmo Anti-Humanista e Anti-Feuerbachiano
de Max Stirner**
JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA
- 73 **A lição sobre a noção de propriedade privada no Emílio**
MARIA DE FÁTIMA SIMÕES FRANCISCO
- 91 **Filosofia como idiosincrasia, ética como fenômeno:
sobre o ceticismo de Plínio Smith**
PAULO JONAS DE LIMA PIVA
- 115 **A Cidade Terrena à luz da noção de Peregrinação
em Agostinho de Hipona (Uma análise do *De ciuitate dei*
e do *Enarrationes in Psalmos*, CXXXVI)**
ANGELO ZANONI RAMOS
- 137 **Dilemas de uma cultura política democrática**
AUGUSTO REYNOL FILHO
- 151 **Hannah Arendt, a ação política
e a experiência dos gregos**
EDSON LUIS DE ALMEIDA TELES

Apresentação

Estes *Cadernos* que ora se abrem vêm dar corpo à necessidade que nós, alunos de graduação e pós-graduação em Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da USP, tínhamos de publicar trabalhos recentes, pondo em debate pesquisas nessa área e fornecendo bibliografia aos interessados.

Trata-se de uma empresa modesta mas não acanhada, sobretudo se levarmos em conta a vocação da Ética e da Política a não divisar claramente um único objeto de estudo. O direito, as artes, a história, a religião não raro se acham por elas invadidos, convertendo-se a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. Dentre os vários saberes a que a Filosofia se consagra, talvez sejam, por essa razão, os mais híbridos.

À custa de tanto se servir de possessões diversas, essas disciplinas alcançaram um vasto domínio. Alguns dirão que a usurpação não merece elogios. Por nosso lado, julgamos legítima a pretensão, na medida em que as fronteiras entre os saberes são bastante contestáveis. Como há dúvida, o melhor talvez seja considerá-los como terreno comum, evitando recorrer ao tribunal de última instância que daria a sentença definitiva, mas nem assim satisfatória.

Além disso, longe de retirar-lhes a força de que outras ciências podem se vangloriar, o caráter híbrido da Ética e da Política concede-lhes a extraordinária virtude da vivacidade. Estes *Cadernos*, pois, não se deterão numa época, mas no tema, que permeia todas as épocas, das tensões entre a organização sob sociedades, os valores envolvidos, e o modo de ser dos outros saberes. Caberá a quem queira colaborar conosco evidenciar que daí essas disciplinas extraem seu rigor.

Aqui se encontrarão artigos, resenhas de livros, resumos de teses, traduções de trechos de obras ou pequenas obras, sempre voltados aos estudos de problemas éticos e políticos. Convidamos a todos os que julgam o assunto digno de interesse a participar conosco desta iniciativa, ajudando-nos desse modo a diminuir a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Estética e Ética são uma Coisa só

(Explicitação da proposição 6.421 do *Tractatus* de Wittgenstein à luz de Schopenhauer)

Jair Barboza*

Resumo: O presente artigo procura mostrar que o pensamento de Wittgenstein da união entre estética e ética tem a sua origem na filosofia de Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer – Wittgenstein – estética – ética

Schopenhauer esclarece que uma consideração do mundo que se restrinja à sua dimensão física apresenta-se em seus resultados sem consolo metafísico. Apenas “do lado *moral* é para se encontrar todo consolo, na medida em que aqui o núcleo de nosso interior se abre à consideração”. Assim, em todo empreendimento metafísico autêntico, a ética deve preceder a ciência, uma “ordem *moral* do mundo é para se demonstrar como fundamento da *física*” (Schopenhauer 7, T. II, p. 685). Ética entendida como o esclarecimento da ação verdadeiramente boa ou má, portanto, longe da tarefa de prescrição de regras de conduta, como teria sido o caso da ética kantiana do imperativo categórico. “A virtude não se ensina, tampouco o gênio. Para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte, e em ambos os casos é para ser usado apenas como instrumento.” É tão quixotesco esperar de uma ética a formação

* Doutor em filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: jbarboza@gmx.net.

de pessoas virtuosas, nobres e santas quanto da estética a formação de poetas, pintores e músicos. A filosofia pode somente esclarecer a essência do mundo, isto é, como ele, *in concreto*, enquanto sentimento, ou mundo empírico externo se presentifica a cada um. O filósofo apenas exprime por conceitos universais da razão o que o mundo lhe apresenta (Schopenhauer 7, T. I, p. 357-8).

Schopenhauer considerava o tema da ética o mais importante de todos, o que em sua obra principal, *O Mundo como Vontade e como Representação*, evidencia-se no coroamento de uma metafísica dogmática, sim, mas que procura referir suas sentenças à realidade, à experiência seja do belo ou da virtude. Com isso, há a tentativa de superar a, para ele, filosofia da “cucolândia das nuvens”, do “absoluto”, do “infinito”, do “supra-sensível” que caracterizaria o idealismo alemão nas figuras de Fichte, Schelling e Hegel. Schopenhauer descarta que pretenda construir um “sistema da emanção, doutrina da queda” ou, pensando no escrito sobre a liberdade de Schelling, uma “doutrina do constante devir, do brotar, do nascer, do entrar em cena a partir da escuridão, do fundamento obscuro, do fundamento originário, do não-fundado e semelhantes disparates” (*id., ibid.*, p. 359-60), – em clara referência ao lado obscuro de Deus em Schelling, àquilo que na divindade não é ela mesma, à sua natureza ou fundamento infundado, a partir do qual provém a finitude na forma do mau.

Para levar adiante o veio de sua metafísica com pretensões imanentes, Schopenhauer faz uso de um jogo de iluminação entre estética e ética, o qual, ao fim, converge para a *identidade* do belo e da virtude. Para isso, um ponto de apoio comum é procurado no conceito de *negação da Vontade*. Vontade que é a coisa-em-si kantiana, a realizar em sua atividade originária uma jornada pelos diversos reinos naturais, do inorgânico ao orgânico superior, até chegar ao conhecimento de si no homem e atingir a *clareza de consciência* que a leva a escolher entre a afirmação ou a negação de toda a sua essência. Ela decide aqui que quer afirmar a vida objetivando-se em diversas Idéias correspondentes à sua visibili-

dade, ou seja, o mundo tal qual aparece em inumeráveis indivíduos separados pelo véu de Maia do princípio de individuação, portanto pelo egoísmo da particularidade, ou se, observando-se no espelho da representação, ao ver dores por toda parte, desiste da vida e do mundo. Quando a Vontade chega ao conhecimento de si, diz Schopenhauer, ela tem a *possibilidade* de afirmar-se ou negar-se – tema e título do último livro de sua obra magna: “*Chegando ao conhecimento de si, afirmação e negação da Vontade de vida.*” De um “ponto de vista superior”, “temos diante dos olhos não o que é individual, mas o todo”. Uma pessoa neste ponto de vista, se diante da morte e dos sofrimentos, ainda assim tivesse um poder de reflexão suficiente para afirmar a vida, o seu “retorno sempre novo”, situa-se na plena afirmação consciente da Vontade de vida. “A Vontade afirma a si mesma significa: na medida em que na sua objetividade (*Objektivität*), isto é, o mundo ou a vida, sua própria essência *lhe é dada* de modo completo como representação, esse conhecimento não trava de maneira alguma o seu querer, mas justamente a vida assim conhecida é como tal querida; até então sem conhecimento, como ímpeto cego, agora no entanto com conhecimento, conscientemente e com clareza de consciência” (Schopenhauer 7, T. I, p. 372-4; cf. *idem* 9, p. 386). Sexualidade, egoísmo, maldade, conservação do corpo entram na rubrica da afirmação inconsciente da Vontade, mas o ponto de vista da “*afirmação completa* da Vontade de vida” é consciente, mediante a clareza de consciência; trata-se de uma decisão a partir do autoconhecimento da Vontade. Nesse passo ela transforma a sua atividade em “conhecimento vivo”. Um dos melhores exemplos dessa afirmação se encontra no caso do herói conquistador.

Na contemplação schopenhaueriana do belo, entretanto, quando a Vontade restabelece a sua unidade numa imagem exposta, ela engendra um primeiro questionamento de si, uma primeira neutralização, ou seja, os desejos e impulsos, os motivos que movimentam o indivíduo não mais fazem efeito sobre sua pessoa. Na “*perfeita objetividade da intuição*” estética não somos mais nós

mesmos, conscientes de um eu, mas, perdidos no objeto intuído, na beleza, a *consciência* contemplante se transforma no “único sustentáculo” do mundo e a própria pessoa “tem de desaparecer completamente da consciência”. O que exige uma renúncia ao querer, não individual, mas sim em geral, tal qual ele se concentra na objetividade do corpo (Schopenhauer 6, T. IV, p. 211). Isso, porém, apenas por um breve instante, “trata-se aqui não de uma libertação, mas meramente de uma hora de recreio, de um desprendimento excepcional, na verdade apenas momentâneo da servidão da Vontade” (*idem* 7, T. II, p. 423).

Para melhor compreendermos o sentido da negação da Vontade em Schopenhauer, temos também de ter em mente a tese capital de sua filosofia, expressa na sentença: *Alles Leben Leiden ist*, “toda vida é sofrimento”. Não só estamos cercados de múltiplos desejos impossíveis de serem todos satisfeitos, como eles dão sinais de si ininterruptamente, acarretando uma sentença de morte para a filosofia otimista. Pois todo desejo nasce de uma carência. Porém contra cada desejo satisfeito existem contra ele pelo menos dois que não o são. Se não bastasse o variado e interminável sofrimento do mundo volitivo, revelador da índole íntima da Vontade, caso nos víssemos livres do querer, então seria o outro pólo do sofrimento, o tédio, que imperaria na existência. Todavia, é essa mesma vida que, numa hora de recreio em que a sua roda de Íxion cessa de girar, é alegremente fruída no belo. O acidente, o intelecto, libera-se de sua servidão e se torna senhor da substância, da Vontade. A arte, o belo se torna a floração da vida. Ela é uma peça de teatro dentro de outra, como ocorre no *Hamlet* de Shakespeare. “Toda pintura autêntica, todo poema que realize uma descrição objetiva porta em si a marca de um tal estado e aí se baseia a sua excelência” (*idem* 6, T. IV, p. 211). Ora, se há beleza, esta, pela negação do querer, nos inocula, embora momentaneamente, contra os tormentos da vida. O querer se resigna.

Curiosamente, Schopenhauer, aqui, parece aproximar-se dos idealistas alemães e seu acento sobre o conhecimento, a inteli-

gência, o Eu como princípio do mundo, pois o belo pressupõe um claro excesso de intelecto, portanto preponderância do conhecimento sobre a vontade. “Apenas em consequência (*in Folge*) desse conhecimento [de sua própria essência] pode a Vontade suprimir-se a si mesma e, com isso, findar o sofrimento que é inseparável de seu fenômeno. Não mediante violência física, como destruição do embrião (*Keim*), a morte do recém-nascido ou o suicídio. A natureza conduz a vontade à luz, porque só na luz ela pode encontrar a sua redenção” (Schopenhauer 7, T. I, p. 515). Só que, à diferença dos idealistas, para Schopenhauer o excesso cognitivo leva em verdade à negação da realidade mais íntima do mundo, erigindo assim a base para uma *estética negativa*, em que o artista reproduz um estado de supressão da essência cósmica, por consequência do ser e do discurso sobre este. Se por um lado o artista é absorvido pelo “teatro da objetivação da Vontade”, por outro a sua exposição pressupõe a neutralização do núcleo dessa objetivação, a purificação do seu cerne. A arte genial é uma exposição a-racional de Idéias e funciona como um “quietivo” do querer, por conseguinte conduz a um “consolo” em face das dores e sofrimentos do mundo (*id., ibid.*, T. I, p. 353). A experiência estética é, primariamente, catártica, recuperando-se para o termo o sentido com o qual Aristóteles definia a tragédia: a “imitação de uma ação de caráter elevado.... e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (Aristóteles 1, p. 37). Temos aqui, então, o aspecto mais marcante de uma filosofia do consolo.

Schopenhauer, a partir daí, procura estabelecer um vaso comunicante entre estética e ética *pelo conceito de negação da Vontade*. No entanto, ele antes encontra um elo entre estética e ética, identificado na compaixão, isto é, num acontecimento que indica um primeiro desaparecimento da diferença entre eu e não-eu. A carência, o sofrimento do outro se tornam vivências da subjetividade contempladora. O sujeito não se encerra em si, num sadismo passivo que assiste ao padecimento alheio, mas é impulsio-

nado a uma ação boa, não-egoísta para ajudar a esse outrem sofredor. A individualidade é negada, como no belo, só que num grau mais elevado, havendo identificação e dissolução do indivíduo não num objeto e sua imagem cristalina, mas num outro corpo (humano ou animal). O mau é identificado como a própria essência do mundo, que se expressa naquele “toda vida é sofrimento”. A prova disso se encontra no mau a aparecer no egoísmo “essencial a toda coisa da natureza”. Por ele a “discórdia íntima da Vontade consigo mesma atinge uma terrível manifestação” (Schopenhauer 7, T. I, p. 432). Na compaixão, porém, o mau some. Não porque a Vontade se torne boa, mas porque ela se nega. Percebe-se intuitivamente em outrem a própria essência, de modo inconsciente. Quem intui torna-se idêntico com o que é intuído. Ele padece com o corpo alheio: paixão-com, compaixão. O princípio de individuação, que torna os corpos estranhos entre si, é rompido e observa-se *através* dele. “Essa participação totalmente imediata, sim, instintiva no sofrimento alheio, portanto a compaixão, é a única fonte de tais ações [de amor], caso elas tenham um valor moral, isto é, purificadas de todos os motivos egoísticos...” (*idem* 8, p. 584). Nos casos extremos, a ajuda a outras pessoas exige o sacrifício das forças corporais e espirituais, da saúde, da liberdade, e quem ajuda elimina de tal modo a diferença entre eu e não-eu que a consequência é a perda da própria vida, da própria vontade individual.

Mas essa argumentação de Schopenhauer deságua numa contradição. A compaixão, ao *salvar* uma vida, torna-se indiretamente sua afirmação, isto é, de outra vontade particular, do eu de outrem. A tentativa de evitar os sofrimentos pode significar, no limite, a possibilidade de renovação da vida que se extingue, logo de seus sofrimentos, de modo que o problema ético da existência não é resolvido, a Vontade não é totalmente negada. Daí ser preciso, para a consumação da teoria da negação do querer, portanto para o estabelecimento do fato ético por excelência, buscar um grau ainda mais elevado de negação, *a negação em sentido estrito do*

termo. Faz-se preciso uma “transição da compaixão para ascese”. Nesta Schopenhauer vê o coroamento de sua ética, pois nela entra em cena o acontecimento que possibilita a *viragem do querer universal na sua inteira unidade*, isto é, o *summum bonum*. No homem de disposição ascética nasce “uma aversão pela essência do mundo, da qual ele é a expressão”. Se o gênio e o compassivo negam o querer em graus baixos, o asceta ou santo alcança, pelo “conhecimento do todo”, isto é, da “essência da coisa-e-si”, o estágio pleno da supressão dos desejos e interesses pela existência. Para onde olhe sente a humanidade e os animais sofredores e essa constatação se torna um quietivo da vida. Mas aqui nasce uma outra contradição no fenômeno, que lembra a da compaixão. De um lado o corpo do asceta ainda vive, estando submetido ao princípio de razão. Por outro lado, no entanto, ele intui *através* do princípio de individuação, e nega o que o seu corpo afirma. Isso acarreta uma “luta contínua” contra a tendência afirmativa da vida. “Por isso também vemos aquele que uma vez atingiu a negação da Vontade de vida procurar conservá-la a todo custo, mediante auto-renúncia de todo tipo e um modo de vida duro, de expiações, pela procura do desagradável. Tudo isso para abafar a Vontade que continuamente nele se esforça” (Schopenhauer 7, T. I, p. 504). Há mortificação do corpo, jejuns, castidade que combate a sexualidade – “foco da Vontade” – por conseguinte a possibilidade de esta afirmar-se em outras individualidades futuras por nascer. Ocorre uma “quebra *proposital* da Vontade”, acompanhada de um saber.

Assim, se o belo e a compaixão são uma negação em grau menor e inconsciente da Vontade, que pode em breve findar, a ascese é a sua negação *consciente e duradoura*. Schopenhauer fala de uma “clareza de consciência racional” (*Besonnenheit der Vernunft*) em semelhante estado. O asceta *sabe*, pela visão da essência do mundo, que este é terrível, e o nega em seu corpo. Com o que a razão se torna “necessária” enquanto “condição da liberdade”.

“Para essa viragem da Vontade é necessária uma visão geral do todo da vida, portanto um conhecimento que vai além do presente, portanto é necessária a razão, que por conseguinte é a condição da *liberdade*” (Schopenhauer 7, T. I, p. 519; cf. *idem* 6, T. I, p. 331).

O excesso de intelecto, de conhecimento é exigido para a negação do querer, para a redenção. Com o que ecos idealistas soam em Schopenhauer. Trata-se de um problema no interior de sua filosofia, pois em seu pensamento a razão não só é secundária em face da Vontade, como, a princípio, a negação da Vontade no belo ou na compaixão se dá por intuição ou sentimento. Porém, agora, na visão geral do todo da vida, pelo santo, a razão e o seu conhecimento desempenham o papel principal. Daí a Vontade não sofrer uma viragem nas suas “potências mais baixas”, mas só nas potências “mais elevadas”, visto que estas possuem o conhecimento racional. Por não possuírem razão, os animais não podem negar a Vontade.

O apelo a esse expediente explicativo lembra, pela referência ao conhecimento racional, o idealismo de Schelling. Ou seja, se há uma “condição” racional para a negação do querer, se aqui é preciso um conhecimento do todo da vida e do mundo nas potências superiores, se é preciso uma “relação íntima do conhecimento com o querer” para a viragem ascética, como não retroceder aos idealistas que encontravam no conhecimento aquilo que há de mais superior no homem? O conceito de intuição intelectual de Schelling, que nos une com o todo, e está a cargo de uma razão intuitiva, aponta na direção dessa relação íntima, pois é pela intuição intelectual que o querer é dado na autoconsciência.

Todavia, nesse momento em que revela o parentesco entre santo e gênio – vale dizer “estética e ética são uma coisa só”, como diz Wittgenstein na proposição 6.421 do *Tractatus* – é também em Jean-Paul que Schopenhauer pensa. A clareza de consciência do asceta é para ser compreendida pela extensão do conceito

de *clareza de consciência genial* a ela. Embora em grau menor, o gênio possui em comum com o santo a mesma viragem da Vontade. Se a genialidade é a visão das Idéias, ou seja, a capacidade de conhecimento independente do princípio de razão, então decorre daí que ele não mais está ocupado com os interesses, os motivos que movimentam a vontade. No estado genial não se é mais indivíduo, pois cada um que se entrega à consideração objetiva do mundo deixa desaparecer por completo dos olhos o querer e seus objetos, a própria pessoa. Não tratamos mais dos assuntos cotidianos e pessoais, mas nos tornamos *puros* sujeitos do conhecer, sem vontade, sem dor e exterior ao tempo. Ora, ao eximir-se do sofrimento cotidiano e comprovar a possibilidade de um estado purificado dele, o gênio “conduz” à santidade e à “redenção” (Schopenhauer 6, T. I, p. 407). Já o santo, por sua vez, com sua intuição da vida em geral, “se torna em sentido ético genial” (*idem* 7, T. I, p. 509). O santo exibe o mesmo estado de desinteresse genial, porém elevado ao grau máximo e duradouro. A diferença que ainda há, soa: o gênio manifesta esse conhecimento “mediante repetição dele num estofó determinado, repetição que é a arte, para a qual o santo enquanto tal não possui a capacidade”. O santo dirige o seu conhecimento “imediatamente para a sua Vontade e esta se vira, nega o mundo”. O seu conhecimento é, portanto, propriamente dizendo, “apenas o meio” para essa negação, ao contrário do gênio, que nele permanece. O gênio “tem prazer nesse conhecimento e o manifesta mediante a repetição do que foi conhecido, a arte” (*idem* 6, T. I, p. 269-70). Mas, por outro lado, pode-se também dizer que o conhecimento que conduz à negação da Vontade no gênio é meio para a obra de arte, enquanto no santo é fim em si mesmo. Daí a negação, se lá apenas passageira, um grau menor, enquanto aqui é algo definitivo, atinge o seu grau máximo.

De fato, se consultarmos a *Vorschule der Ästhetik* publicada em 1804 por Jean-Paul, notamos que nessa obra a chamada *Besonnenheit* é definida como uma das características salientes

do gênio, a sua “clareza de consciência divina”, que é “tão diferente da comum como a razão do entendimento”, sendo em verdade a “mãe de ambos (*Eltern von beiden*)”. A clareza de consciência comum, “ocupada”, dirigida para o exterior, permanece estranha a si e seus portadores possuem mais consciência do que autoconsciência, esta entendida como um “ver-a-si-mesmo total” (*ganz Sichselbstsehen*). A clareza de consciência do gênio “se separa tanto das outras que freqüentemente aparece como o seu oposto”. Ela é uma espécie de “lume que queima eternamente no interior”. Ela é “liberdade interior” do poeta, acompanhada de “tranqüilidade” (Jean-Paul 3, p. 50). Em Jean-Paul, pois, a clareza de consciência divino-genial aparece como “mãe” da razão e do entendimento. Ela se encontra numa posição de *anterioridade* às faculdades de conhecimento. Trata-se de uma forma especial do conhecer estético que antecede às outras formas de conhecimento. Ela não se associa imediatamente à faculdade racional no sentido comum, como Schopenhauer a define, isto é, o de uma faculdade que precisa antes de dados empíricos para fornecer conceitos abstratos. Assim, ecos idealistas, sobretudo da intuição intelectual ouvem-se em Schopenhauer, quando da redenção ético-estética do mundo pelo santo; porém, a essa intuição se soma a *Besonnenheit* genial de Jean-Paul. O filósofo encontra desse jeito o conceito chave para estender a intuição genial à ascética e, pela negação da Vontade, aparentar estética e ética. *Com o que a clareza de consciência racional se torna um híbrido de liberdade intuitiva e racionalidade*. Clareza que é exigida tanto num primeiro momento, na espontaneidade da negação da Vontade a partir da intuição do todo da vida – onde há um “*puro conhecimento da Idéia da vida*” (Schopenhauer 6, T. I, p. 468) –, quanto depois, para manter esse estado.

Nesse reler retrospectivamente a estética como antecipação da ética Schopenhauer sublinha ao mesmo tempo que a experiência estética do belo é apenas um momento breve da negatividade do querer, antes de o grau máximo de superação da essência do

mundo ser atingido, essa “redenção” final, tal qual Rafael e Correggio o exprimem em suas obras plenas de “paz”, “calmaria marítima de espírito”, “tranquilidade profunda”: um “evangelho seguro” em que “apenas o conhecimento permaneceu, a Vontade desapareceu” (Schopenhauer 7, T. I, p. 527-8). A bela-arte espelha em seus objetos *sub specie aeterni* o sentido da ação virtuosa, a plena negação ascética da Vontade. A arte imagetiza o ato ético por excelência, a renúncia ao mundo e aos sofrimentos. Nem alegria nem tristeza importam mais. Por isso Wittgenstein dirá, ao traduzir fielmente Schopenhauer: “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis* e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Eis a conexão entre arte e ética” (Wittgenstein 11, p. 178).

O momento máximo de visibilidade do querer exhibe algo inexistente, o ser anulado. Schopenhauer, assim, para além da reconciliação dialética na obra de arte – que ainda conserva, no idealismo, a positividade do absoluto, a sua infinitude, a vida universal que permanece intocada na sua atividade e bondade –, neutraliza a atividade produtiva da natureza, o carnaval das imagens. Com o que a estética schopenhaueriana deságua no nada ético pelo conceito de negação da Vontade. A arte “traz-nos diante dos olhos” a “impressão do nada”, a oscilar atrás de “toda virtude e santidade” (Schopenhauer 7, T. I, p. 528). Na consideração do nada, o belo e a virtude neutralizam o mundo real. *É pois o nada que irmana estética e ética.*

“...o que permanece depois de toda a negação da Vontade é para os que ainda estão plenos de Vontade o nada. Mas, ao contrário, para aqueles nos quais a Vontade se voltou e se negou, o nosso mundo tão real com todos os seus sóis e via-lácteos é o nada.”

Estamos diante da consolidação de uma estética de viés ético, para a qual, paradoxalmente, a essência do mundo se vira no momento de sua suprema manifestação. A visão do supra-sensível pela Idéia resvala, ao fim, para o desaparecimento desta e daquilo

que a possibilitou enquanto seu *prius*. A Vontade como coisa-em-si renuncia aos seus atos originários. Ela não é mais ativa. A sua *Tätigkeit*, atividade, é travada.

Mas Schopenhauer é também o filósofo do consolo e nos chama a atenção para o fato de que o conceito de nada é “essencialmente relativo e se relaciona sempre a um algo determinado que ele nega”. Kant conferira essa propriedade apenas ao *nihil privativum*, que, em oposição a um *mais* é identificado como *menos*, o qual, de um ponto de vista contrário, pode se tornar *mais*. Em oposição ao *nihil privativum*, haveria o *nihil negativum*, que em toda relação seria nada. O exemplo para ser citado é o da contradição lógica, que se suprime a si mesma.

Contudo, diz Schopenhauer, se se considera mais minuciosamente o assunto, descobre-se “que não há nenhum nada absoluto, nenhum *nihil negativum* propriamente dito, mesmo que só pensável; um nada desse tipo, considerado de um ponto de vista superior... é de novo sempre um *nihil privativum*.” O nada só o é se estiver *em relação a algo outro que é pensado*. Ele pressupõe sempre essa relação. Até mesmo uma contradição lógica é apenas um nada relativo e não absoluto:

“Ela não é um pensamento da razão, mas nem por isso é um nada absoluto. Pois se trata de uma combinação de palavras, de um exemplo do impensável que é necessariamente requerido na lógica para demonstrar as leis do pensamento. Por conseguinte, se para esse fim procurarmos por um exemplo, manteremos o que é sem-sentido (*Unsinn*) como o positivo que justamente procuramos, e saltaremos o sentido (*Sinn*) como o negativo” (Schopenhauer 7, T. I, p. 525).

De maneira que todo *nihil negativum*, ou nada absoluto, se considerado de um ponto de vista superior, aparece como *nihil privativum*, nada relativo que sempre pode trocar de sinal com aquilo que ele nega, surgindo então como o positivo, enquanto o seu oposto surge como o negativo. Com isso, eis a conclusão de

Schopenhauer, se a representação, o mundo visível como espelho da Vontade for tomado como algo positivo, e que se nomeia *ser*; a sua negação seria o *nada* em sentido geral. Ora, como pertencemos nós mesmos a esse mundo, a essa representação em geral, caso ocorra a viragem, a supressão da Vontade pelos fatos estético e ético, então tememos que não haja mais reflexo do seu ser nesse espelho.

“Caso não miremos a Vontade nesse espelho, então perguntamos de balde para que direção ela se virou e, como ela não possui mais nenhum onde e quando, queixamo-nos que ela se perdeu no nada” (Schopenhauer 7, T. I, p. 526).

Mas esse não é o caso. De um outro ponto de vista é para se mostrar uma mudança de sinais e o ser seria tomado como o nada, e o nada como o ser⁽¹⁾. Este último, entretanto, permaneceria para o discurso filosófico algo a ser descrito apenas negativamente. O poder expressivo da linguagem atinge o seu limite. Ela é incapaz de discursar positivamente sobre a negação plena do querer, restando-lhe aproximar-se dessa experiência e apontar, *mostrar* as vivências místicas catalogadas sob o nome de “êxtase, enlevamento, desprendimento do mundo, iluminação, união com Deus etc.” Esse estado, porém, não é propriamente conhecimento. O aqui vivenciado “não possui mais a forma do sujeito e do objeto, e é acessível apenas à experiência própria, sem ser comunicável” (*idem* 5, p. 268-9). A filosofia tem de se contentar, portanto, com o conhecimento negativo, visto que atingiu “o marco limite” do conhecimento positivo. A filosofia é impotente. Aqui entra em cena o domínio do místico. O filósofo atingiu o limite da positividade do discurso e deve se calar, contentando-se em mostrar o fenômeno da ascese. Wittgenstein, depois, mais uma vez receberá Schopenhauer na proposição 7 do *Tractatus*, com os termos: “O que em geral se deixa dizer, deixa-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, sobre isso deve-se silenciar.” Silêncio no *falar*,

no discursar que, todavia, não implica a impossibilidade de se *mostrar* aquilo sobre o que se silencia, como já o indicara o autor de *O Mundo...* “Há sem dúvida algo indizível, e isso se *mostra* em algo místico”, ecoa por sua vez o *Tractatus* (Wittgenstein 10, p. 522).

Em verdade, no movimento de elevação característico do sublime, quando o espectador sai da pequenez e atinge a grandeza de um estado contemplativo em que ele é o sustentáculo do objeto, revela uma operação de inversão de sinais, de mudança de perspectivas, que remete àquela que Schopenhauer emprega para o coroamento de seu pensamento. Entretanto, se num pensador como Schelling, que também trabalhou com a função estética de categorias como as de belo e sublime enquanto acesso positivo ao supra-sensível, o absoluto exposto na arte implica a afirmação e reconciliação do absoluto consigo mesmo, vale dizer, se o ponto de “máxima distância externa a Deus, a egoidade, é de novo o momento de retorno para o absoluto”, e o fim final do universo (e sua história) “não é nenhum outro senão a reconciliação plena e redissolução na *absolutez* (*Wiederauflösung in die Absolutheit*)”, a finitude funcionando em sua queda apenas como meio para a positividade perfeita, “a manifestação plena e Deus” (Schelling 4, p. 42-3, p. 63), o auto-conhecimento da Vontade em Schopenhauer, ao contrário, pode converter-se em ocasião para ela decidir-se pela própria supressão, isto é, pela redenção⁽²⁾. Com a livre negação e renúncia da Vontade “todos os seus fenômenos são suprimidos”, portanto aquele “esforço e ímpeto contínuos e sem fim, sem descanso, em todos os graus de sua objetividade, no qual e pelo qual o mundo se mantém” (Schopenhauer 5, p. 269). O momento de máxima visibilidade do querer é num só lance o momento da grande interrogação existencial. Está-se diante do nada.

Abstract: The main purpose of this article is to prove that Wittgenstein's thought of the union between aesthetics and ethics has its source in Schopenhauer's philosophy.

Key words: Schopenhauer – Wittgenstein – aesthetics – ethics

Notas

- (1) Malter observa: “A recusa inequívoca da interpretação do ‘nada’ no sentido *de nihil negativum* limita a utilidade do conceito de niilismo para a caracterização de toda a filosofia schopenhaueriana; o uso desse conceito conduziu apenas a má compreensões. Esse ‘nada’, que ao mesmo tempo é aquilo que torna pleno (*das Erfüllende*), proíbe francamente operar com um conceito ao qual se deixa associar o naufrágio total.” (Malter 3, p. 102). Provavelmente o comentador está procurando evitar o equívoco das constantes associações que Nietzsche faz entre a filosofia de Schopenhauer e o niilismo, o “perfume fúnebre” de sua filosofia, o que de certo modo ainda hoje marca a imagem do autor de *O Mundo*.
- (2) De modo acertado Malter nos antecipa o que ocorrerá na ética (unida à estética) de Schopenhauer: “A ética que se segue da metafísica de Schopenhauer, funda-se (*steht darin*) numa recusa da essência do homem, em profunda oposição a todas as outras éticas condicionadas metafisicamente e que realizam, na praxis humana, o que foi teoricamente reconhecido como essência” (Malter 3, p. 21).

Referências Bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo, Ars Poetica, 1992.
2. JEAN-PAUL. *Vorschule der Ästhetik*. Leipzig, Felix Meiner, 1923.
3. MALTER. *Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
4. SCHELLING. *Philosophie und Religion*.
5. SCHOPENHAUER. "Metaphysik. der Sitten". in: *Vorlesungen über die gesammte Philosophie aus dem handschriftlichen Nachlaß*. München, Piper, 1985.
6. _____. *Der handschriftliche Nachlaß*. Edição de Arthur Hübscher. Frankfurt, Waldemar Kramer, 1966-1975.
7. _____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich, Haffmans, 1988, 5 volumes.
8. _____. *Die beiden Grundprobleme der Etkik*. Zürich, Haffmans, 1988, 5 volumes.
9. _____. *Handschriftlicher Nachlaß*. Edição de Deussen. München, Piper u. Co. Verlag, 1913.
10. WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Werkeausgabe I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.
11. _____. *Tagebücher*. In: *Werkeausgabe I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.

Alasdair MacIntyre: um kuhniano da filosofia moral?

(Apontamentos para uma reflexão sobre
racionalidade e história na filosofia moral)

Helder Buenos Aires de Carvalho*

Resumo: Neste ensaio analiso a filosofia moral de Alasdair MacIntyre, que considera o restabelecimento da virtude ética de Aristóteles a melhor solução para os problemas de prática e teoria moral contemporâneas. Meu intuito é mostrar como ele articula racionalidade e historicidade num panorama cultural em que a ética parece irracional, e sua estratégia para dar conta da racionalidade das teorias éticas por uma perspectiva histórica à questão, contudo evito um ponto de vista historicista ou relativista. Apelo à filosofia da ciência de T. Kuhn como fonte fundamental para ajudar-nos a compreender o ponto de vista de MacIntyre a essa questão.

Palavras-chave: MacIntyre – história – racionalidade – Kuhn

Introdução

No cenário filosófico-cultural contemporâneo há um conflito insolúvel entre uma multiplicidade de teorias éticas que se mostram incomensuráveis entre si e, ao mesmo tempo, a inexistência de uma instância absoluta de avaliação para a qual recor-

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí e doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.
E-mail: hbac@uol.com.br

remos a respeito da superioridade ou inferioridade dessas teorias rivais em termos racionais. Com o advento da modernidade se produziu simultaneamente a centralidade de uma racionalidade separada de qualquer instância religiosa, tradicional ou cultural – por vezes hipostasiada numa posição transcendental, cuja validade se punha acima da própria temporalidade –, mas combinada com uma historificação crescente da ação humana e também da compreensão dos valores que a regem. Essa historificação se radicalizou em nossa época, estendendo-se também ao próprio conceito de racionalidade, alcançando seu ápice com a migração dessa forma de pensar ao campo da ética, especialmente com a consciência crescente da multiplicidade das culturas, de suas diferenças e irreduzibilidades e que encontrou sua formulação filosófica mais radical no relativismo.

Neste trabalho abordaremos uma problemática central da filosofia moral – a racionalidade das teorias éticas – na obra de um destacado filósofo escocês radicado nos Estados Unidos, Prof. Alasdair MacIntyre, que andou movimentando o debate ético anglo-saxão com sua defesa de uma retomada da ética aristotélica das virtudes para os problemas da teoria e prática moral contemporâneas, bem como pelas suas análises agudas do liberalismo e do individualismo exacerbado das sociedades capitalistas avançadas⁽¹⁾. Procuraremos, mais precisamente, delinear como ele articula racionalidade e historicidade no âmbito da filosofia moral frente um cenário de conceituação da ética no campo do irracional. Noutras palavras, sua estratégia para dar conta da racionalidade das teorias éticas, o seu recurso a uma abordagem histórica do problema que visa evitar cair simultaneamente no historicismo e no relativismo. Assim, uma questão que vai perpassar toda nossa exposição, no fundo, vai ser: é possível falarmos de um progresso no âmbito da teorização ética diante de um cenário no qual múltiplas e rivalizantes teorias pretendem se colocar como superiores e com isso obter nossa adesão? Vamos recorrer à teorização de T. Kuhn acerca dessa problemática no âmbito das teorias cien-

tíficas como estratégia esclarecedora das posições assumidas por MacIntyre no âmbito da teorização ética⁽²⁾.

História e Filosofia Moral

O contexto filosófico-cultural em que MacIntyre opera sua reflexão é essencialmente falibilista e finitista no tocante à uma concepção da natureza da racionalidade, do alcance do conhecimento e do estatuto do sujeito cognoscente, ambiente advindo da chamada “linguistic turn” na filosofia⁽³⁾. Uma situação epocal de crise enorme de representações e valores, na qual a própria razão é considerada um destes valores que estão em crise.

“Faz-se, hoje, a crítica do universal intemporal e necessário a partir de uma consciência nova do particular, do temporal e do contingente. A contingência originária abre o espaço da liberdade e então aparecem como inconciliáveis o pensamento da necessidade e o pensamento da contingência e da abertura à criatividade histórica. Trata-se, é a afirmação de fundo, de levar a sério a finitude do homem e, portanto, de sua razão” (Oliveira 20, p. 12-3).

Ou seja, um processo de historificação da razão em que se forja como ponto de partida o pluralismo dos jogos de linguagem e das formas de vida, em que não mais se pretende uma necessidade auto-certificante para os *insights* filosóficos; onde se denunciavam as crenças no conhecimento *a priori* e em dados auto-evidentes, na necessidade e certeza, totalidade e fundamentos últimos⁽⁴⁾.

O desafio que se coloca a MacIntyre nesse ambiente falibilista e finitizante é operar com uma concepção de racionalidade historicizada que não descambe para uma forma de ceticismo relativista, mas também sem cair numa concepção de historicismo do tipo estritamente hegeliano. Segundo Putnam,

“Hegel contribuiu com duas grandes e formadoras idéias para a nossa cultura, idéias entre as quais existe uma certa tensão. De um lado, ele nos ensinou a ver nossas idéias, inclusive e acima de tudo nossas idéias da racionalidade, como historicamente condicionadas... Do outro lado, Hegel postulou uma noção *objetiva* da racionalidade que nós (ou o Espírito Absoluto) iríamos possuir com a efetivação das progressivas reformas intelectuais e sociais que já estavam em andamento... Pensadores que aceitam a primeira idéia hegeliana, de que nossas concepções de racionalidade são todas historicamente condicionadas, enquanto rejeitam a idéia de um fim (ou mesmo de um ideal limite) para o processo, tendem a tornar-se relativistas históricos ou culturais” (Putnam 22, p. 287-8)⁽⁵⁾.

Isto é, como não há mais uma perspectiva do fim da história a partir do qual pontos de vista prévios possam ser julgados, e no qual sua culminação possa ser assegurada, então o historicismo, sem o suporte da filosofia da história de Hegel, descamba no ceticismo nietzscheano⁽⁶⁾.

MacIntyre pretende justamente endossar a primeira idéia hegeliana, abandonando a segunda, mas se contrapondo ao veredicto de Putnam acerca da inevitabilidade da queda no relativismo. Dessa forma, ao mesmo tempo que aceita a tese historicista central, de que todo entendimento humano é sempre uma “presa” de sua situação histórica, e concordando que nossa forma de racionalidade não é o resultado de algum inevitável avanço histórico, MacIntyre se declara resistente ao giro que muitos historicistas recentes fizeram na direção do relativismo, colocando-se assim em oposição ao campo mais nietzscheano de, por exemplo, Rorty e Foucault. Noutros termos, levanta a pretensão de “*uma forma não-cética de historicismo*” (Stern 26, p. 147).

A preocupação de articular a história à filosofia moral está presente desde os primeiros escritos de MacIntyre – ainda que não da forma intensamente sistemática que assumiu em *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality? e Three Rival Versions*

of Moral Inquiry⁽⁷⁾ – quando, já nas décadas de 60 e 70, investia contra a filosofia acadêmica contemporânea sua no mundo anglo-saxão, a filosofia analítica em suas mais diversas formulações, por não prestar a devida atenção às fontes históricas e sociais das expressões e conceitos aos quais se voltava o foco de atenção, produzindo distorções de dois tipos pelo menos:

“primeiro, a possibilidade de fazer julgamentos sobre o significado, uso ou relações lógicas de algum tipo particular de expressão com base numa amostra inadequada. (...) Quando professando estudar os conceitos morais como tais ou ‘a’ linguagem das morais, podemos estar somente estudando uma variação particular de possíveis temas morais, talvez aquela que é dominante em nosso próprio meio social. Uma segunda possível fonte de erros está na perda da percepção das mudanças de significado e transformações dos conceitos ou declarações morais que só podem ser estudados se nós estivermos preparados para dar uma profundidade histórica à pesquisa filosófica” (MacIntire 14, p. viii-ix).

Essa crença de que as questões filosóficas exigem iluminação histórica é a idéia-guia que perpassa *A Short History of Ethics*, na qual pretendeu fazer emergir mais claramente a função da história em relação à análise conceitual (cf. *idem* 12, p. 3) das expressões e conceitos morais, procurando uma direção que se situe

“entre o perigo de um antiquarianismo morto, que nos dá a ilusão de que podemos abordar o passado sem preconceitos, e aquele outro perigo, tão aparente em historiadores filosóficos como Aristóteles e Hegel, de acreditar que todo o sentido do passado fosse dever culminar em nós. A história não é uma prisão nem um museu, nem é um conjunto de materiais para a nossa auto-congratulação” (*id.*, *ibid.*, p. 4).

E reitera essa crença no prefácio de *After Virtue*:

“Um tema central de muitos dos [meus] primeiros trabalhos (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change*,

1967; *Against the Self-Image of the Age*, 1971) foi que nós temos de aprender da história e da antropologia a variedade de práticas, crenças e esquemas morais conceptuais. A noção de que o filósofo moral pode estudar os conceitos da moralidade somente por reflexão, estilo poltrona Oxford, sobre o que ele e aqueles em torno dele dizem ou fazem é estéril” (MacIntyre 13, p. ix).

MacIntyre abre *After Virtue* com uma hipótese sócio-histórica, segundo a qual a moralidade contemporânea é uma coleção de fragmentos de moralidades anteriores que, tomados juntos, não podem ser fundidos num todo coerente.

“O que nós possuímos são os fragmentos de um esquema conceptual, partes do qual agora faltam aqueles contextos de onde derivavam seus significados. Nós possuímos, na verdade, um simulacro da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões-chaves. Mas perdemos – em grande parte, se não inteiramente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade” (*id.*, *ibid.*, p. 2).

Nessa obra ele constrói uma crítica da modernidade e do projeto iluminista de filosofia moral em sua inteireza, fazendo emergir uma visão pessimista quando ao seu conteúdo, pessimismo esse que já estava presente em *Against of the Self-Image of the Age* (ver Horton & Mendus 9). A moralidade contemporânea encontra-se em tal estado de desordem que se instalou um amplo desacordo moral em nossa sociedade, onde as teorias morais rivais competem por nossa adesão, teorias essas que são incomensuráveis entre si, onde não temos um ponto de vista moralmente e racionalmente defensável a partir do qual julgar e agir. “O traço mais surpreendente da fala moral contemporânea é que a maior parte dela é usada para expressar desacordos; e o traço mais saliente dos debates nos quais esses desacordos são expressos é seu caráter interminável” (MacIntyre 13, p. 6). O problema não é apenas que os debates continuam indefinidamente, parecendo não ter fim. Pior ainda: não há um modo racional de assegurar acordo

moral em nossa cultura. Qualquer idéia de que podemos empregar princípios da razão para julgar entre as visões morais rivais se quebra sob o fato de que nossa cultura emprega concepções também incomensuráveis da razão prática⁽⁸⁾.

O caráter fragmentário de nossa moralidade, segundo MacIntyre, explica a resistência do emotivismo na filosofia moral do século XX. E para entendermos inteiramente isso, precisamos ter presentes as três características principais desse desacordo moral:

1) *A incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais*, isto é, cada um dos argumentos das teorias envolvidas é logicamente válido ou pode ser facilmente expandido de tal forma que se torne assim, as conclusões decorrendo realmente das premissas; mas as premissas rivais são tais que não possuímos modo racional de pesar as pretensões de uma contra as outras, pois cada premissa emprega conceitos valorativos ou normativos inteiramente diferentes uns dos outros, de tal forma que as pretensões levantadas com base neles são de tipos completamente diferentes.

“É precisamente porque não há em nossa sociedade modos estabelecidos de decidir entre estas pretensões, que a discussão moral parece ser necessariamente interminável. De nossas conclusões rivais podemos reflexionar até nossas premissas rivais; mas quando chegamos às nossas premissas a discussão cessa e a invocação de uma premissa contra a outra se torna uma questão de pura asserção e contra-asserção” (MacIntyre 13, p. 8)⁽⁹⁾.

2) Contrastando com a primeira característica, essas discussões, a despeito do caráter interminável e da incomensurabilidade das premissas rivais, pretendem ser *discussões racionais impessoais* e são apresentadas como tais, usualmente de um modo apropriado a essa impessoalidade. Isso termina por dar um ar paradoxal ao desacordo moral contemporâneo, pois de um lado podemos concluir, com base na primeira característica, que nele não há nada mais que um choque de vontades antagonistas, cada vontade de-

terminada por escolhas arbitrárias de sua própria lavra; por outro lado, com base nessa segunda característica, vemos presente a exigência de nossa linguagem moral pretender ser um apelo a padrões objetivos, racionais, sugerindo-nos que a prática da discussão moral em nossa cultura expressa pelo menos uma aspiração a ser ou a tornar-se racional nessa área de nossas vidas.

3) A terceira característica do debate moral contemporâneo, e intimamente relacionada às outras duas, é que *“as diferentes premissas conceitualmente incomensuráveis dos argumentos rivais nestes debates têm uma grande variedade de origens históricas”* (MacIntyre 13, p. 10), havendo uma ampla e heterogênea variedade de fontes morais que herdamos. Mas esses diversos conceitos que informam nosso discurso moral estavam originalmente integrados em totalidades maiores de teoria e prática nas quais eles ocupavam um papel e função fornecidos pelos contextos dos quais eles foram agora privados, ou seja, *“os conceitos que nós empregamos, pelo menos em alguns casos, mudaram seu caráter nos últimos trezentos anos; as expressões valorativas que nós usamos mudaram seus significados”* (*id.*, *ibidem*).

Aqui, então, segundo MacIntyre, emerge o desafio de escrevermos a história dessa mudança, a fim de podermos entender as razões que levaram a essa desordem em que se encontra a linguagem e prática moral contemporânea. Se a linguagem da moralidade passou de um estado de ordem para um de desordem, tal como está expresso nas mudanças de significado ocorridas, e

“se as características de nossas próprias discussões morais (...) – mais notavelmente o fato de que simultaneamente e inconsistentemente consideramos a discussão moral tanto um exercício de nossos poderes racionais quanto mera asserção expressiva – são sintomas de desordem moral, nós devemos ser capazes de construir uma narrativa histórica verdadeira na qual em um estágio anterior a discussão moral seja de um tipo muito diferente” (*id.*, *ibid.*, p. 11; grifo nosso).

Assim, para MacIntyre, um pré-requisito para entendermos a atual desordem do mundo moral é entender sua história, uma história que tem de ser escrita em estágios diferentes, que fala de declínio e queda, que é informada por padrões.

“Não é uma crônica valorativamente neutra. A forma da narrativa, a divisão em estágios, pressupõe padrões de ascensão e queda, de ordem e desordem. É o que Hegel chamou história filosófica e o que Collingwood considerou todo escrito histórico bem sucedido ser” (MacIntyre 13, p. 3; cf. p. 18-9).

Um obstáculo a isso é justamente o tratamento persistentemente a-histórico da filosofia moral pelos filósofos contemporâneos, tanto nos escritos como no ensino do assunto.

“Todos nós muito freqüentemente ainda tratamos os filósofos morais do passado como colaboradores de um único debate sobre um objeto de estudo relativamente invariante, tratando Platão, Hume e Mill como contemporâneos tanto de nós mesmos como uns dos outros. Isto conduz a uma abstração destes escritores do meio cultural e social nos quais eles viveram e refletiram, e assim a história do pensamento deles adquire uma falsa independência do resto da cultura” (*id., ibid.*, p. 11).

Ou seja, nessa visão contemporânea história empírica é uma coisa e filosofia outra completamente diferente. Passa-se a operar com um ponto de vista acerca da natureza da discussão moral segundo o qual a discussão moral contemporânea é racionalmente interminável, porque toda discussão moral, na verdade toda discussão valorativa, é e sempre será racionalmente interminável, porque nenhum desacordo moral deste tipo em qualquer época, passada, presente ou futura, pode ser resolvido. Esse é um traço característico necessário de todas as culturas que possuem discurso valorativo; e nenhuma explicação histórica será suficiente para romper com esse traço essencial do discurso moral. O emotivismo é justamente a doutrina que afirma esse ponto de vista que

está presente na maior parte do uso contemporâneo da linguagem moral.

“Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os julgamentos valorativos e mais especificamente que todos os juízos morais não são nada mais que expressões de preferência, de atitudes ou sentimentos, na medida em que eles são de caráter moral ou valorativo. (...) Juízos factuais são verdadeiros ou falsos; e no campo dos fatos existe critério racional por meio do qual possamos assegurar acordos quanto ao que é verdadeiro ou falso. Mas juízos morais, sendo expressões de atitudes ou sentimentos, não são verdadeiros nem falsos; e acordos entre julgamentos morais não vão ser assegurados por nenhum método racional, pois não existe nenhum” (MacIntyre 13, p. 12).

O emotivismo é assim uma teoria que pretende dar uma explicação da natureza de todos os juízos de valor quaisquer que sejam eles, em todos os tempos e lugares. Aqueles traços característicos que MacIntyre aponta no debate moral contemporâneo, para o emotivismo, não são nada de especificamente contemporâneos, mas se estendem a todos os discursos e debates valorativos humanos. Não é à toa que o emotivismo continue a atrair a atenção, apesar de ter sido amplamente rejeitado pela filosofia analítica (cf. *id.*, *ibid.*, p. 20), pois sua análise da linguagem moral, tendo um uso puramente emotivo, reflete um importante ramo do uso contemporâneo da linguagem moral.

A despeito de refletir a prática contemporânea de uso da linguagem moral, o emotivismo como teoria moral fracassa. Segundo MacIntyre, sua falta reside no fracasso em entender a dimensão histórica dos conceitos morais, de que se muitos conceitos morais são usados para expressar sentimentos pessoais, isso nem sempre foi assim.

“Emotivismo assim repousa sobre uma pretensão de que toda tentativa, passada ou presente, de providenciar uma justificação racional para uma moralidade objetiva de fato fracassou. É um ve-

redicto sobre toda a história da filosofia moral e como tal oblitera o contraste entre o presente e o passado...” (MacIntyre 13, p. 19).

Essa recusa da historicidade pelo emotivismo torna-o incapaz de lidar com a outra característica da moralidade moderna, como vimos, a sua aspiração contínua a ser racional.

“Pois o que o emotivismo assevera é, no essencial, que não existe e nem pode existir justificação racional válida para qualquer pretensão de que padrões morais objetivos e impessoais existam, e daí que não há tais padrões” (*id., ibidem*).

O propósito de MacIntyre é justamente sustentar a tese contrária de que podem existir padrões morais e impessoais que podem de uma forma ou outra ser racionalmente justificados, mesmo que em algumas culturas se esteja num estágio em que a possibilidade de tal justificação racional não é nem mesmo possível. O problema do emotivismo é que ele se vê como estando preocupado com a linguagem e conceitos morais enquanto tais, quando na verdade sua interpretação da moralidade está modelada somente pela moralidade contemporânea; ele não se percebe como “conectado com um estágio específico no desenvolvimento ou declínio moral, um estágio que nossa cultura atingiu cedo no atual século” (*id., ibid., p. 18*).

Com isso o emotivismo não consegue se dar conta de que o desacordo moral contemporâneo seja o resultado de um longo processo histórico, e que, em outros tempos e lugares, o uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram outros inteiramente diferentes. Essa cegueira é ainda mais agravada quando o emotivismo tenta ser uma filosofia moral de natureza valorativamente neutra. MacIntyre alerta que os conceitos morais não são fixos e imutáveis, daí a necessidade de entender sua história; e também porque a

“pesquisa filosófica ocupa um papel na mudança dos conceitos morais. Não é que nós temos primeiro uma fácil história dos con-

ceitos morais e depois uma separada e secundária história de comentários filosóficos. Pois analisar um conceito filosoficamente pode frequentemente significar ajudar na sua transformação sugerindo que ele necessita de revisão, ou que está desacreditado de alguma forma, ou que tem um certo tipo de prestígio” (MacIntyre 12, p. 2).

Daí, para MacIntyre, uma adequada filosofia moral ter que combinar o histórico como o normativo. Não faz sentido operar filosoficamente no campo da moralidade sem um *background* histórico. Mas temos que estar alertas ao fato de que ele não está simplesmente defendendo uma maior atenção à história das idéias, ou uma maior honestidade em relação aos comprometimentos valorativos na filosofia; o que está em jogo é uma concepção de filosofia moral em que o histórico e o filosófico estão fundidos. O problema que se coloca dentro desse contexto metodológico de MacIntyre, e que nos interessa mais de perto, é este: “*se nosso mundo moral é tão caótico como ele alega, e se a incomensurabilidade entre moralidades rivais alcança a profundidade que ele sugere, à quais bases racionais a crítica filosófica pode apelar?*” (Graham 8, p. 164).

Incomensurabilidade e Racionalidade das Teorias Éticas

MacIntyre inicia *Whose Justice? Which Rationality?* reforçando o diagnóstico de *After Virtue* acerca da situação de desordem moral do nosso tempo, estendendo o conflito e as incompatibilidades das teorias rivais aos próprios padrões de racionalidade prática, isto é, do que significa ser racional na escolha dos critérios a partir dos quais julgar e avaliar as diferentes visões morais que disputam nossa adesão, a partir dos quais orientamos nossas ações. À questão de como devemos escolher, por exemplo, entre

visões opostas e incompatíveis de justiça que porfiam por nossa adesão moral, social e política, MacIntyre observa que

“seria natural tentar responder a esta questão perguntando qual visão sistemática de justiça aceitaríamos se os padrões pelos quais nossas ações são guiadas fossem os padrões da racionalidade. Aparentemente, para saber o que é a justiça devemos primeiramente aprender o que a racionalidade exige de nós na prática. Entretanto, alguém que tente descobrir isso imediatamente encontra o fato de que as discussões sobre a natureza da racionalidade em geral e sobre a racionalidade prática em particular são aparentemente tão múltiplas, diversas e difíceis de tratar e de tão difícil solução quanto as discussões sobre a justiça” (MacIntyre 17, p. 12).

Ele toma como exemplo uma tese filosófica, sobre como devemos proceder nessa situação se quisermos ser racionais, que é formulada por J. Rawls em *A Theory of Justice*, em bases reconhecidamente kantianas. Este defende que temos de nos colocar numa posição – que ele chama de “posição original” – em que estejamos desinvestidos de qualquer adesão às teorias rivais em conflito, abstraídos de todas as particularidades sociais e interesses pessoais que nos envolvem, a fim de alcançarmos um ponto de vista genuinamente neutro, imparcial, sob o que Rawls chamou de “o véu da ignorância”.

“A idéia de uma posição original é erigir um procedimento imparcial de tal maneira que quaisquer princípios aceitos serão justos. (...) Agora, para fazer isso, eu assumo que as partes estão situadas atrás de um véu de ignorância. Eles não conhecem como as várias alternativas afetarão seus próprios casos particulares, e eles estão obrigados a avaliar princípios somente com base em considerações gerais. (...) É assumido, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Primeiro de tudo, ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social; nem conhece sua fortuna na distribuição de habilidades e capacidades naturais, sua inteligência e força, e assemelhados. Nem, novamente, ninguém conhece sua concepção do bem,

os detalhes de seu plano de vida racional, ou mesmo os traços especiais de sua psicologia, tais como sua aversão aos riscos ou tendências ao otimismo ou pessimismo. Mais do que isso, eu assumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, eles não conhecem a sua situação política ou econômica, ou o nível de civilização e cultura que foi capaz de alcançar. As pessoas na posição original não tem informações sobre a qual geração eles pertencem” (Rawls 24, p. 136-7).

O problema com essa concepção de racionalidade em Rawls é que ela já considera certas coisas como verdadeiras, antes de serem provadas como tais, abrindo com isso a possibilidade de críticas duras,

“pois pode-se argumentar, e já se argumentou, que esta explicação da racionalidade é ela mesma controversa de duas maneiras relacionadas entre si: sua exigência de ausência de interesse, na verdade, secretamente pressupõe um tipo partidário particular de explicação da justiça, o do individualismo liberal, para cuja justificação ela será mais tarde usada, de modo que sua aparente neutralidade não é mais que uma aparência, enquanto sua concepção da racionalidade ideal consistindo em princípios aos quais um ser socialmente desencarnado chegaria, ilegitimamente *ignora o caráter inevitavelmente limitado pelo contexto histórico e social que qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade, teórica ou prática, necessariamente tem*” (MacIntyre 17, p. 14)⁽¹⁰⁾.

Essa ignorância da dimensão histórica, tanto das concepções de justiça quanto da própria racionalidade, leva Rawls a subestimar a variação e a divergência encontradas em nossas concepções de razão, as quais estiveram incorporadas em práticas éticas passadas, sendo a noção rawlsiana apenas uma dentre elas; e a operar com uma concepção de indivíduo insuficientemente historicizado, como se houvesse um único modo determinado de raciocínio prático ou teórico que é partilhado por todos os indivíduos e culturas,

em cujos termos se pudesse construir um sistema de justiça transhistoricamente válido.

MacIntyre, nesse sentido, não faz mais que assumir a rejeição pelo historicismo de algum ponto de vista arquimediano a partir do qual todos os sistemas de justiça poderiam ser julgados, pois

“dado que tal ponto de vista não é inteligível para nós enquanto indivíduos historicamente situados, então nenhum fundamento absoluto, neutro, pode ser fornecido, como nenhum princípio de razão prática pode levantar pretensões à validade e universalidade atemporais” (Stern 26, p. 149).

Como, então, sair desse imbróglio sem cair no relativismo que afirma a validade de toda e qualquer teoria ética e conceituação de racionalidade, descambando num empirismo empobrecido ou num irracionalismo sem medidas; mas também sem enredar-se na defesa de um padrão de racionalidade a-histórico, condizente com uma visão necessitarista da história? Estamos sem recursos para enfrentarmos os problemas gerados pela incomensurabilidade das teorias éticas?

Para MacIntyre, nunca podemos esquecer que as filosofias morais

“... sempre articulam a moralidade de algum ponto de vista cultural e social particular: Aristóteles é o porta-voz para uma classe de atenienses do século 4, Kant (...) fornece a voz racional para as forças sociais emergentes do individualismo liberal. (...) As filosofias morais são, antes delas serem qualquer outra coisa mais, as articulações explícitas das pretensões das moralidades particulares a um suporte racional” (MacIntyre 13, p. 268).

Ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral são uma única e mesma história; e sempre que moralidades rivais levantam pretensões incompatíveis e que competem por nossa adesão, surge o problema ao nível da filosofia moral relativo à capacidade de ambas satisfazerem a pretensão de superioridade.

dade racional sobre a outra. O problema principal enfrentado por esse historicismo *light* de MacIntyre é, então,

“como pode a superioridade de uma concepção ética sobre outra ser julgada, se não há critério objetivo a partir do qual elas podem ser avaliadas? E como a mudança de uma concepção para a outra pode ser considerada um desenvolvimento progressivo se nenhum julgamento desse pode ser feito? E se a mudança não representa progresso, como pode a mudança ser explicável num modelo racional? Como pode a mudança ser racionalmente justificada ou motivada?” (Stern 26, p. 150).

Segundo MacIntyre, a resposta vai ter de ser buscada nas similaridades com o caso das ciências naturais, nas quais não há padrões gerais atemporais; mais precisamente, no terreno teórico aberto pela filosofia da ciência kuhniana, essencialmente consciente da dimensão histórica da racionalidade científica.

“Os problemas de como as questões podem ser racionalmente resolvidas quando elas dividem os partidários de pontos de vistas amplos e totalizantes, cujos desacordos sistemáticos se estendem aos desacordos sobre como esses desacordos vão ser caracterizados, sem contar resolvidos, são problemas que já foram enfrentados por historiadores e filósofos das ciências da natureza, sob o nome conferido a eles por Thomas Kuhn. São os problemas da incomensurabilidade. É, portanto, muito importante perguntar em que estado se encontra este debate – ou talvez que tenha que se encontrar – para ver se nós podemos deduzir dele ajuda para nossos próprios problemas [*no âmbito da filosofia moral*]” (MacIntyre 16, p. 40).

Esse recurso à reflexão kuhniana por MacIntyre adquire todo o seu sentido pela similaridade das situações enfrentadas pela filosofia da ciência pós-kuhniana e pelo pensamento historicista, pano de fundo da reflexão macintyreana. A partir da obra fundamental de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas* (Kuhn 10)⁽¹¹⁾, a filosofia da ciência abandonou crescentemente a

conexão entre verdade, racionalidade e progresso. Passou a operar com a perspectiva de visões de mundo diferentes e possivelmente incomensuráveis, que não podem ser comparadas entre si usando o critério de verdade – já que lançar mão do critério de verdade implicaria possuímos uma concepção absoluta acerca das maneiras que o mundo é, esquecendo-nos que há um imbricamento íntimo e inevitável entre observação e teoria científica, conseqüentemente, não sendo possível produzir qualquer linguagem observacional neutra, pura. A concepção dessa linguagem neutra foi rejeitada por ser uma noção “transcendente” e ininteligível.

“Da mesma forma que os historicistas insistem que o indivíduo tem que ser posto no interior de uma prática cultural e histórica local, assim Kuhn, Feyerabend e outros insistiram que o cientista tem que ser visto dentro de uma rede teórica particular; e da mesma forma que os historicistas insistem que não há base objetiva para esta prática que a tornaria atemporalmente válida, assim os filósofos da ciência insistem que não faz sentido falar de uma teoria ‘corresponder à realidade’, e dessa forma como verdadeira absolutamente; pois da mesma forma que os historicistas insistem que justiça e racionalidade são culturalmente relativos, assim os filósofos da ciência insistiram que a verdade pode ser somente relativa a teorias, não nos dando base transcendente e neutra sobre a qual fundar uma pretensão à validade atemporal, absoluta” (Stern 26, p. 150).

A estratégia de MacIntyre e dos kuhnianos, para oferecer uma saída diferente do ceticismo nietzschiano e que não caia na acusação de relativismo ou de irracionalismo, é tentar mostrar que a mudança conceptual pode ser ainda racional, mesmo sem qualquer pretensão de estar lançando mão de uma perspectiva que supostamente tem maior grau de validade absoluta – lembremos que se está operando num contexto de recusa da concepção de progresso cumulativo da ciência e da filosofia moral. Ao invés disso, podemos usar uma noção “interna” de racionalidade, onde é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque

uma possua a “verdade” ou uma ‘validade absoluta”, mas sim porque ela é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações das teorias e esquemas morais anteriores, e dessa forma constituir um avanço sobre eles em termos relativos e não absolutos.

“É na capacidade de uma filosofia-moral-particular-articulando-as-pretensões-de-uma-moralidade-particular identificar e transcender as limitações de sua rival ou rivais, limitações que podem ser – embora elas não possam de fato ter sido – identificadas pelos padrões racionais ao qual os protagonistas da moralidade rival estão comprometidos por sua fidelidade a ele, que a superioridade racional daquela filosofia moral particular e daquela moralidade particular emerge” (MacIntyre 13, p. 269).

Isto quer dizer que a racionalidade e a natureza progressiva da filosofia moral não residem no seu movimento gradual na direção de objetivos de validade atemporal, mas no fato de que cada sistema moral pode ser visto como transcendendo as limitações de seus predecessores, avançando soluções em relação àquele conjunto de dificuldades que os sistemas morais anteriores não conseguiram dar conta. A racionalidade de uma mudança na teoria moral só pode ser avaliada internamente, isto é, como uma resposta à problemática de suas predecessoras, sem fazer apelo a algum conjunto de normas de raciocínio moral válidas objetivamente.

“A história da moralidade-e-da-filosofia-moral é a história de sucessivos desafios a alguma ordem moral pré-existente, uma história na qual a questão de qual partido derrotou o outro em argumentos racionais é para ser sempre diferenciada da questão de qual partido reteve ou ganhou hegemonia social e política. E é somente por referência a esta história que questões de superioridade racional podem ser estabelecidas. A história de moralidade-e-da-filosofia-moral escrita deste ponto de vista é tão integrada ao empreendimento da filosofia moral contemporânea, quanto a história da ciência é para o empreendimento da filosofia da ciência contemporânea” (*id.*, *ibidem*).

O que MacIntyre está defendendo é a necessidade e relevância da pesquisa histórica para se poder sustentar se um ponto de vista particular, no seu encontro histórico com outros dados pontos de vista rivais, estabelece ou não sua superioridade racional em relação a seus rivais particulares em alguns contextos específicos, essa perspectiva valendo tanto para as ciências como para a filosofia moral.

“O que tornou a física newtoniana racionalmente superior à suas predecessoras Galileana e Aristotélica e à sua rival Cartesiana foi que era capaz de transcender suas limitações resolvendo problemas em áreas nas quais aquelas predecessoras e rivais não puderam, segundo seus próprios padrões de progresso científico, fazer progresso. Assim, não podemos dizer em que consistiu a superioridade racional da física newtoniana a não ser historicamente, nos termos de sua relação com aquelas predecessoras e rivais que desafiou e sobrepujou. (...) A filosofia da ciência física é dependente da história da ciência física. E o caso não é diferente com a moralidade” (MacIntyre 13, p. 268).

Esse recurso a uma racionalidade “interna”, baseada na abordagem histórica das diferentes teorias rivais, mesmo no campo das teorias científicas, resulta da impossibilidade de obtermos um critério ou padrão de argumentação neutro, por não podermos apelar a dados independentes e neutros aportados pela observação, como também porque quais dados nós vamos considerar relevantes observar dependerá de qual dos pontos de vista teóricos rivais nós adotarmos primeiro:

“Quando Aristóteles e Galileu olharam para as pedras oscilando, o primeiro viu uma queda forçada e o segundo um pêndulo” [*ou seja,*] “os dados não são inequivocamente estáveis. (...) Conseqüentemente, os dados que os cientistas coletam são (...) diferentes em si mesmos. (...) Em vez de ser um intérprete, o cientista [*no caso exemplificado, Galileu*] que abraça um novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras. Defrontado com a

mesma constelação de objetos que antes e tendo consciência disso, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos de seus detalhes” (Kuhn 10, p. 156-7)⁽¹²⁾.

Isto quer dizer que cada corpo de teorias chega a nós carregando sua própria conceptualização do que seja a realidade observável da qual ela dá uma interpretação, não havendo apelo fora do corpo teórico a dados independentemente e neutralmente observáveis. Com isso, segundo Kuhn, nós podemos alterar nossa concepção tradicional do progresso científico sem, contudo, significar cair no relativismo.

“Em geral, uma teoria científica é considerada superior a suas predecessoras não apenas porque é um instrumento mais adequado para descobrir e resolver quebra-cabeças, mas também porque, de algum modo, apresenta uma visão mais exata do que a natureza realmente é. Ouvimos freqüentemente dizer que teorias sucessivas se desenvolvem sempre mais perto da verdade ou se aproximam mais e mais desta. Aparentemente generalizações deste tipo se referem não às soluções de quebra-cabeças, ou predições concretas derivadas de uma teoria, mas antes à sua ontologia, isto é, à adequação entre as entidades com as quais a teoria povoa a natureza e o que ‘está realmente aí’. (...) Parece-me que não existe maneira de reconstruir expressões como ‘realmente aí’ sem auxílio de uma teoria; a noção de uma adequação entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida ‘real’ na natureza parece-me ilusória por princípio. (...) Embora a tentação de descrever essa posição como relativista seja compreensível, a descrição parece-me equivocada” (*id.*, *ibid.*, p. 253)⁽¹³⁾.

Conclusão

Podemos resumir a argüição kuhniana acerca da natureza da racionalidade da ciência e dos problemas gerados pela incomensurabilidade das teorias rivais – argüição essa endossada por

MacIntyre e trazida para o âmbito da filosofia moral – na tese de que um corpo de teoria científica incomensurável pode falar para outros por meio do tempo, não somente providenciando um melhor conjunto de soluções a seus problemas centrais, mas também providenciando uma explicação histórica de porque algumas das experiências-chave dos seus defensores, lutando para superar os problemas próprios deles, foram o que foram. É esse teste de superioridade racional, uma espécie de explicação histórica, que nos permite avaliar as teorias rivais entre si, sem, contudo, recorrer a padrões “externos” absolutos e atemporais às teorias em questão.

Para MacIntyre, podem mesmo existir casos em que uma determinada tradição de pesquisa definida por um corpo de teoria degenerou no tocante à coerência ou esterilidade, ou não pode acomodar novas descobertas sem colapsar em incoerências, e os seus seguidores ter bons fundamentos para rejeitá-la sem, contudo, claramente ter alguma boa razão para selecionar algum outro corpo de teoria particular alternativo como merecedor de sua adesão.

“Será assim algumas vezes, pelo menos, possível para defensores de cada tradição entender e avaliar – pelos seus próprios padrões – as caracterizações de suas posições avançadas pelas rivais. E nada os evita descobrir que aquelas caracterizações revelam a eles traços de suas próprias posições que até aquele momento não foram notados ou considerações que, pelos seus próprios padrões, teriam que ter tido em mente, mas não tinham. Na verdade, nada evita a descoberta de que a tradição rival oferece explicações convincentes da fraqueza, das inabilidades a formular ou resolver problemas adequadamente, de uma variedade de incoerências na própria tradição de alguém para as quais os recursos dessa mesma tradição não foram capazes de oferecer uma interpretação convincente” (MacIntyre 13, p. 276-7).

Assim, corpos de teorias científicas ou morais podem ocasionalmente se romper, isto é, pelos seus próprios padrões internos de crescimento e ruptura. E um encontro com um corpo de teorias rivais – ou tradições, como diz MacIntyre – pode, deste modo,

providenciar boas razões, seja para tentar reconstruir a própria teoria de uma maneira radical ou para abandoná-la, não havendo qualquer princípio determinante necessário regulando todo esse evoluer histórico.

“O que emerge, então, talvez surpreendentemente, é que a história da ciência natural é de uma certa maneira soberana sobre as ciências naturais. Pelo menos em questões relativas àqueles corpos de teoria de grande escala incomensuráveis que Kuhn primeiro identificou, a teoria superior na ciência natural é aquela que aporta fundamentos para um certo tipo de explicação histórica, que dá a uma narrativa histórica uma inteligibilidade que de outra forma não teria. (...) As ciências da natureza, a despeito do tipo de mente anti-histórica que frequentemente informa as maneiras nas quais elas são ensinadas e transmitidas, não podem escapar de seu passado” (MacIntyre 16, p. 44).

Da mesma maneira esse veredicto é estendido por MacIntyre à filosofia moral. Nos conflitos e debates entre pontos de vista rivais, onde o desacordo é sistemático de tal maneira que aparentemente elimina a possibilidade de qualquer padrão comum para a resolução racional do desacordo, cada um dos pontos de vista rivais em confronto terá sua própria problemática interna, seus momentos de incoerência, seus problemas não resolvidos, julgados segundo seus próprios padrões do que é problemático, do que é coerente e do que é uma solução satisfatória. Com isso,

“... o que constitui a superioridade racional de um ponto de vista filosófico de grande-escala sobre outro é sua habilidade em transcender as limitações daquele outro providenciando de seu próprio ponto de vista uma melhor explicação e entendimento dos fracassos, frustrações e incoerências do outro ponto de vista (fracassos, frustrações e incoerências, isto é, como julgadas pelos padrões internos à aquele outro ponto de vista) do que aquele outro ponto de vista pode dar de si mesmo, de tal forma que nos capacita a dar uma melhor interpretação histórica, uma narrativa verdadeira mais adequada e inteligível daquele outro ponto de

vista e seus sucessos e fracassos do que ele pode providenciar para si mesmo” (MacIntyre 16, p. 47).

Resulta que, assim como as conquistas das ciências naturais vão, ao final de tudo, ser julgadas nos termos das conquistas da história daquelas ciências, também as conquistas da filosofia moral vão ser avaliadas, ao final das contas, pelos termos das realizações da história da filosofia moral. Dessa forma, julgando as teorias morais em termos históricos, MacIntyre crê superar o desafio do ceticismo nietzscheano, ao mesmo tempo abandonando as posições assumidas pelo absolutismo dogmático. O que nos capacita a fazer uma avaliação e uma escolha racional e objetiva entre teorias competidoras, morais ou científicas, não é aplicando padrões absolutos, mas somente padrões históricos. É introduzindo uma perspectiva histórica que teremos bases racionais para mudarmos de uma teoria para outra, sem, contudo, ter de mostrá-la como sendo válida em termos absolutos:

“É somente quando teorias são localizadas na história, quando nós visamos as demandas por justificação em contextos muito particulares de tipo histórico, que nós estamos livres do dogmatismo ou da capitulação ao ceticismo” (*idem* 15, p. 471).

Quando um cidadão contemporâneo comum, mesmo aquele integrante do extrato mais educado da sociedade, ainda se espanta diante da afirmação de que a ética é objeto de discussão racional e pesquisa acadêmica, frente um cenário de multiplicidade de teorias e práticas morais rivais que mais parece situar a moralidade no campo da “escolha pessoal e subjetiva”, ele está agudamente expressando por intermédio dessa reação o emotivismo que MacIntyre descreveu como pervadindo a cultura de nosso tempo e que alimenta o relativismo moral. Assim, o que precisa ser recuperado para esse cidadão é a compreensão de que podemos ser racionais sem deixarmos de ser históricos, pois razão e historicidade estão intimamente imbricadas. A ética não é “algo pessoal demais”, ir-

racional, mas a razão no tempo histórico da ação humana, sem o qual ela perde sentido e se torna fantasia e absolutos ineficazes. A razoabilidade da ética reside em vê-la realizando-se através do tecido histórico, no interior do qual razão e não-razão são constituídos. Tal como o próprio homem, a racionalidade também tem uma história, fora da qual não poderemos compreendê-la. Daí, a lição de MacIntyre ser, a este respeito, que precisamos pensar história e racionalidade no âmbito da moralidade como partes de um mesmo problema, não como termos excludentes, mas exigindo um ao outro. Sem a história, a razão cai na desrazão da abstração pura; sem a razão, a história se torna farsa e celeiro da alienação e do dogmatismo.

Abstract: In this paper I analyze Alasdair MacIntyre's moral philosophy, who has supported the recovery of Aristotelian virtue ethics as the best solution for the problems of contemporary moral practice and theory, in order to show how he articulates rationality and historicity in a cultural landscape where ethics is seen as irrational, i.e., his strategy to account the rationality of ethical theories by an historical approach to the question but without falling in either a historicist or a relativist point of view. I appeal for T. Kuhn's philosophy of science as fundamental source to help us to understand MacIntyre's point of view concerning that question.

Key words: MacIntyre – history – rationality – Kuhn

Notas

- (1) Para uma apresentação geral da obra de MacIntyre e mais indicações bibliográficas, ver Carvalho 4. MacIntyre é considerado um dos principais representantes do chamado comunitarismo, corrente política que realiza fortes críticas à ordem liberal, ao lado de autores como Charles Taylor e Michael Sandel. Sobre isso ver Bell 2; Benoist 3; Daly 6; Delaney 7; Mulhall & Swift 19; Phillips 21; e Carvalho 5 – este uma resenha de Phillips 21.
- (2) Estratégia essa que é utilizada pelo próprio MacIntyre. Ver MacIntyre 15 e também MacIntyre 12, p. 269.
- (3) Baynes, Bohman & McCarthy 1. Ver também Oliveira 20.
- (4) Para uma leitura mais alarmada e pessimista desse ambiente, ver Rouanet 25.
- (5) *Apud* Stern 26, p. 146. Ver também Putnam 23, p. 158.
- (6) O próprio MacIntyre reconhece o ceticismo nietzscheano como o adversário que se coloca para a tradição aristotélica; a disjunção radical que ele vê na moralidade contemporânea é: Aristóteles ou Nietzsche? Ver MacIntyre 13, p. 109 e *idem* 17, cap. XVIII.
- (7) MacIntyre 13; *idem* 17.
- (8) Tema fundamental de MacIntyre 17. Ver capítulo I para essa descrição. “... quando as discordâncias entre visões conflitantes são suficientemente fundamentais, como no caso das discordâncias sobre a racionalidade prática nas quais a natureza da justiça está em questão, tais discordâncias se estendem mesmo às respostas à questão de como proceder para resolver essas mesmas discordâncias” (MacIntyre 16, p. 14).
- (9) Ver também MacIntyre 16, p. 13.
- (10) O grifo é nosso. Fizemos também uma pequena alteração na tradução brasileira, visando uma melhor precisão.
- (11) Em função da extensão que isso inevitavelmente consumiria, não vamos nos preocupar aqui em expor em detalhes a teorização de Kuhn; para isso remetemos o leitor à essa obra fundamental dele e à coletânea Lakatos & Musgrave 11 (quarto volume das atas do Colóquio Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado em Londres em 1965), onde são debatidas suas teses. Para uma análise do problema da *incomensurabilidade* na teorização de Kuhn, ver o artigo Martins 18.
- (12) Fizemos uma pequena correção na tradução brasileira para efeito de maior precisão.
- (13) Fizemos uma pequena correção na tradução brasileira para efeito de maior precisão.

Referências Bibliográficas

1. BAYNES, K./BOHMAN, J./McCARTHY, T. *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge: The MIT Press, 1987.
2. BELL, Daniel. *Communitarianism and its critics*. Oxford, Oxford University Press, 1993.
3. BENOIST, Alain de. Communautariens vs. Libéraux. *Krisis*. 16 (1994): 2-29.
4. CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição e Racionalidade na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre*. São Paulo, Unimarco Editora, 1999.
5. _____. A propósito do Comunitarismo. *Síntese-Nova Fase*. 25, 83 (1998): 563-578.
6. DALY, M. (ed). *Communitarianism: a new public ethics*. Belmont, Wadsworth Pub Co, 1994.
7. DELANEY, C.F. (ed). *The Liberalism-Communitarian Debate*. Lanham, Rowman & Littlefield, 1994.
8. GRAHAM, G. MacIntyre's fusion of History and Philosophy. in: HORTON, J. & MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. p. 161-75.
9. HORTON, J. & MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
10. KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. [1962] 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.
11. LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1979.
12. MacINTYRE, A. *A Short History of Ethics*. New York, MacMillan Publishers Company, 1966.

13. _____. *After Virtue*. [1981] 2nd ed. London, Duckworth, 1985.
14. _____. *Against the Self-Image of the Age*. [1971] 2nd ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
15. _____. Epistemological Crisis, dramatic narrative and the philosophy of science. *The Monist*, 60 (4): 453-72, 1977.
16. _____. The Relationship of Philosophy to its Past. in: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J.B.; SKINNER, Q. (Ed.) *Philosophy in History*. [1984] 6th ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. p. 31-48.
17. _____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo, Loyola, 1990.
18. MARTINS, Antonio Manuel. Incomensurabilidade e Holismo em T. S. Kuhn. in: *Revista Filosófica de Coimbra*. No. 3, Vol. 2, 1993, p. 65-84.
19. MULHALL, S. & SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Basil Blackwell, 1992.
20. OLIVEIRA, M.A. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993.
21. PHILIPS, D. *Looking Backward. A critical appraisal of communitarian thought*. Princeton University Press, 1993.
22. PUTNAM, H. *Realism and Reason: Philosophical Papers*. Volume 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
23. _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
24. RAWLS, J. *A Theory of Justice*. [1971] 20th ed. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1994.
25. ROUANET, S. P. *O Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

26. STERN, R. MacIntyre and Historicism. *In*: HORTON, J. & MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. p. 146-60.

O Ateísmo Anti-Humanista e Anti-Feuerbachiano de Max Stirner

José Crisóstomo de Souza*

Resumo: O homem, para Stirner, é o novo ser supremo que assume o lugar de Deus, garantindo o aprofundamento – nas ideologias e na moral “humana” – da dominação “religiosa” sobre os homens reais e finitos. Por trás disso, teríamos a perpetuação do vício cristão da encarnação: o esforço para atribuição de um “corpo,” ou realidade objetiva, ao espírito, ao ideal, ao conceito, em detrimento da irreduzível singularidade e corporeidade dos indivíduos. Vício que encontraria sua expressão exemplar na tradução feuerbachiana da teologia em antropologia, pela inversão sujeito-predicado, que transfere para – e funda em – uma suposta essência humana universal e objetiva (não os homens tais como são) os atributos e a precedência tradicionalmente conferidos, pela religião, ao ser ilusório e transcendente que é Deus.

Palavras-chave: anti-humanismo – ateísmo – homem – Stirner – Feuerbach

Para o jovem hegeliano Max Stirner (1806-1856), a obra do Iluminismo, a morte de Deus, só se completaria com a morte do “homem.” Depois do além fora de nós, o além em nós, ou entre nós, faltaria ser conquistado, e é em nome do indivíduo singular corpóreo – finito e nadificador – que Stirner denuncia o homem genérico como espectro moderno por excelência, novo nome do que é sagrado e nova encarnação do ser supremo. Por trás das

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia.
E-mail: crisouza@ufba.br

ideologias modernas – o liberalismo, a democracia, o socialismo, o humanismo enfim – estaria sempre “o homem,” como medida para todos os homens, contraposto àquilo que neles é apenas pessoal e caprichoso: sua vontade, sua particularidade, o corpo, a fruição de si mesmo. Stirner nos convida então a sair finalmente do que ele chama de círculo vicioso do cristianismo (ao qual a Modernidade ainda estaria presa), cujo “pecado original” estaria, não pura e simplesmente na abstração e no idealismo, mas, ao contrário, na busca reiterada de atribuir realidade à abstração, ao ideal, ao espírito, ao conceito – do que só poderia resultar uma nova dependência e alienação, mais uma dominação sobre os homens, uma nova heteronomia. Para o autor de *O Único e Sua Propriedade*, o humanista Ludwig Feuerbach (1804-1872) é o grande expoente dessa nova religião, desse novo ser supremo. Ao invés de filósofo do sensível, um defensor de novas fantasmagorias (como a essência humana e o ser genérico), alguém para quem Deus é o homem, e este é o legítimo proprietário dos atributos divinos tais como o amor, a sabedoria, a justiça, que constituiriam a essência humana universal e objetiva. “O que penso segundo a medida do gênero”, entende o autor da *Essência do Cristianismo*, “penso como o homem em geral não pode deixar de pensar; como o indivíduo deve pensar se quiser pensar normalmente e conforme à lei”. De fato, para bom entendedor, Feuerbach está preocupado com o que ele mesmo chama de aparência moderna de religião, o “ateísmo dissimulado” e o “cristianismo epicurista” do mundo moderno, que representariam a negação dos predicados divinos (os mencionados valores), mantida a afirmação do sujeito que é Deus. Contra Feuerbach, Stirner alega que sua conversão antropológica, humanista, preserva o traço essencial da religião, que é o dualismo, a contraposição indivíduo-essência, ou existência-essência; resultando apenas numa simples “mudança de dinastia”. A saída se encontraria, então, no que o autor de *O Único e sua Propriedade* chama provocativamente de “egoísmo”.

1. Deus e o homem do humanismo: de um ser supremo a outro

Bruno Bauer (1809-1882), outro representante da esquerda hegeliana, entende que “o homem” é o resultado da superação do pensamento cristão e do esforço histórico por um ideal; diante do que Max Stirner aproveita para arrematar: “Sou *eu* então o fim e o resultado do cristianismo, e o ponto de partida de uma nova história” (Stirner 16, p. 198). Não é assim, porém, que, pela via da “encarnação”, que seria o curso próprio de desenvolvimento do cristianismo, jamais se chegará aos homens reais: “Não pude me encontrar enquanto me procurei como homem” (*id., ibid.*, p. 152). Do ponto de vista do autor do *Único*⁽¹⁾, para que eu, na minha corporeidade, seja finalmente reconhecido, é preciso primeiro sair do círculo vicioso do cristianismo. Pela via da encarnação, Deus se fez carne, mas isso ainda para que o espírito reinasse, isto é, justamente para que o mundo se espiritualizasse. Por meio da encarnação chegou-se à *idéia* de homem, jamais ao indivíduo real, singular, na sua corporeidade (*id., ibid.*, p. 407-8). Já nas origens do cristianismo, no esforço para tornar o espírito real e palpável, os homens chegaram a provê-lo de um corpo físico, com Cristo, o Deus-Homem, o verbo encarnado. Depois disso, o homem (*der Mensch*) virá tornar-se o espectro por excelência, isto é, o espírito tomado como algo de real e corpóreo (*id., ibid.*, p. 42-4). É contra isso que Stirner se rebela: “O homem tenta hoje tornar-se eu, e ganhar graças a mim um corpo, mas isso apenas mostra que tudo depende de mim, e que sem mim ele está perdido” (*id., ibid.*, p. 152).

Durante os últimos séculos, os homens viriam tentando decifrar o “ser supremo,” descobrir a realidade que nele se esconde, enfrentado a missão – impossível – de torná-lo finalmente próximo e palpável (*id., ibid.*, p. 142). Hoje, na Modernidade, o ser supremo já seria o próprio espírito humano, a humanidade, a pessoa humana; mas, ainda assim, um espírito estranho, sagrado, que

não pode ser simplesmente o meu espírito, eu próprio tal como sou (Stirner 16, p. 103). Seria um ledor engano imaginar que estamos livres da opressão da religião e do sagrado, acha Stirner, apenas porque ele agora se chama “humano” (*id., ibid.*, p. 311), pois, com isso, ele não perdeu nem sua santidade nem sua intocabilidade (*id., ibid.*, p. 103). O fato de que hoje lhe dou uma forma e amanhã outra, como tem sido através dos tempos, deveria mostrar que o espírito é sempre e simplesmente “meu”, nada em si e por si. Entretanto, ainda hoje não se admite que eu, tal como sou, “tenha” a humanidade ou corresponda ao homem; a humanidade deve continuar apenas como um ideal ao qual devo servir e me sacrificar. Para Stirner, ao contrário, a humanidade não passa de um de meus atributos, e, por isso mesmo, não pertence à humanidade; ela é que me pertence. Não pode ser dela, portanto, que advém o meu valor (*id., ibid.*, p. 191); quem me estima pela minha humanidade, aprecia uma das minhas propriedades, não a mim. Do contrário, e esse é um dos temas favoritos de Stirner, o relacionamento entre os indivíduos jamais se tornará direto e pessoal; ficará sempre mediado por um terceiro – que é, na verdade, apenas uma idéia e um espírito. Nessa perspectiva, por exemplo, se tenho consideração a você, não será pelo valor que você tem para mim, mas pelo ser supremo que você encarna, por sua essência universal, por sua humanidade; *pessoalmente*, por si mesmo, você não vale nada, e se eu não visse o homem em você, nada teria a respeitar (*id., ibid.*, p. 44)⁽²⁾.

Com o homem, ainda não estaríamos mais avançados do que no começo da Cristandade, já que nem o divino nem o humano conseguem nos expressar inteiramente, isto é, individualmente, na nossa absoluta singularidade (*id., ibid.*, p. 190-1)⁽³⁾. É verdade que às vezes chega-se perto de admitir que homem e eu são sinônimos, e então “egoísmo” (é o termo, já vimos, que Stirner aplica a sua posição) e “humanismo” beiram significar o mesmo. Mas logo o homem se revela como um eu universal acima dos indivíduos, e ser homem passa a significar “representar o ideal de ho-

mem”, não apenas “ser o indivíduo que se é” (Stirner 16, p. 199-200). Por isso o homem é o último dos espíritos, e, ao mesmo tempo, pela sua aparente proximidade e realidade, o mais enganador. Se a crença em Deus encontra-se modernamente enfraquecida, tudo aquilo que se tirou dele, e que pertence a mim e a qualquer um, foi transferido para o homem (*id., ibid.*, p. 202-3). Stirner está convencido de que, desde sua origem, o cristianismo tinha o destino de realizar o homem genérico. Pela doutrina da imortalidade e da salvação pessoais, a religião cristã aparentemente concede ao eu um valor infinito, mas na verdade só o que eu tiver de verdadeiramente humano tem o direito de sobreviver (*id., ibid.*, p. 192). De modo que, na Modernidade, quando o Iluminismo proclama o homem como universal, igual, etc., pode-se entender que o cristianismo foi levado às últimas conseqüências, e que, com isso, continuamos basicamente na mesma.

Assim é que os “liberais” (*Liberalen*, é como Stirner chama os ideólogos de todo tipo, expressa ou tacitamente “humanistas”) têm pelo indivíduo singular corpóreo (isto é, pelo eu absolutamente “único”) o mesmo desprezo que tinham os cristãos, pois não tomam o indivíduo pelo que ele é, mas, em última análise, pelo que tem, seus atributos. Tal como o cristão preocupava-se apenas com seu espírito, ao “liberal” interessa somente sua humanidade (*id., ibid.*, p. 191). Se a humanidade está no indivíduo, e por isso mesmo ele é um homem, ela está aí como uma espécie de outro eu, de um eu superior; tanto é assim que o indivíduo deve ainda se esforçar para tornar-se um verdadeiro homem⁽⁴⁾. O “liberal humanista” preza o homem, mas se interessa pouco pelas “bogatens privadas” do indivíduo. Ele vê em cada pessoa apenas o que esta é no geral; não vê Pedro ou Paulo em carne e osso, mas sua essência⁽⁵⁾. Seu humanismo não passa de uma “religião da humanidade,” quando me distingue de minha essência e a coloca acima de mim. Quando faz de um dos meus atributos um ser por si, e me humilha aos seus pés, prescrevendo-me o homem como minha vocação inarredável; pois o homem fica aí nas mesmas

alturas em que toda religião põe seu Deus ou seu ídolo (Stirner 16, p. 192).

Para o humanismo, o indivíduo deve abdicar do que é apenas pessoal, isto é, de sua individualidade, para que prevaleça o homem. E, segundo Stirner, na progressão para essa, digamos, expropriação, a concepção humanista percorreria três etapas. Em primeiro lugar, como o indivíduo não é ainda um verdadeiro homem, sua vontade apenas pessoal deve ser anulada como arbitrária. É o que pensaria que Stirner chama de “liberalismo político” – Rousseau, por exemplo. Em segundo lugar, como o indivíduo não possuiria nada “humanamente,” ele não deveria ter propriedade pessoal, da qual pudesse dispor ao seu bel-prazer. Nesse caso Stirner está pensando no socialismo e no comunismo, que ele chama de “liberalismo social”. Em terceiro e último lugar, como o indivíduo comum até aqui não teria mostrado absolutamente nada de humano e não passaria mesmo de um “egoísta”, ele deveria ser simplesmente suprimido enquanto tal, para dar lugar ao homem verdadeiro, aquele que só agora foi descoberto. Quem fala aqui é o “liberalismo humano” e absolutamente “crítico”, em especial o de Bruno Bauer (*id., ibid.*, p. 150).

Felizmente, porém, as coisas não ficam nisso, pois, afinal de contas e apesar de tudo, o homem existe no indivíduo. Por isso, enquanto homem “de direito”, o indivíduo receberá do “liberalismo político” a concessão da liberdade e de todos os chamados “direitos do homem”, inclusive a propriedade. O socialismo, por sua vez, concederá o que lhe cabe enquanto trabalhador, por sua atividade humana genérica. E, finalmente, o “liberalismo humano” lhe concederá o que lhe pertence como homem, isto é, o que pertence de fato à humanidade. Desse modo, depois de tudo, a humanidade é quem agora tem tudo, e o indivíduo enquanto tal, por si mesmo, não tem mais coisa nenhuma. Donde a necessidade de este, para valer ou possuir alguma coisa, tornar-se um verdadeiro homem, um homem novo. Não é – Stirner indaga – o que o cristianismo sempre pregou? (*id., ibid.*, p. 151)⁽⁶⁾.

2. O ateísmo anti-humanista contra a inversão feuerbachiana

Stirner introduz a primeira metade do seu livro, intitulada “O Homem” (*Der Mensch*) com uma epígrafe que é a famosa e comprometedora frase de Ludwig Feuerbach: “O homem é para o homem o ser supremo”; seguida do surpreendente anúncio de Bruno Bauer: “O homem acaba de ser descoberto” (Stirner 16, p. 7). No início da segunda metade do *Único*, que leva o título de “Eu” (*Ich*), tendo já procedido ao exame do recém-descoberto ser supremo, Stirner resume seu ponto de vista numa bela epígrafe de sabor nietzschiano: “Se no alvorecer dos Novos Tempos levantou-se o ‘Homem-Deus’ (Cristo), no seu ocaso somente Deus sucumbirá? Não se pensou ainda nessa questão, imaginando-se ter feito tudo ao conduzir até o fim, em nossos dias, a obra do Iluminismo, isto é, a vitória sobre Deus. Não se observou que o homem matou Deus apenas para tornar-se agora ‘o Deus único.’ O além fora de nós foi sem dúvida varrido e a grande obra da filosofia das Luzes foi realizada; mas o além em nós tornou-se um novo céu, que precisa também ser conquistado: Deus teve que ceder seu lugar, não a nós, mas ao ‘homem’. Como se pode crer que o Homem-Deus está morto, enquanto o ‘homem’ não estiver morto também?” (*id., ibid.*, p. 170).

O Único e Sua Propriedade é – tanto quanto uma negação do cristianismo – um ataque ao homem como ser genérico e universal substancial. O homem é a noção-valor que seu autor descobre por trás de todas as ideologias modernas, das concepções modernas do direito, da política e da moral. Como uma crítica do homem, *O Único* é uma anti-Feuerbach, pois o autor da *Essência do Cristianismo* é o expoente máximo da “antropologia” – essa “filosofia do futuro” que tanto empolgou Marx e Engels. Para Feuerbach, a “antropologia” deve tomar o lugar da teologia e da filosofia especulativa de Hegel, como filosofia do sensível e do

verdadeiramente concreto. Stirner, porém, pretende mostrar que ela não é nada disso, mas antes, de novo, uma verdadeira “teologia”⁽⁷⁾. Para Feuerbach, na religião o homem primeiro objetiva sua essência, para depois fazer-se objeto dela, transformada em algo separado dele e a ele contraposto: Deus (Feuerbach 6, p. 147-8). O cristianismo representaria, assim, uma relação alienada do homem consigo mesmo, ou melhor, com sua própria essência – esta lhe aparecendo como um outro ser. Foi sempre sua própria essência, constituída pelos melhores predicados humanos, que os homens perceberam e adoraram na religião, pois Deus é o homem, e este é o legítimo proprietário dos predicados atribuídos àquele: o amor, a sabedoria, a justiça, etc (*id., ibid.*, p. 130-1). Compreendido isso, cabe trazer aquela essência de volta ao próprio homem, tornado finalmente desalienado, autônomo e, sobretudo, para Feuerbach, humano e comunitário⁽⁸⁾.

Na opinião de Stirner, entretanto, temos aí um problema. É verdade que Deus é agora reconhecido como sendo o próprio homem, mas tal conversão antropológica guardaria ainda o traço essencial da religião, seu dualismo. Porque mantém uma oposição entre cada um de nós e sua essência – o que deixaria tudo praticamente na mesma, pois tal essência não sou eu, que tenho ainda de aceitar um “eu essencial”, ideal, para além do meu eu contingente e inessencial. Feuerbach construiria ainda sobre o mesmo terreno da religião, e sua transformação do divino transcendente em divino imanente não nos traria qualquer vantagem: não somos o que está “em nós”, mais do que o que está “fora de nós” (Stirner 16, p. 34). Desse modo, o que seria, para Feuerbach, uma grande virada na história do mundo, revela-se antes como a continuidade da mesma história. Com ela, praticamente nada mudaria, entre outras coisas porque também para o cristianismo o espírito de Deus habita em cada um de nós⁽⁹⁾. Stirner, então, arremata, no seu melhor estilo: “Se Feuerbach destrói a morada celeste do ser supremo e o força a vir alojar-se conosco, nós, seu alojamento terrestre, ficamos agora bem mais atravancados” (*id., ibid.*, p. 35).

De acordo com Feuerbach, “a representação humana de Deus é a representação que o indivíduo humano faz de seu gênero” (Feuerbach 9, p. 12). Como algo infinito e superior a ele mesmo, deveria acrescentar; pois o “homem ser supremo” é uma noção que só se aplica adequadamente ao gênero, e jamais ao indivíduo contingente⁽¹⁰⁾. Com efeito, na *A Essência do Cristianismo*, o indivíduo é francamente limitado, e “não pode elevar-se acima das leis e dos caracteres essenciais do gênero”; o gênero é sua medida, da qual o indivíduo se aproximará, sem jamais poder jamais ultrapassá-la (*idem* 6, p. 425). Para *O Único*, em contrapartida, o gênero é apenas um pensamento, e o indivíduo que ultrapassa seus limites torna-se apenas mais ele mesmo, mais singular e único. Ele é um indivíduo exatamente na medida em que “não permanece aquilo que é” (Stirner 16, p. 200), mas sem deixar de ser ele mesmo sua própria referência.

Stirner está disposto a admitir, com Feuerbach, que a religião despoja os homens de seus predicados e os confere a uma pessoa imaginária que é Deus. Mas isso não é tudo, diz ele, pois ser religioso é também imaginar uma perfeição que deve ser atingida, um ideal absoluto, um mesmo e supremo bem para todos (*id., ibid.*, p. 269)⁽¹¹⁾. Interessa, portanto, ver o que realmente acontece com o conteúdo da religião, depois da inversão feuerbachiana (*id., ibid.*, p. 34). Para Feuerbach, a religião não tem nenhum conteúdo que lhe seja próprio (Feuerbach 6, p. 189), uma tese que pode conter implicações insuspeitas, pois se o conteúdo da religião não é dela, talvez não haja por que ou como destruí-lo junto com ela. Com efeito, depois da transformação feuerbachiana, o conteúdo da religião vai sobreviver na “moral humana”. Feuerbach imagina que basta “fazer do predicado o sujeito, e do sujeito o predicado” (cf. *idem* 10, p. 105-6); mas, assim, crê Stirner, livramos apenas do ponto de vista religioso tradicional, que faz de Deus o sujeito, enquanto preservamos e fortalecemos ainda mais seus predicados, isto é, enquanto constituímos a moral como nova religião⁽¹²⁾. Não dizemos mais que “Deus é amor”, declaramos que o

amor (“humano”) – que deve reinar – é “divino” e “sagrado” por si mesmo, e que o egoísmo, que no entanto pertence igualmente ao homem, é “desumano.”

Com a nova moral resultante da inversão feuerbachiana, o predicado me amarraria ainda mais fortemente – como algo que é meu mesmo e que me cabe sem apelação (Stirner 16, p. 50-1). No lugar da fé, Feuerbach põe o amor do homem pelo homem como primeira lei, suprema e absoluta, e põe como sagrado tudo aquilo que é “verdadeiramente humano” (Feuerbach 6, p. 426). Depois dele, então, não haveria mais necessidade de qualquer padre, pastor ou sacramento; os mandamentos da religião são agora naturalmente sagrados, e devem ser assim considerados. Tornando-se puramente humana e livre da religião, nada impede que a moral se absolutize – como religião⁽¹³⁾. A vitória do humanismo, então, “reduz-se a uma simples mudança de dinastia”, ou melhor, à passagem a uma outra dinastia ainda mais opressiva (Stirner 16, p. 61-2). A noção feuerbachiana de que “a teologia é uma antropologia” afinal de contas significa apenas que a religião deve ser uma moral, e que a moral é a única religião. Ambas, no entanto, colocariam o homem no terreno do dever e do ideal, do mesmo modo que a política dos ideólogos, isto é, dos que Stirner chama de “liberais” (*id.*, *ibid.*, p. 268).

3. Ateísmo e alienação na moral humana

Na *Ideologia Alemã*, Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) comparam Bruno Bauer a Jeová, que clama contra a ingratidão de seu povo, que se volta para outra divindade, Baal (Marx & Engels 15, p. 126, p. 128)⁽¹⁴⁾. Eles querem dizer que estão abandonando o “espiritualista” Bruno Bauer pelo “materialista” Feuerbach – o que está longe de ser verdade⁽¹⁵⁾. Em todo caso, essa própria comparação parece sugerir que o assim chama-

do “elo intermediário” entre a concepção marxiana e o hegelianismo representa antes uma “heresia religiosa” do que o fim de toda a religião⁽¹⁶⁾. Como na denúncia de Stirner, Feuerbach, bem diferente da imagem que o marxismo projetou, seria antes o profeta de um novo culto, mais do que o expoente de um ateísmo audacioso ou de um ousado sensualismo. O questionamento stirneriano, como vimos, está em que a suposta reapropriação feuerbachiana acabaria por fixar, como objetivos e auto-subsistentes, os predicados/valores antes atribuídos à divindade (Feuerbach 6, p. 135). Revertidos à essência universal que é o homem, encontrariam aí um fundamento sólido e real, mais até do que quando atribuídos a um ser transcendente e pessoal. Stirner, no entanto, entende que, para que o indivíduo seja realmente autônomo e soberano, tais predicados deveriam ser igualmente destruídos na sua transcendência e objetividade, junto com a pessoa do antigo ser supremo. Esta seria a única maneira de efetivamente passarem a “propriedade” do eu singular, seu criador original e absoluto, em vez de se tornarem objeto de um novo culto. Quanto a Feuerbach, sua preocupação vai, de fato, em outra direção; para ele, a negação prática dos predicados, mantida a afirmação do sujeito que é Deus, é uma característica deplorável dos tempos modernos, representando uma “aparência de religião”, um “ateísmo dissimulado” (*id., ibid.*, p. 131-2). É, na verdade, em oposição a isso que ele se mobiliza – mais como um restaurador, clamando contra a imoralidade e o cristianismo inautêntico e “epicurista” do seu tempo (*id., ibid.*, p. 97 e ss.)⁽¹⁷⁾.

Na sua réplica a Stirner, ainda em 1845, Feuerbach se justifica admitindo que “deixa subsistirem os predicados como predicados da natureza e da humanidade” (*idem* 7, p. 222) – sem entrar no mérito do que espera obter com isso. Ele inverte a ordem do predicado e do sujeito, para livrar-se do antigo sujeito; ele mesmo entende, porém, que foram sempre os predicados – e não o sujeito – que tiveram importância para os homens. O amor, diz ele, não se tornou sagrado para os homens por ser um predicado

de Deus, mas, ao contrário, tornou-se um predicado de Deus porque é divino por si mesmo (Feuerbach 6, p. 139). Onde estaria então a radicalidade da revolução feuerbachiana? – pergunta Stirner. De acordo com o autor da *Essência do Cristianismo*, o amor cristão é vão e ilusório porque só ama o homem por amor de outro ser – Deus. Mas, para *O Único*, também o amor “moral” e “humano” floresceria por amor ao homem genérico (Stirner 16, p. 63). Por que então – indaga Stirner – se tratava-se realmente de emancipar os homens, Feuerbach não se livrou igualmente da essência humana e declarou guerra aos predicados enquanto sagrados e absolutos? Depois da metamorfose feuerbachiana, ao contrário, os predicados passariam a ter uma significação autônoma e a impor aos homens seu reconhecimento com muito mais força⁽¹⁸⁾.

Feuerbach imaginava que os “pensamentos fundamentais” do seu livro, depois de vencerem as ilusões e os preconceitos reacionários de alguns contemporâneos, tornar-se-iam “propriedade da humanidade” (Feuerbach 6, p. 112). Entretanto, uma oposição de teor um tanto diferente do esperado iria reduzir as pretensões do pensador do ser genérico, e condenar como ilusão e preconceito justamente sua própria concepção. Quem se der ao trabalho de examinar a obra feuerbachiana, vai encontrar cada vez mais “pensamentos fundamentais” que dão sentido à crítica stirneriana. Realmente, aí, a negação da ilusória oposição entre divino e humano logo se substitui pela afirmação de uma outra, não ilusória, “entre a essência humana e o indivíduo” (*id., ibid.*, p. 131). O ser humano que deve tomar lugar do ser divino não é o indivíduo, que, ao contrário do gênero, é limitado e pode ser apenas um “representante” ou “deputado” da humanidade (*id., ibid.*, p. 292 e 298)⁽¹⁹⁾. Naturalmente, os indivíduos humanos estão longe de serem desprezíveis; cada um deles representa “um novo predicado” e “um novo talento” do gênero, que assim “possui” nele ainda mais força (*id., ibid.*, p. 140). Ora, não admira que as conseqüências dessa “antropologia” – ou “antropolatria” – sejam moralistas e mesmo platonistas. Nosso humanista supostamente sensualista entende, por

exemplo, que é frivolidade admirar no corpo do indivíduo “a forma individual”, mas não assim a forma “humana”, que, ao contrário, “deve ser admirada” (Feuerbach 6, p. 123). Com o que não estamos absolutamente reconciliados com a corporeidade individual, mas, expressamente, apenas com o corpo do homem... genérico.

Apesar de tudo, para Feuerbach, sua posição é mais “pagã” do que “cristã” e nisso ele tem certa razão. Ao menos do ponto de vista de sua imagem do cristianismo, que envolve uma avaliação exatamente oposta àquela de Stirner⁽²⁰⁾. Segundo *A Essência*, a religião cristã “só tem olhos para o indivíduo” (divinizado, absolutizado), ao qual na verdade “sacrifica o gênero” (*id., ibid.*, p. 291 e 293). Enquanto os cristãos vêem o gênero no indivíduo, “imediatamente e sem distinção” (*id., ibid.*, p. 291)⁽²¹⁾, os pagãos, ao contrário, sempre consideraram o indivíduo através de sua conexão com o universo e a comunidade (*id., ibid.*, p. 290). O cristianismo, enquanto inverte isso, representa precisamente uma deformação e um delírio; é um absurdo, entende Feuerbach, que o indivíduo seja ao mesmo tempo e por si só a “idéia” (ou o “gênero”), na plenitude de sua perfeição e de sua infinitude (*id., ibid.*, p. 295). É uma estupidez representar o universal (Deus) sob a forma de um indivíduo (Cristo) – “tão estúpido como querer representar a cor como realizada em uma cor”. De maneira que, para sua antropologia, o homem, como “soma de todas as perfeições que estão repartidas entre os homens”, não é de modo algum o indivíduo (*id., ibid.*, p. 447).

Como podemos entender, e Stirner efetivamente entende, o que Feuerbach não quer de forma alguma é abdicar do caráter “positivo” – e até, segundo ele mesmo, “religioso” – da sua concepção. Com a sua crítica antropológica da religião, os homens não seriam deixados sem rei nem lei, antes pelo contrário: o gênero oferece agora ao indivíduo uma medida segura, objetiva e universal – ele é “a lei absoluta,” Feuerbach decreta (*id., ibid.*, p. 134). Assim, o dever-ser fica aparentemente preservado quase com a

força do que é, do pleno e substancial: “O que penso segundo a medida do gênero”, diz o autor da *Essência*, “penso como o homem em geral não pode deixar de pensar”, isto é, penso “como o indivíduo deve pensar se quiser pensar normalmente (*sic*) e conforme a lei” (Feuerbach 6, p. 298-9). Feuerbach não esconde sua esperança de, com a sua crítica da religião, recuperar “o religioso” (termo a que dá uma conotação favorável, por oposição a “teológico” e “especulativo”). Nega-se propriamente a religião, diz ele, quando se nega o homem e se perde a fé nele (*id.*, *ibid.*, p. 165). Feuerbach diz expressamente que sua nova filosofia “é na verdade religião” (*idem* 9, p. 200), e prescreve textualmente “que nos tornemos outra vez religiosos” (*idem* 8, p. 200). A nova religião – encarnada e prática – será desta vez a política, e o novo ser supremo já sabemos qual será: “É preciso que a política se torne nossa religião”, o que supõe que contenha “um novo princípio supremo”, capaz de propiciar tal metamorfose⁽²²⁾. Na resposta a Stirner, Feuerbach apresenta o porquê da necessidade (e mesmo da inevitabilidade) de um novo ser supremo, que ele pretende suprir com seu humanismo. É que os homens se sentem “limitados” e “imperfeitos” quando se comparam uns com os outros e com seu próprio sonho; sem um credo qualquer, seriam deixados num “vazio,” preenchido então “pela representação de Deus”. Sendo assim, só o gênero poderia “simultaneamente suprir e substituir a divindade e a religião” (*idem* 7, p. 230).

Stirner certamente está disposto a admitir que a representação de uma divindade vem a suprir, no indivíduo, o sentimento de um vazio ou da própria limitação ou finitude, mas não aceitará o remédio proposto, que lhe parece antes a perpetuação do próprio mal. Feuerbach entende que “quanto mais a vida é vazia, tanto mais Deus é pleno”, e que, “para enriquecer Deus, o homem deve empobrecer-se” (*idem* 6, p. 143). Por acaso estaria seu novo ser supremo, o gênero, fora dessa “lei”, de tal maneira que a infinita riqueza que lhe atribui não resultasse em miséria para os indivíduos particulares? É fácil ver que o que faz *O Único e sua Proprie-*

dade é voltar a fórmula contra o próprio autor da *Essência*. Agora, quanto mais o homem ou o gênero, como qualquer outro ser supremo, for “rico”, tanto mais o homem real de carne e osso, o indivíduo singular corpóreo, será “pobre” e “expropriado”. E, do ponto de vista stirneriano, a dificuldade de Feuerbach para chegar decididamente ao indivíduo na sua singularidade reside na sua permanência no interior do “círculo mágico do cristianismo”, a via de encarnação – com que começamos o nosso texto. De fato, a ótica da encarnação é claramente assumida por Feuerbach e se encontra expressa em várias de suas fórmulas. Para nosso humanista, literalmente, a tarefa de sua época seria “a realização e a humanização de Deus”, ou seja, “a transformação e a resolução da teologia em antropologia” (Feuerbach 9, p. 128). Ora, se para ele, “o verdadeiro sentido da teologia é a antropologia” (*idem* 6, p. 105), Stirner encontra, ao reverso, o sentido real da segunda... na primeira⁽²³⁾.

Abstract: Man is for Stirner a new supreme being that replaces God, in fact promoting the aggravation – in “humane” moral and ideologies – of “religious” domination over real, finite men. In all that, we find the perpetuation of the typical Christian flaw, incarnation: the effort to attribute body or objective reality to spirit, ideal, concept, to the disadvantage of the irreducible singularity and corporeality of individuals. That flaw finds its exemplary expression in the Feuerbachian translation of theology into anthropology by means of the inversion subject-predicate, which transposes to – and founds upon – a presumed communitarian universal objective human essence (not men such as they are) the attributes and precedence traditionally bestowed by religion upon the illusory, transcendent being – God.

Key-words: anti-humanism – atheism – man – Stirner – Feuerbach

Notas

- (1) A obra *O Único e sua Propriedade (Der Einzige und sein Eigentum)* saiu publicado em Leipzig no final de 1844, com data de 1845.
- (2) A saída para um relacionamento verdadeiramente pessoal estaria, então, no “egoísmo” stirneriano – que talvez não seja uma noção assim tão perversa como a palavra sugere. Pela ótica do egoísmo, “se te amo, não é por amor de um ser superior, mas por ti mesmo, com ‘tua’ essência.” Pois ela “não é nada de superior e mais geral do que tu; ela é única como tu mesmo, ela é tu mesmo” (Stirner 16, p. 45). Nem pelo amor de Deus, nem por amor ao homem, mas, finalmente, por amor de ti mesmo – o egoísmo de Stirner começa a soar mais... humano. Recorde-se que Karl Marx também chega a denunciar como “religião” o “reconhecimento do homem através de um mediador” – seja Cristo ou o Estado (cf. Marx 13, p. 241). Mas, Stirner perguntaria, o homem não é freqüentemente, também ele, um mediador para o reconhecimento dos simples indivíduos?
- (3) Para Stirner, a humanização do divino nos deixaria numa condição ainda pior: “Se Deus nos fez sofrer, o homem nos martirizará ainda mais” (Stirner 16, p. 190-1).
- (4) “Tornai-vos conformes ao verdadeiro ser genérico” – essa é a fórmula para que finalmente se identifiquem completamente “eu” e “homem” (Stirner 16, p. 192), ou seja, para resolver essa contradição em benefício do seu termo universal. Tal fórmula foi colhida, por Stirner, de ninguém menos do que o jovem – e certamente feuerbachiano – Karl Marx, na *Questão Judaica*.
- (5) Com o que, diz Stirner, a fraternidade do “liberal humanista” torna-se na verdade muito superficial (Stirner 13, p. 189).
- (6) Para Marx – que vê na preocupação stirneriana o velho vício alemão –, o homem de que fala Stirner, como nova personificação do sagrado, nada mais é do que o conceito ou idéia hegelianos sob outro nome (cf. Marx & Engels 14, p. 275). Segundo ele, o que ocorre é que alguns filósofos “representam” e “justificam” *a posteriori*, como conseqüências do conceito de homem, idéias tais como liberdade, direito, socialismo etc., que são apenas (a expressão de) relações empíricas (*id., ibid.*, p. 215). Se o problema para Stirner é que as idéias sejam separadas do indivíduo, isto é, de seu fundamento no eu singular (sem fundamento), e lhes seja então atribuída uma substância, Marx, ao contrário, vai preferir denunciar que elas sejam destacadas das coisas representadas e das “relações reais” que constituem

- seu verdadeiro fundamento e sua legítima “corporeidade,” e que sejam então falsamente fundamentadas no “indivíduo da representação filosófica,” “cortado de sua realidade” (*id., ibid.*, p. 275).
- (7) Stirner refere-se expressamente a Feuerbach através de todo o texto de *O Único e Sua Propriedade*, algumas vezes de maneira bastante extensa, a ponto de comentadores da obra não saberem expor seu pensamento sem antes apresentar primeiro a concepção feuerbachiana.
 - (8) Se os predicados de Deus são na verdade predicados humanos, estes por sua vez, segundo Feuerbach, não remetem a qualquer fundamento que não seja o próprio homem, ou melhor, que não seja a essência do homem.
 - (9) Cf. Bíblia, N.T., Rom. 8,9; 1, Cor. 3, 16; João, 20, 22. Feuerbach representa, para Stirner (Stirner 16, p. 34), “a última convulsão do espírito cristão trazido do além. Não faz sentido, portanto, a afirmação de Auguste Cornu de que o segundo reconhece os “méritos” do primeiro e considera este “mais radical” do que Bruno Bauer (cf. Cornu 3, p. 75-6). Tampouco tem fundamento sua afirmação de que ambos (Bauer e Feuerbach) seriam situados por Stirner como um passo adiante em relação ao idealismo do pensamento tipicamente moderno.
 - (10) Bruno Bauer também entende – e denuncia – que, na antropologia de Feuerbach, “o indivíduo deve submeter-se ao gênero e servi-lo”, tal como a Deus; o gênero seria apenas uma nova versão do absoluto hegeliano (Bauer 2, p. 105).
 - (11) De fato, Feuerbach mesmo, na *Essência do Cristianismo* (Feuerbach 6, p. 189) admite que “aquele que tem um objetivo que considera essencial e verdadeiro em si, tem por isso mesmo uma religião”.
 - (12) Nas palavras de Giles Deleuze – que às vezes parece utilizar Stirner para “traduzir” Nietzsche –, o ateísmo da inversão sujeito-predicado põe a “vida reativa” no lugar da vontade divina, o homem “reativo” e “escravo” no lugar de Deus (Deleuze 4, p. 178 e 182).
 - (13) Como Friedrich Nietzsche vai dizer depois: “Quanto mais emancipada da teologia, mais imperativa se torna a moral” (Nietzsche, *A Vontade de Potência*, § 20).
 - (14) Esta edição francesa (Marx & Engels 15) contém trechos dos manuscritos da *Ideologia* que não se encontram na edição alemã, da Dietz (Marx & Engels 14).
 - (15) A associação de Baal com Feuerbach, por outro lado, não é vazia de sentido; sem a transcendência de Jeová, Baal é o deus da fertilidade e seu culto envolve a adoração da natureza.
 - (16) É como Friedrich Engels caracteriza o autor da *Essência do Cristianismo no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (Engels 5, p. 263).

- (17) Feuerbach, de acordo com Henri Arvon, tenta na verdade “salvar o divino, dando-lhe a forma de um humanismo consciente.” Ele seria ateu... por excesso de religião (cf. Arvon 1, p. 35).
- (18) Tal resultado, aliás, parece semelhante ao que Marx vai obter com a concepção materialista da história; pois, se os predicados corresponderem a relações materiais, e dessa forma não dependerem da consciência, da vontade ou do sentimento de quem quer que seja, eles se imporão aos homens ainda mais inescapável e legitimamente. Feuerbach acredita que os predicados “demonstram-se imediatamente como verdadeiros,” mas tal “evidência” não parece uma fundação tão segura quanto a que Marx vai obter com seu materialismo histórico.
- (19) A esse respeito, além da *Essência do Cristianismo*, ver também Feuerbach 10, p. 100.
- (20) No seio da esquerda hegeliana, encontramos duas críticas distintas, e quase simetricamente opostas, do cristianismo. Marx fica com a de Feuerbach; as de Stirner e Bauer se assemelham entre si.
- (21) Ninguém melhor do que Sören Kierkegaard para dar razão à interpretação de Feuerbach. Para esse filósofo cristão, o indivíduo humano é superior ao gênero porque cada um é feito, por si, à semelhança de Deus (*Tagebücher*, 11).
- (22) Não é significativo que Friedrich Engels, numa obra da maturidade, tenha escolhido celebrar, entre as contribuições de Feuerbach, precisamente esse imperativo? (Engels 5, p. 286).
- (23) Depois de Max Stirner, vários comentadores, contemporâneos nossos, chegaram a conclusões semelhantes, à denúncia da “revolução feuerbachiana” como a falsa revolução. Além de Henri Arvon e Giles Deleuze, também Michel Henry, por exemplo, entende que a antropologia feuerbachiana, como suposto retorno ao homem daquilo que é seu, “não realiza nada” (Henry 12, p. 403). E. F. M. Gordon conclui que o homem de Feuerbach resultou ser “um ideal” e “um deus”, “num sentido mais literal do que ele pretendia” – o que, pelo visto, é uma crítica benevolente, pois é intencionalmente que “Feuerbach ressuscita a religião”. Para Gordon, em todo caso, “tudo o que Feuerbach atacava em Hegel, trouxe de volta como uma parte essencial de seu próprio pensamento” (Gordon 11, p. 44 e 31).

Referências Bibliográficas

1. ARVON, Henri. *Feuerbach: sa vie, son oeuvre*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
2. BAUER, Bruno. “Charakteristik Ludwig Feuerbachs”. *Wigands Vierteljahrschrift*, Leipzig, v.3, p. 86-146, 1845.
3. CORNU, Auguste. *Carlos Marx y Frederico Engels*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975. Vol. 4
4. DELEUZE, Giles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
5. ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz, 1962. Vol. 21, p. 263-307.
6. FEUERBACH, Ludwig. *L'Essence du christianisme*. Traduction de Jean-Pierre Osier. Paris: F.Maspero, 1968.
7. _____. “L'Essence du christianisme dans son rapport à L'Unique et sa propriété”. In: _____. *Manifestes philosophiques: textes choisis 1839-1845*. Paris: Presses Universitaires de France , 1960. p. 221-37.
8. _____. “Nécessité d'une réforme de la philosophie”. In: _____. *Manifestes philosophiques: textes choisis 1839-1845*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. p. 96-103.
9. _____. “Principes de la philosophie de l'avenir”. In: _____. *Manifestes philosophiques: textes choisis 1839-1845*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. p. 127-200.
10. _____. Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie. In: *Manifestes philosophiques: textes choisis 1839-1845*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. p. 104-26.

11. GORDON, F.M. "The contradictory nature of Feuerbachian humanism". *The Philosophical Forum*, Boston, v.8, n.2/4, p. 31-47, 1978.
12. HENRY, Michel. "La critique de la religion et le concept de genre dans L'Essence du christianisme". *Revue Internationale de Philosophie*, n.101, p. 386-404, 1972.
13. MARX, Karl. "Über Bruno Bauer: Die Judenfrage". In: LÖWITH, Karl (Org.). *Die hegelsche Linke*. Stuttgart: F. Fromann, 1962. p. 235-56.
14. MARX, K. & ENGELS, F. "Die deutsche Ideologie". In: _____. *Werke*. Berlin: Dietz, v.3.
15. _____. *L'Idéologie allemande*. Paris: Editions Sociales, 1968.
16. STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Philip Reclam, 1972.
17. _____. "Rezensenten Stirners". In: _____. *Le faux principe de notre Éducation: ou L'Humanisme et le réalisme: L'Anticritique: critiques de Stirner*. Paris: Aubier Montagne, 1974. p. 41-77. Título original: Das unwahre Prinzip Unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus: Rezensenten Stirners. Edição bilingüe.

A lição sobre a noção de propriedade privada no *Emílio*

Maria de Fátima Simões Francisco*

Resumo: Trata-se, na primeira lição moral ao Emílio, de ensinar a noção de propriedade privada. A análise do conteúdo da lição revela que sobre a propriedade privada se proporá não um ensino ideológico, mas um ensino crítico. A análise da forma da lição, por sua vez, põe em evidência alguns dos princípios pedagógicos defendidos pelo filósofo.

Palavras-chave: ensino – moral – propriedade – amor de si – piedade natural

É preciso reconhecer que infelizmente Rousseau sempre foi, por variadas razões, um autor mal lido e mal interpretado. Seus textos pedagógicos – dentre os quais se destaca o tratado *Emílio ou Da Educação* – não fizeram exceção a essa regra. Separados do restante de sua obra e pensamento, esses textos sofreram uma inevitável deformação⁽¹⁾. Acreditamos ser da maior utilidade revisitá-lo, tentando para tanto empunhar um espírito aberto, a fim de captar o sentido preciso que o autor pretendia para seus textos e idéias. Ao empreendermos tal tarefa, veremos que esse pensamento nos oferece muitas perspectivas iluminadoras, até mesmo de nossas experiências pedagógicas atuais. Para tentar uma leitura próxima dos textos nos parece conveniente no espaço desse artigo, ao invés de comentar as intenções gerais de Rous-

* Professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. E-mail: simoes@usp.br.

seau no decorrer do *Emílio*, ver tais intenções operando e atuando numa passagem desse texto. A passagem selecionada consiste num fragmento rico e exemplar que ficou conhecido como *episódio das favas* (Rousseau 5, p. 84-7).

1. Do caráter paradoxal da primeira lição moral

Qual não é nosso desconcerto ao ler nessa passagem do segundo livro do *Emílio* que a primeira, e mais necessária, lição moral a ser dada à criança diz respeito à noção de propriedade privada. Isso justamente depois de ter acompanhado o autor insistir no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* que o advento da propriedade privada foi na história dos homens nada mais nada menos que a primeira fonte de todos os males⁽²⁾. Como se pode entender mais esse *paradoxo* deste que foi já dito “filósofo dos paradoxos”? Bem que poderíamos, de posse da visão, que já teve a adesão de muitos, de um Rousseau defensor dos valores da sociedade burguesa – em razão do que teria sido a grande inspiração dos líderes da revolução francesa –, entender a lição a ser aprendida por Emílio como meramente ideológica⁽³⁾. Ainda mais quando ela parece poder se prestar a tal leitura. Mas o problema estaria então – se nos preocupamos em buscar uma visão unitária do pensamento do autor – em acomodar essa leitura com a profunda crítica que encontramos à propriedade privada no mencionado *Discurso*. Como ler simplesmente assim essa primeira lição moral quando o vemos, por exemplo, afirmar na história hipotética que traça dos povos, que a origem das misérias do mais desafortunado período da história humana, o terceiro estado, coincide precisamente com o advento da apropriação privada da terra? E ainda: como tomar a lição enquanto apologia da propriedade privada, quando o vemos dizer que o estágio de homem selvagem – no qual essa instituição não existe e vige a propriedade

coletiva da terra – foi o mais feliz e aquele em que a história humana deveria ter parado?

Se levarmos a sério sua crítica do *Discurso* à propriedade privada, devemos dar outro sentido a essa primeira lição moral do *Emílio*, de modo a fazê-la se harmonizar com tal crítica. E, na verdade, percebemos que, se lemos cuidadosamente as duas páginas em que nos é apresentada essa primeira lição, o que encontramos está longe de ser uma mera lição ideológica. Afastados na sequência todos os aparentes paradoxos, vemos que, consoante à feroz investida contra a propriedade no *Discurso*, Rousseau propõe no *Emílio* uma lição bastante crítica desta instituição e da situação de desigualdade que ela introduz entre os homens.

Entretanto, vale notar, não é apenas o *conteúdo* da primeira lição moral que chama atenção no episódio das favas. A própria *forma* pela qual a lição transcorre nos reserva boas surpresas, sobretudo, acerca dos princípios propriamente pedagógicos defendidos pelo autor. Acompanhem os passos propostos pelo filósofo para essa lição, a fim de lhe captarmos essas duas dimensões.

2. Da dificuldade da presente lição

Logo ao início do episódio deparamos com uma advertência, útil para se compreender o que virá a seguir: “Meu intuito não é entrar em pormenores, mas tão somente expor as máximas gerais e dar exemplos nos casos difíceis” (Rousseau 5, p. 84). Se, por um lado, no *Emílio* o que o autor pretende na maior parte do tempo é meramente fornecer os princípios gerais da proposta de educação apresentada, sem dar exemplos concretos de como eles serão aplicados na prática⁽⁴⁾, procedimento inverso se tomará, por outro lado, nos assim entendidos “casos difíceis”. Ora, avaliando a noção de propriedade como um desses casos, em que o exemplo concreto se faz necessário, Rousseau propõe uma situação particular, rica em detalhes e planos, na qual tal noção será tematizada.

Por que se trata, contudo, de um caso difícil, de um momento delicado, esse da aprendizagem da noção de propriedade privada? Rousseau, em verdade, nos dá várias razões para isso. Importa, antes de tudo, notar que sendo o primeiro passo de uma *instrução moral*, o que se introduzirá no universo da criança é a relação com o *outro*. O propósito será o de dar à criança “alguma idéia das relações entre homem e homem e da moralidade das ações humanas” (Rousseau 5, p. 84). Sabemos, entretanto, também pelo *Discurso*, que os problemas começam quando, deixando o estado natural, onde vive solitariamente, o homem estabelece relacionamento contínuo com seus semelhantes. Grande parte das desventuras da história do homem se deve, sugere incansavelmente o autor, ao desdobramento, necessário e inevitável, das implicações envolvidas no processo de socialização. Sendo para a criança, de modo análogo à história dos povos, esse momento inaugural de contato com o outro, decisivo para o que se seguirá no que tange a sua conduta em relação a ele, vale dizer, no que tange a sua *conduta moral*, é de suma importância que seja bem conduzido. Podemos assim compreender a preocupação de Rousseau em apresentar um exemplo concreto de situação em que se pode fazer a aprendizagem da primeira noção moral. Abre-se, desse modo, para Emílio, a possibilidade de uma história futura em relação ao outro diversa daquela que se observou até o presente entre os homens, desastrosa e conflituosa.

Se se trata para Rousseau de propor no *Emílio* o projeto de formação de um novo homem e de uma nova sociedade, o momento de educar para o relacionamento com o outro assume valor inestimável. A construção de uma nova sociabilidade depende inteiramente das relações morais que se ensinam às crianças. Reparemos, contudo, que a instrução moral que se inicia com a noção de propriedade não visa somente e de modo restrito a formação da *conduta moral*. De forma mais ampla, visa a própria *conduta social e política* do indivíduo. Nesse sentido, talvez não devamos tomar tão ao pé da letra o que lemos no início do livro I do *Emílio*

(cf. Rousseau 5, p. 14-5): que se pretende ali formar apenas o homem e não o cidadão, que se tem em vista somente a educação doméstica e não a educação civil. Por trás da intenção de construir uma nova consciência moral, está o projeto de fundar uma nova sociedade política. A finalidade última de se formar na criança uma verdadeira, e não dissimulada, consciência moral é não apenas o domínio da esfera privada, da esfera da família e dos particulares, mas, sem dúvida, também – e, acrescentaríamos, sobretudo –, o domínio da esfera pública, da esfera política, da esfera da comunidade e dos cidadãos. E, nesse sentido, Rousseau é ainda um desses filósofos que não separam moralidade e política⁽⁵⁾. Observemos então que, por trás dessa pueril primeira lição moral, não é apenas a identidade moral do futuro adulto que está envolvida, mas de modo mais amplo a sua própria postura social e política, vale dizer, a sua postura enquanto cidadão, enquanto membro de uma comunidade maior. E também, em consequência, está em jogo a própria saúde e conservação em boas condições da comunidade política, grande preocupação não apenas de Rousseau, mas dos filósofos do século XVIII. Donde a necessidade de se ilustrar bem e não deixar margem a equívocos ou dúvidas na maneira de compreender e conduzir a lição.

A ilustração numa situação concreta será ainda e num outro sentido necessária porque, tratando-se de propriedade privada, estamos diante de uma zona de forte conflito potencial entre os homens. Mais uma razão para estarmos diante de um *caso difícil*. A primeira noção, a mais urgente, a ser ensinada à criança será a de propriedade para que, adverte Rousseau, “ela não se acredite senhora de tudo e não faça mal ao outro sem escrúpulo e sem o saber” (*id., ibid.*, p.84). A noção enfocará então os conceitos de *meu* e *seu*, o de que me acredito *senhor*. Ora, sabemos que na psicologia rousseauísta o homem é movido por duas paixões ou impulsos, o *amor de si* e a *piedade natural*. A primeira paixão o leva a permanecer vivo, pelo que ele lançará mão e julgará ter direito a tudo que estiver ao seu redor sempre que considerar ne-

cessário. Graças ao amor de si o conflito de interesses, que é mera eventualidade no estágio pré-propriedade privada, torna-se realidade quando esta é fundada, quando surge a apropriação exclusiva (isto é, que exclui o outro) dos bens.

A criança, por sua vez, segundo Rousseau, desenvolve naturalmente a paixão do amor de si. Em contrapartida, não desenvolve em igual medida a segunda paixão, a piedade natural, esse movimento essencial da alma que leva à saída de si, ao colocar-se no lugar do outro, e que constituirá mais tarde o alicerce de toda moralidade e, conseqüentemente, de toda a vida política. É o amor-próprio, ou em outros termos, o narcisismo, que dá o tom na conduta da criança: “nossos primeiros deveres são para conosco; nossos sentimentos primitivos concentram-se em nós mesmos; todos os nossos movimentos naturais dizem respeito a nossa conservação e a nosso bem-estar. Assim, nosso primeiro sentimento de justiça não nos vem da que devemos e sim da que nos é devida” (Rousseau 5, p. 84-5). Uma vez que a criança já possui ativado o amor-próprio, será preciso, a partir de certa idade, em função das necessidades introduzidas por suas relações com o outro, reativar também a piedade natural. Ora, tal é justamente a tarefa maior destinada à educação.

Nesse sentido, o que presenciamos no decorrer do episódio das favas, e que vai ser entendido como a própria essência do processo da educação, é a progressão da criança de pessoa concentrada em si, no seu interesse particular, para pessoa capaz de sair de si, de se colocar no lugar do outro e a partir daí, o mais importante em termos políticos, capaz de formar com esse outro um interesse comum, um projeto comum. Observaremos essa progressão, note-se, malgrado o fato de que se trata de ensinar o que é propriedade, uma noção que por excelência divide e opõe os homens, que aciona antes de tudo seus interesses particulares. Desde que a intenção com essa instrução moral é dar o primeiro passo para uma nova forma de sociabilidade, a lição sobre a propriedade nunca poderia ser ideológica e acrítica. Pois, se assim fosse,

em nada se alteraria a sociabilidade vigente. Ao se ensinar a noção que mais opõe os homens em seus interesses, a única possibilidade será transmitir, além da concepção ideológica dessa instituição, uma visão crítica dela. O que, por sua vez, implica despertar no educando a consciência do conflito e desigualdade que a propriedade introduz entre os homens. Tudo isso encontramos claramente colocado na lição de Rousseau.

É o desafio de, negativamente, transmitir ao educando uma visão crítica da propriedade privada, ao mesmo tempo que, positivamente, fazê-lo incorporar a noção de propriedade, necessária na sociedade em que viverá, que torna, mais uma vez, a situação de aprendizagem um *caso difícil*. Lembremos que Emílio está sendo educado não para viver no fundo de uma floresta, mas para viver na sociedade pervertida, compondo nela as fileiras de uma opinião pública esclarecida e crítica. Ele deve ter à mão, portanto, duas ferramentas: a noção ideológica de propriedade e a noção crítica. Resta ver, entretanto, como esse desafio será concretamente vencido no episódio das favas. A equação a ser resolvida pela lição será assim a seguinte: como ensinar a distinguir entre o meu e o seu, sem estimular a “oposição de interesses”, mas inversamente impulsionar o “concurso de luzes”?

3. Da lição propriamente dita

Acompanhando o texto percebemos logo de início que a lição não será meramente verbal e sim experiência prática, da mesma forma que seu conteúdo não será superficial e sim profundo. Poder-se-ia, diz Rousseau, pensar em ensinar à criança o que é possuir algo simplesmente indicando a ela que é dona de seus trapos, brinquedos e móveis. Mas essa forma de propriedade está já estabelecida. A criança nada pode aprender dela, posto que não sabe como veio a ter essas coisas. Se se lhe disser, por outro lado, que foram dadas a ela, ao invés de se simplificar a coisa tudo se

complicará, pois além de permanecer a dificuldade de explicar a propriedade – desta vez do que lhe deu as coisas – acresce-se ainda esta outra dificuldade: a de explicar o que vem a ser a convenção do dom. Devemos tentar simplificar ao máximo as coisas e propor uma lição à medida do pequeno homem. A única saída será então, em lugar de *explicar* a propriedade já instituída, indicar, *numa situação prática* em que a criança seja *protagonista*, o processo de aquisição de propriedade. Em lugar de ouvinte passivo de uma preleção, a criança se fará ator em movimento numa situação prática.

A noção que se ensinará à criança será a de *origem* da propriedade, pois se entende que é por analogia que todas as outras formas de propriedades se instituem. Trata-se da noção de propriedade da terra como direito do primeiro ocupante pelo trabalho, que é, por sua vez, retomada do *Discurso*. Emílio, sendo criado no campo, terá ímpetos de cultivar. Semeando num cantinho favas, cuidando delas diariamente, vendo-as crescer, retira disso grande prazer. Com essa atividade vemo-lo tomar, de modo profundo, posse da terra, sentir-se senhor ao mesmo tempo da planta e da terra⁽⁶⁾. O preceptor, ator coadjuvante da cena, introduz então o conceito de “pertencer”. A planta, explica ele, pertence-lhe porque pôs nela seu trabalho, sua pena, seu tempo. Tal qual lhe pertence um braço seu. Essa explicação, nota Rousseau, aumenta o prazer da criança. A planta é sua própria obra, sua criação, parte de si, como uma parte de seu corpo⁽⁷⁾. Percebemos o quanto essa primeira parte do episódio segue a inclinação natural da criança de concentrar-se em si, de buscar seu próprio interesse, de dar-se apenas direitos. O extremo prazer da criança no cultivo da fava – apresentado como o seu “bem” –, reforça assim o amor de si que a dirige naturalmente. Dessa maneira, pode-se dizer que ela vive nessa primeira parte da lição um verdadeiro idílio amoroso consigo mesma⁽⁸⁾. Se a lição parasse por aqui, dir-se-ia que, ao invés de despertar a piedade natural, que contrabalança o amor de si, o que fez foi dar maior força ao narcisismo. Não nos inquietemos entre-

tanto; a lição mal vem de começar. Poderíamos pensar que a lição poderia ser nesse ponto interrompida, uma vez que a criança já vivenciou o que é possuir algo e o preceptor nomeou para ela essa vivência no conceito de “pertencer”. Ocorre, contudo, que sendo esta uma lição *moral*, ela não poderia se deter aí, pois justamente o outro sequer entrou em cena ainda. Tratando-se da noção de propriedade, por outro lado, o conflito com esse outro parecerá quase inevitável. E é o que, veremos, acontece.

Introduz-se então a figura do outro e o desencadeamento do processo de ultrapassamento do narcisismo. Certo dia depara Emílio com suas favas arrancadas. Pranto e revolta ruidosos invadem o menino. Roberto, o jardineiro, fora o responsável pela devastação, e qual nosso espanto ao perceber que, assim fazendo, ele agira de maneira justa. Pois, tendo semeado no terreno melões de Malta, encontrara-os um certo dia inteiramente arruinados pela plantação das favas sobre eles. Ao pranto e revolta ruidosos do menino contrapõem-se as queixas ainda mais ruidosas do jardineiro. Também ele pusera na terra seu tempo, sua pena, seu trabalho. Também ele deparara com sua obra arruinada. Podemos a partir desse momento ver desenrolar-se no menino o movimento de saída de si, comandado pela piedade natural. Em lugar de continuar a reclamar, o menino se cala, pois se comove pela miséria do outro. Porque a criança viera ela própria de experimentar a dor da visão da obra destruída, podia se colocar no lugar do jardineiro e reconhecer a dor que ele próprio sentia ao se deparar com igual espetáculo. Ao invés de choro e revolta, o que se vê então é um pedido de desculpas apresentado pelo preceptor em nome do menino.

A identificação com o outro, a saída de si, vem assim romper o idílio amoroso da criança consigo mesma, o que parece ser condição do ultrapassamento do narcisismo. A entrada em cena do outro e o conflito – propriamente dramático, pois carregado de sofrimento – que se estabelece de imediato são os promotores desse rompimento. Contudo, graças à piedade natural, a situação de conflito com o outro pode ter boa e harmoniosa resolução. Emílio, de

seu lado, detém seu sentimento de revolta e injustiça. O jardineiro, por sua vez, desculpa-o pelos danos sofridos e ainda oferece um canto da propriedade para o menino cultivar.

4. Dos conteúdos da lição

Que lição retirará Emílio dessa experiência? A mais evidente certamente é a de que cada um deve respeitar o trabalho e a propriedade alheios a fim de que o seu próprio trabalho e propriedade sejam igualmente respeitados. Será esse, entretanto, o conteúdo total da lição? De modo algum, mostra-nos Rousseau.

Talvez o conteúdo principal ensinado seja a idéia de que somente o trabalho pode vir a engendrar e legitimar a propriedade. Se a propriedade parece ser uma instituição inelutável e não suprimível a curto prazo, então Rousseau se preocupa em buscar um critério que possa torná-la legítima. Tem direito o homem no mais alto grau àquilo que criou com seu próprio trabalho, vale dizer, quando agregou à natureza uma parte de si, de sua energia⁽⁹⁾. O mero direito de herança seria insuficiente para assegurar a posse. Eis que nós leitores, acostumados com as discussões em torno da reforma agrária, nos deparamos com um debate bastante atual.

Com a lição fica-se ainda sabendo que não há mais terras sem proprietários, que toda a Terra está dividida, e que aqueles que não a possuem por herança, se não tiverem como comprá-la, não terão onde cultivar⁽¹⁰⁾. Aprende-se que nesse processo de privatização da natureza, daquilo que sempre fora comum, nada foi previsto para os não-proprietários, ainda que esses possam ter o desejo e a necessidade de cultivar a terra para tirar dela seu sustento. O que se aprende é a indiferença e o tom ameaçador do proprietário em relação à situação: “Que me importa? Se estragareis o meu [terreno], não te deixarei mais passear por ele” (Rousseau 5, p. 87). De modo mais amplo é a existência da desigualda-

de entre os homens, que tem por origem a apropriação privada da terra, que o menino assimila.

A lição continua ainda para ensinar que sobre a propriedade fundiária se estabelecem diferentes relações econômicas – como a da meia, por exemplo⁽¹¹⁾ – que permitem ao proprietário da terra, pelo fato de ter o título de propriedade, explorar os que não possuem terra alguma. Outro ponto significativo é que Emílio aprende que conflitos entre os homens se instauram quando a propriedade está em causa. Além disso, aprende que, apesar da noção particular envolvida, é possível terminar o conflito com o outro por meio de um acordo, em que ambas as partes acabam satisfeitas. A primeira lição moral, o primeiro conflito, por assim dizer, com o outro, foi bem sucedido, terminou harmoniosamente. O outro se introduz na vida de Emílio sem que isso incentive o amor de si e o individualismo, mas, ao contrário, estimulando a solidariedade e o concurso entre os homens.

5. Dos princípios pedagógicos da lição

Resta agora explicitar algumas posições com relação propriamente ao domínio do ensino e aprendizagem que o filósofo assume nesse episódio, que chamamos aqui de princípios pedagógicos. Na verdade, eles estão imbricados e se confundem entre si. Tentaremos distingui-los e enumerá-los. Um primeiro princípio defendido é o de que a criança é auto-referida, egocêntrica, pura sensação e situada apenas no tempo presente, por isso será incapaz de aprender pela experiência alheia. Para ensinar-lhe algo será necessário fazê-la ator protagonista de uma situação prática, em que então possa aprender pela própria experiência. Outro princípio importante diz respeito à idéia de que para haver verdadeira aquisição de conhecimento não é suficiente envolver apenas a parte intelectual do aprendiz. Uma efetiva assimilação de conhecimento implica sempre investimento total de si, não apenas de sua ra-

zão como também de seus afetos. Se o aprendiz não for envolvido por inteiro o conhecimento permanecerá, por assim dizer, sempre exterior a ele. Isso fica claro vendo-se todas as diferentes emoções vividas pelo menino no decorrer do episódio. Vemos então qual a ordem em que, segundo Rousseau, tudo deve se passar no que diz respeito à aprendizagem infantil: primeiro a ação, propriamente dramática, depois a explicação, o ensinamento, o apelo à razão. É justamente sobre esse ponto que insiste incansavelmente o livro II do *Emílio*⁽¹²⁾.

Outros princípios da maior relevância para o autor concernem aos papéis do educando e do educador na situação pedagógica. É o educando que deve determinar *o que, quando e como* aprender. Enquanto ator principal a criança deve dirigir o processo pedagógico. E isso nada tem a ver, é preciso dizer logo, com a chamada ‘pedagogia centrada na criança’, que conhecemos e cujos grandes prejuízos – relacionados à perda da autoridade do professor e a desqualificação dos conteúdos (cf. Arendt 1) – contabilizamos hoje. Isso nada tem a ver com a transformação da criança em soberana, onde só se lhe propõe o que quer aprender, quando e como quer fazê-lo. Rousseau, embora tenha sido associado a essa pedagogia, nada tem a ver com ela. Seus textos, corretamente lidos, em nada autorizam essa interpretação. Ele confere, na verdade, um papel essencial aos conteúdos e uma posição forte e bem definida para o educador e sua autoridade (cf. Francisco 4).

O preceptor, indica-nos o episódio, deve observar a criança, ver em que momento ela está e seguir nela a orientação da natureza. Dizer que o educando deve dirigir o processo pedagógico, determinando o objeto, o tempo e o método da aprendizagem, nada mais significa que dizer que a natureza deve ter essa direção. É a criança que define, num certo sentido, o objeto do ensino, isto é, a noção a ser aprendida, a de propriedade, pela utilidade e urgência que isso adquire para ela. É também ela que define como se dará a aprendizagem, no caso a situação de cultivo de um terreno⁽¹³⁾. O educador deve seguir portanto “a marcha da natureza”.

Mas isso não quer dizer que o preceptor não tem um papel de extrema relevância. Pois, embora ele siga as inclinações naturais da criança – por exemplo, é Emílio quem toma a iniciativa de plantar, o preceptor apenas o segue nesse seu desejo –, ele tem bem definido um projeto para a situação apresentada. Ele sabe aproveitar as circunstâncias dadas e fazer delas momentos de aprendizagem. Ele atua de modo invisível para chegar ao fim que persegue: ensinar certa noção à criança⁽¹⁴⁾. A invisibilidade de sua ação pode mesmo nos fazer ver aí um não-diretívismo, uma ausência de educador, de direção. Sem dúvida, o filósofo já foi tido como exemplo maior do não-diretívismo. Mas essa nos parece mais uma das leituras equivocadas sobre o autor. O preceptor atua discretamente, contudo, suas intervenções são decisivas e não é possível aprendizagem sem ele. É graças, por exemplo, a sua omissão – de seu conhecimento da convenção da propriedade – que tudo se inicia. É também graças a ele que se dá a explicação do conceito de propriedade. É igualmente graças a sua sugestão que o conflito termina num acordo, que restitui a harmonia entre as partes. É ele também que trava a maior parte do diálogo com o jardineiro. O educador deve ser, portanto, defende Rousseau, uma espécie *de diretor de cena*, ou seja, ter um projeto pedagógico para as situações que se apresentam na vida do educando, o ator protagonista.

Mas, isso não esgota o papel do educador. Para ficar no registro do teatro, que o próprio Rousseau propõe (cf. Fortes 3, p. 79-85), aquele deverá ser uma espécie *de ator coadjuvante*, alguém que auxilia e partilha os trabalhos e as emoções do aprendiz. Uma espécie de companheiro para todas as experiências. No episódio o preceptor compartilha a alegria do menino no plantio, a tristeza no ver tudo arruinado, fala em nome dele ao jardineiro, propõe o acordo pelo menino e mesmo trabalha por ele a terra enquanto aquele não tem forças suficientes. Destaque-se aqui o *vínculo afetivo* que está presente entre educador e educando e que o filósofo quer desenhar como constitutivo da relação pedagógica.

Por fim, o educador assume também a figura do professor, aquele que apela à razão, que explica noções, que introduz conceitos para nomear experiências intuitivas do aprendiz. E tudo isso na hora certa. Ou seja, depois de vivenciada a situação, ele vem com o conceito a ser explicado.

O episódio defende também um outro princípio: o de que o conhecimento transmitido deve ser *útil* para aquele que aprende. A condição de um conteúdo ser efetivamente assimilado é a de fazer sentido na experiência atual do aprendiz e ser-lhe útil, ainda que essa utilidade não seja imediata. O aluno deve ter um interesse e vislumbrar uma utilidade para o que aprende, do contrário esse conhecimento restará exterior. Rousseau se opõe assim ao propósito lockeano de instrução moral, ou seja, a transmissão de um saber meramente especulativo e intelectual, sem relação com o momento vivido pela criança.

Finalmente, Rousseau parece entender também que a aquisição de conhecimento implica a mobilização da piedade natural. Assimilação de conhecimento significa sempre – não importa o grau, isto é, do berço à pós-graduação – um convite à saída de si, um movimento de imiscuir-se num outro mundo diferente do seu, e retornar por fim ao seu próprio mundo já modificado pelo outro.

Abstract: The fragment mentioned above focuses on the *Emile's* first moral lesson and on how he is taught the notion of private property. The analysis of the content of the lesson reveals that, with regard to property, Rousseau will propose a critical teaching, rather than an ideological one. On the other hand, the analysis of its form will make explicit some of the most important pedagogical principles for the philosopher.

Key-words: teaching – morality – property – self-love – natural piety

Notas

- (1) Vide Vargas 8, p. 1-2 e 313. Tendemos a concordar com ele quando diz: “Se Rousseau não cessa de ser celebrado por suas idéias sobre educação, é preciso confessar um paradoxo: ninguém jamais tomou em consideração o conjunto de sua teoria, e só citações, notas, exemplos são indicados fora de contexto, seja nos falanstérios pedagógicos da Alemanha no século XIX, seja pelos teóricos ‘não-diretivos’ ou pela psicologia dos ‘estágios’ da criança” (*id.*, *ibid.*, p. 313).
- (2) “O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: ‘isso é meu’, e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérrias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado a seus semelhantes: Fugi às palavras desse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos e que a terra não é de ninguém” (Rousseau 7, p. 84).
- (3) Uma visão ideológica da propriedade privada seria, genericamente, aquela que interessa à classe dominante, qual seja, uma concepção positiva e apologética dessa instituição. Ficaria assim descartada qualquer abordagem crítica na lição proposta.
- (4) Observe-se, entretanto, que esse alerta fundamental, fornecido pelo autor para melhor se entender seu texto, foi quase sistematicamente ignorado por seus leitores e estudiosos. Mormente aqueles ávidos por receitas práticas e propostas educacionais concretas, que para sua frustração encontravam no texto apenas exemplos gerais, aparentemente ficcionais. Exemplos esses que, não se prestando à aplicação à risca no dia a dia, eram descartados como fantasiosos e inúteis. É preciso notar que, ao introduzir situações concretas, Rousseau pretende apenas ilustrar. Descer dos princípios gerais para os exemplos concretos é uma necessidade em razão da própria natureza particular do fenômeno da educação: “A maior ou menor facilidade de execução depende de mil circunstâncias, impossíveis de serem determinadas a não ser numa aplicação particular do método a este ou àquele país, a esta ou àquela condição. Ora, todas estas aplicações particulares, não sendo essenciais *para meu* assunto, não entram em meu plano. Outros poderão, se quiserem, ocupar-se delas, cada qual para o país ou Estado que tiver em vista” (Rousseau 5, p. 5-6).
- (5) “É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nunca entenderá nenhuma das duas” (Rousseau 5, p. 309).

- (6) “Enquanto espero que tenha braços, aro por ela a terra; dela toma posse plantando uma fava e certamente essa posse é mais sagrada e mais respeitável que a que tomava Nunes Balboa da América meridional em nome do rei da Espanha, plantando seu estandarte nas costas dos mares do sul” (Rousseau 5, p. 86).
- (7) “Se diariamente regamos a fava, vemo-la despertar com transportes de alegria. Aumento essa alegria dizendo: isto te pertence e explicando-lhe então o termo pertencer, faço-lhe sentir que pôs naquela terra seu tempo, seu trabalho, sua pena, sua pessoa enfim; que há nessa terra alguma coisa dela própria e que pode reivindicar contra quem quer que seja, como poderia retirar o braço da mão de outro homem que o quisesse segurar contra sua vontade” (Rousseau 5, p. 86).
- (8) Quando dá com as favas arrancadas pensa: “Ah, que aconteceu com meu trabalho, minha obra, o doce fruto de meus cuidados e de meu suor? Quem me arrebatou meu bem?” (Rousseau 5, p. 86).
- (9) “Nessa tentativa de fazer entrar no espírito das crianças as noções primitivas, vê-se como a idéia de propriedade remonta naturalmente ao direito de primeiro ocupante pelo trabalho” (Rousseau 5, p. 87).
- (10) “Roberto: ‘Pois bem, meus senhores, podeis então descansar porque não há mais terra não cultivada. Eu trabalho a que meu pai melhorou; cada qual faz o mesmo de seu lado e todas as terras que vedes estão ocupadas de há muito’” (Rousseau 5, p. 87).
- (11) “Jean-Jacques: “‘Não poderíamos propor um arranjo ao bom Roberto? Que nos conceda um cantinho de seu jardim para meu amiguinho e eu o cultivarmos, com a condição de ter a metade do produto’ / Roberto: ‘Concedo-o sem condições. Mas lembrai-vos de que irei arar vossas favas se tocardes no meus melões’” (Rousseau 5, p. 87).
- (12) Assim termina o episódio das favas: “Jovens mestres, pensai, peço-vos, neste exemplo e lembrai-vos de que em tudo, vossas lições devem ser mais em ações que em sermões, porquanto as crianças esquecem mais facilmente o que se lhes diz, ou o que dizem, do que o que fazem ou o que lhe fazem” (Rousseau 5, p. 88). Sobre a influência de Rousseau nas produções da psicologia sobre esse ponto, bem como sobre a concepção de infância de modo geral há um belo artigo, embora antigo (Claparède 2).
- (13) Note-se também que é ela que determina o tipo de explicação dada pelo preceptor. Este introduz a noção de ‘pertencer’ usando analogia com o braço da criança, isto é, usando a da linguagem concreta e levando em conta a fase em que se encontra o aprendiz.
- (14) No caso do episódio, o preceptor age por omissão, isto é, embora ele conheça a convenção da propriedade, nada diz a Emílio quando este se

propõe a plantar num terreno sem se preocupar em ter antes a permissão do proprietário.

Referências Bibliográficas

1. ARENDT, H. “Crise na Educação”. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
2. CLAPARÈDE, E. “J.-J. Rousseau e a Concepção Funcional da Infância.” In: *A Educação Funcional*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1958.
3. FORTES, L.R.S. “Dos Jogos de Teatro no Pensamento Pedagógico e Político de Rousseau.” In: revista *Discurso*, nº 10, 1979.
4. FRANCISCO, M.F.S. “Autoridade e Contrato Pedagógico em Rousseau.” In: Aquino, J.G.(org.), *Autoridade e Autonomia*, SP: Summus, 1999, p. 101-114
5. ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo, Difel, 1968
6. _____. *Emile ou de l'éducation*. Paris, Garnier Flammarion, 1966.
7. _____. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. in: Rousseau, “Coleção Os Pensadores”. São Paulo, Abril, 1973.
8. VARGAS, Y. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: PUF, 1995.

Filosofia como idiosincrasia, ética como fenômeno: sobre o ceticismo de Plínio Smith

Paulo Jonas de Lima Piva*

Resumo: No artigo "Terapia e vida comum", de 1995, Plínio Smith propõe-se a aperfeiçoar o pirronismo, concebendo-o como uma terapia circunscrita à experiência pessoal e autobiográfica, e como um discurso idiosincrático e humanista. Em "Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções", texto posterior (1996), o filósofo reflete mais detidamente sobre a ética no interior do ceticismo, tema este pouco explorado. A proposta deste ensaio é estabelecer uma concatenação entre os dois artigos de Plínio, mostrando que é possível ver no segundo um complemento do primeiro, ou seja, que da fusão do conteúdo de ambos podemos obter um retrato filosófico e prático do cético terapêutico depurado, em outros termos, um retrato filosófico e prático do neopirronismo smithiano.

Palavras-chave: ceticismo – neopirronismo – filosofia brasileira – terapia – idiosincrasia – ética

“O ceticismo é o excitante das civilizações jovens e o pudor das velhas”. Emil Cioran,
Silogismos da Amargura.

Para Alexandra Mari

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: pjlpiva@hotmail.com

I

Até pouco tempo, quando se falava em ceticismo no Brasil, pensava-se única e automaticamente em Oswaldo Porchat Pereira, em particular, nos ensaios do seu livro *Vida Comum e Ceticismo*, de 1993, um marco dos estudos céticos no país. Nos últimos anos, embora Porchat continue sendo uma referência imprescindível para os pesquisadores brasileiros, os estudos e os estudiosos do assunto se multiplicaram pelo território nacional. Em Curitiba, por exemplo, temos Plínio Junqueira Smith, discípulo e confrade de Porchat e, como o mestre, um cético declarado. Jovem professor, é autor de *O que é ceticismo* (1992), *O ceticismo de Hume* (1995) e de *Ceticismo filosófico* (2000), além de artigos em revistas especializadas. Dentre esses artigos destaca-se “Terapia e vida comum”, publicado em 1995, na edição de número 25 da revista *Discurso*, no qual o filósofo brasileiro propõe, logo no *abstract*, uma “tentativa de depurar ou aperfeiçoar o ceticismo” (Smith 15, p. 69), tomando por base uma crítica a alguns pontos da leitura habitual que certos pesquisadores fazem das *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico. Tal concepção chama a atenção não tanto pela originalidade, mas pela radicalidade expressa no interior do ceticismo brasileiro. É a esta concepção, portanto, que dedicaremos a primeira parte das nossas reflexões. Já a segunda parte será toda voltada para o artigo “Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções”, publicado originalmente em 1996, na revista *Kriterion*, e republicado em *Ceticismo filosófico*, seu último livro. Embora constitua um artigo de história da filosofia, Plínio explora nele um tema ainda pouco estudado não apenas entre nós: a relação do pirronismo com a ética. A maior parte dos estudiosos brasileiros do assunto, ao que parece, privilegiou questões epistemológicas e historiográficas, dentre eles, o próprio Porchat⁽¹⁾. Por fim, tentaremos articular uma concatenação entre a concepção do ceticismo de Plínio, expressa no primeiro artigo, com a interpre-

tação da ética no pirronismo, desenvolvida no segundo. Feito isso, poderemos obter um retrato filosófico e prático do cético smithiano.

II

Todo começo em filosofia é sempre polêmico e arbitrário, segundo Plínio (Smith 14, p. 9). “Terapia e vida comum” tem início com uma arbitrariedade. Tal arbitrariedade, porém, é útil aos propósitos didáticos do autor. Plínio estabelece uma distinção de tendências no interior da história do ceticismo. Em vez de um ceticismo excessivo e de um ceticismo mitigado, como propôs Hume, por exemplo, Plínio divide os céticos entre terapêuticos e fenomenistas. Do lado dos céticos terapêuticos teríamos Pirro, Sexto Empírico, Wittgenstein, e o próprio Plínio; filiados ao ceticismo fenomenista estariam Montaigne, Hume, Quine e Porchat. A distinção entre tais tendências é tão-somente analítica. No fundo, ambas seriam as duas faces de um mesmo modo de pensar, pois, como ressalta o próprio Plínio, “todo ceticismo comporta um elemento terapêutico e um elemento fenomenista” (*idem* 15, p. 70). Donde se conclui que a ênfase em um elemento ou em outro é que determinará a identidade de cada ceticismo.

Não nos importa aqui investigar em detalhes o ceticismo fenomenista, tampouco cotejá-lo rigorosamente com o ceticismo terapêutico. O relevante é compreendermos como Plínio pensa, ou seja, em que consiste a sua concepção de ceticismo terapêutico. O primeiro passo nesse sentido é partirmos da interpretação tradicional que os céticos fazem do ceticismo pirrônico, matriz do pensamento de muitos fenomenistas e terapêuticos. Plínio compartilha dessa interpretação em larga medida. De acordo com ela, o cético pirrônico seria antes de tudo um homem do cotidiano, isto é, um ser humano de vida prática, social e interagente, alguém com singularidades e trivialidades, enfim, uma pessoa como

qualquer outra. Trata-se de um perfil inteiramente adverso ao estereótipo e à caricatura tradicional do filósofo, configurado ora como um eremita ou como um sábio contemplante de essências, refugiado do mundo numa torre de marfim, ora como um ser iluminado que possui a panacéia para todos os problemas humanos, em particular para os de natureza política e social⁽²⁾.

Dentre as singularidades do cético pirrônico destacam-se primeiramente sua extraordinária habilidade de pensamento e sua implacável desconfiança em relação à racionalidade filosófica (características estas também presentes em muitos dogmáticos). A destreza dialética e a circunspeção fariam dele um debatedor rigoroso, um respeitável adversário e um grande terapeuta⁽³⁾. Tal singularidade conduz-nos a uma outra, talvez mais trivial do que se pretenda, a tranqüilidade (*ataraxía*). Para obter “esse estado da alma tão agradável” (Smith 15, p. 70), o cético pirrônico suspende o seu juízo (*epokhé*) quando se sente incapaz, por falta de evidências ou de conhecimento, de discorrer dogmaticamente acerca de um determinado assunto, ou, em consequência de uma equipolência persuasiva (*isosthéneia*) entre as diferentes perspectivas em confronto (*diaphonía*), quando não consegue dar assentimento a nenhuma das várias opiniões e argumentos envolvidos numa discussão sobre a Verdade ou essência ou realidade ou natureza ou “em-si” das coisas. As repetições *ad nauseam* dessa experiência pessoal forçam o cético pirrônico a associar de modo implicativo a tranqüilidade obtida por ele à retenção da crença em relação às proposições de teor absoluto e universal, ou seja, em relação às proposições dogmáticas. Donde se segue que, para o ceticismo clássico, é o dogmatismo em geral a causa das nossas perturbações intelectuais.

Outra peculiaridade do cético pirrônico, segundo a interpretação habitual entre os estudiosos do pirronismo, é a filantropia. Além de ser humano ordinário, de pensador habilidoso, desconfiado e, por conseguinte, de filósofo tranqüilo, o cético pirrônico, quer fenomenista quer terapêutico, também é um altruísta (carac-

terística esta do mesmo modo não tão singular assim). Sexto Empírico confirma essa índole cética e vai mais além: faz do dogmatismo uma doença contagiosa: “O cético, por ser amante da humanidade (*philánthropos*), quer, o quanto possível, curar, pelo discurso, a presunção e a precipitação dos dogmáticos” (*apud* Bolzani 2, p. 33). Dito de outro modo, é por amar a humanidade que o cético deseja que todos sejam tranquilos como ele, que todos desfrutem de sua *ataraxía*. Para que isso ocorra, ele propõe a sua experiência filosófica e as técnicas de racionalidade nela empregadas como um modelo de terapia contra o dogmatismo. O cético se faz então médico.

Nunca é demais lembrar que Sexto Empírico foi de fato médico e, ao que tudo indica, um médico dedicado a sanar todos os tipos de doenças humanas, inclusive as do intelecto. Sua terapia visa a efetivar-se pelo discurso. Curar por essa via significa para o pirrônico combater a razão dogmática, aquela razão que estabelece estatutos ontológicos e epistemológicos para as coisas e para os eventos. Mediante um “saber argumentar dos dois lados de uma questão para equilibrá-los em termos de persuasão” (Smith 15, p. 72)⁽⁴⁾, somos conduzidos à suspensão do juízo. Com isso, curamo-nos do nosso ímpeto de sempre falar das coisas como elas realmente são, desmantelamos a soberania do *Lógos*. Em dialeto wittgensteiniano⁽⁵⁾, por exemplo, poderíamos dizer que a cura pelo discurso é entendida como a luta constante contra o “enfeitiçamento da linguagem”, visto que “o *Lógos* é um grande senhor” (*apud* Porchat 9, p. 7). Donde se conclui que o dogmatismo é uma doença que, além de contagiosa, requer cuidados permanentes por parte dos céticos para que recaídas não ocorram. Uma vez curados do *lógos* – “discurso que pretende dar sentido absoluto àquilo que aparece para nós” (Smith 15, p. 73) – pela suspensão do juízo, resta-nos o fenômeno (*tò phainómenon*), base e critério de todo o filosofar e agir céticos.

Mas o que é um fenômeno filosoficamente falando? É o mesmo comumente falando, ou seja, “o que aparece” (Porchat 9, p. 176).

Nas palavras de Porchat, tudo aquilo que “se oferece irrecusavelmente a nossa sensibilidade e entendimento” é fenômeno (*id.*, *ibid.*). Nas de Plínio, “o fenômeno é precisamente aquilo que resta quando se praticou a suspensão do juízo a respeito das teorias dogmáticas” (Smith 15, p. 71)⁽⁶⁾.

Tão fundamental quanto o fenômeno é, para os céticos de todos os matizes, a experiência (*empeiria*). Do mesmo modo é, em última instância – sobretudo no caso dos fenomenistas –, a noção de *tekhné*, isto é, a concepção cética de ciência, esta entendida em contraposição a *epistéme*, a concepção dogmática de ciência. Enquanto a *epistéme* se apresenta como um “conhecimento seguro e adequado da realidade mesma das coisas” (Porchat 9, p. 205), a *tekhné* cética é despojada de quaisquer pretensões metafísicas. “O pirrônico”, explica Porchat, “é, ao contrário, um apologista da ciência empírica, enquanto instrumento humano de exploração sistemática da riqueza infinda do mundo dos fenômenos, que os avanços espetaculares do progresso tecnológico ligado à prática científica podem fazer servir ao bem-estar do homem” (*id.*, *ibid.*, p. 209). Restritos, portanto, aos fenômenos (nos quais estariam incluídas as inclinações naturais e as afecções), às experiências (dentre elas as dos hábitos, dos costumes e das leis), às instruções das *tekhné* (*apud* Sexto 12, p. 120), a um discurso sem *lógos* (discurso do aparecer), e a uma linguagem clara e maleável que facilite a comunicação e o intercâmbio entre os homens, encontramos todos os céticos de raiz pirrônica. Até aqui Plínio não diverge propriamente de nada. Entretanto, acrescenta uma diferença importante entre os pirrônicos: “enquanto o cético terapêutico se limita a fazer a crítica do dogmatismo no campo do discurso, do *lógos*, o cético fenomenista invade decididamente o campo fenomênico e, sem dogmatizar, explora-o em todas as direções” (Smith 15, p. 71). Das incursões do fenomenista Porchat pelos fenômenos, por exemplo, resultaram noções como “mundo comum”, “vida comum” e “homem comum”, todas objetadas pelo terapêutico Plínio. Este vai mais além e objeta também as noções

céticas tradicionais de terapia e de filantropia. Nesse momento, o discípulo se afasta um pouco do mestre e delinea com autonomia o seu próprio pensamento... Afinal, em que consiste o ceticismo de Plínio Smith?

Sabemos que Plínio é um cético terapêutico e que a exposição de seu ceticismo é feita mediante uma crítica à versão tradicional do pirronismo. Seu objetivo é depurá-lo para que seja mais coerente. Nesse sentido, suas divergências contemplam os fenomenistas, mas também os terapêuticos tradicionais. Diante disso, cotejemos os ceticismos terapêuticos.

Embora admita estar imerso inevitavelmente nos fenômenos, o terapêutico, tanto o tradicional como o smithiano, não elabora discursos fenomênicos sobre a experiência, por julgá-los demasiado arriscados, pois a possibilidade de recaída no dogmatismo é sempre possível quando isso se faz. Sendo assim, seu “objeto de análise, terapia e cura é o discurso *alheio*, a metafísica do *outro*” (Smith 15, p. 75). Ocorre que o terapêutico tradicional considera os dogmatismos “erros discursivos”, o que para Plínio é um paradoxo. Se os dogmatismos são todos “erros discursivos” para o cético, então é possível inferir que o ceticismo impõe-se como o mais racional dos discursos, a via pela qual “todos os homens que quiserem ser inteiramente racionais deveriam trilhar” (*id.*, *ibid.*, p. 76). Trata-se de uma arrogância digna de um dogmatismo! Enquanto para os dogmáticos a Verdade (*alétheia*) é entendida como o resultado do exercício pleno da razão, para o cético terapêutico tradicional a *Epokhé* (neste caso, em letra maiúscula) é proposta como a racionalidade por excelência. Em outras palavras, a *Alétheia* estaria para o dogmático assim como a *Epokhé* estaria para o cético terapêutico tradicional. Assim sendo, seu discurso e sua terapia impõem-se como absolutos, exclusivos, universais e necessários, características estas tipicamente dogmáticas.

Nem absolutos, nem exclusivos, nem universais, nem necessários: o discurso e a terapia do cético smithiano não têm tais

pretensões. Primeiro, porque é uma perspectiva sem teses (é um discurso não-tético) e, em segundo, por não ter uma posição filosófica. E por que não tem teses tampouco posição filosófica? Primeiro, porque se atém rigorosamente ao que aparece e não se pronuncia sobre o que não é evidente, segundo, porque recusa todas as filosofias, inclusive os dogmatismos negativos, ou seja, os negativismos ontológicos e epistemológicos. E por que não se pronuncia sobre o não-evidente e recusa todas as filosofias? Primeiro, porque pronunciar-se sobre o que não é evidente é dogmatizar, segundo, porque percebe falta de clareza e de sentido em muitos dos jargões e das articulações discursivas dos filósofos, o que o impossibilitam de julgá-los verdadeiros ou falsos. Ele permanece, portanto, na indeterminação perante as soluções apresentadas pelos discursos que tentam transcender o fenômeno.

A modéstia e o excesso de prudência do cético smithiano parecem maiores do que os do terapêutico tradicional. Persuadir ou dissuadir alguém seria, para ele, por demais ousado, já que não teria verdades para propor. Quanto a curar todos os dogmáticos, confessa ser um empreendimento para o qual não tem a mínima capacidade. Ora, como são então o discurso e a terapia no ceticismo smithiano? Em outros termos, como ele relata suas experiências e como ele cura a si e aos dogmáticos?

Começamos pelo discurso. O discurso de um cético smithiano parte de um “eu” de carne, osso, precariedade e contingência, situado num determinado tempo, local, cultura e meio social. É, portanto, uma razão muito pessoal e singular que se exprime. Trata-se de um discurso de um alcance bastante restrito e inteiramente voltado para o *hic et nunc*, de uma narrativa confinada às experiências particulares, de uma crônica das vivências autobiográficas, enfim, de um relato confessional, antitético e idiossincrático das afecções (*páthos*) do pensador. Em última instância, esse tipo de discurso “não consiste senão num simples ‘ãh?!’” (Smith 14, p. 18). A propósito, escreve Sexto Empírico logo no primeiro capítulo das *Hipotiposes pirrônicas*: “(...) nossa tarefa presentemente

é descrever em linhas gerais a maneira cética de filosofar, esclarecendo inicialmente que as nossas asserções futuras não devem ser entendidas como afirmando positivamente que as coisas são tais como dizemos, mas *simplesmente registramos como um cronista* (grifo nosso), cada coisa tal como nos aparece no momento” (Sexto 12, p. 115)⁽⁷⁾. Nesse sentido, o que importa ao cético smithiano é persuadir ou dissuadir a si mesmo. E para que isso ocorra é necessário o debate, seja na forma solitária de um solilóquio, seja, de preferência, pelo diálogo com outros filósofos. No caso específico do diálogo, o cético smithiano propõe uma alteração no papel tradicional do interlocutor; este continuará sendo uma peça fundamental do cético na sua terapia, porém, eventualmente auxiliará muito mais o cético do que será auxiliado. Em vez de o interlocutor ser corrigido por uma pretensa racionalidade superior do cético, é este que o utilizará para curar-se do dogmatismo ou até mesmo do seu próprio ceticismo.

Filosofia como crônica pessoal, filosofia como confissão, filosofia como idiosincrasia. Além disso, Sexto Empírico escreve que “os cétricos enunciam suas fórmulas de modo que elas próprias se auto-eliminam” (*id., ibid.*, p. 118). Em outras palavras, o discurso do cético seria ainda totalmente descartável, de rápida evaporação, uma vez que não teria nenhum conteúdo a ser assentido, logo, não exigiria do cético nenhum compromisso com ele. Se extravasarmos essa visão da filosofia aos primórdios do pensamento, depreenderemos (idiosincriticamente) que a história da filosofia nada mais é do que a história das idiosincrasias, a história das meras opiniões, em última análise, a história dos, por assim dizer, “achismos” (“Eu acho que...”, “Ele acha que...”, “Nós não achamos que...” etc.). Indubitavelmente, trata-se de uma conclusão que, à primeira vista, causa um enorme mal-estar entre os filósofos, pois parece invalidar (e desmitificar) vinte e cinco séculos de pensamento. Idiosincrasia platônica, confissão hegeliana, crônica nietzschiana, opinião marxista, “achismo” cético. Embora não assevere isso de forma alguma, o texto de Plínio sugere-

nos tal idiossincrasia. Poder-se-ia objetar que a idéia de mera opinião ou que o termo “achismo” seriam inadequados por serem pejorativos, por consistirem num posicionamento irrefletido, sem a mínima argumentação, o que não ocorreria com os grandes sistemas e com as grandes correntes filosóficas⁽⁸⁾. Mas não seria a idiossincrasia um eufemismo de mera opinião ou de “achismo”? Não seriam as consideradas célebres filosofias meras opiniões ou “achismos” complexos, pretensamente profundos, rigorosos, refinados e embevecedores? Não seriam elas sofisticados jogos de linguagem, rebuscadas construções retóricas, ao passo que as meras opiniões e os “achismos” seriam também jogos de linguagem, com a diferença de serem discursos vagos e grosseiros dos não-filósofos do cotidiano? Ademais, a *empeiria* da *diaphonia* filosófica mostra que o que não faltam às filosofias são método, rigor lógico e argumentações complexas e refinadas, no entanto, mesmo assim, não conseguem estabelecer o consenso em relação às suas pretensas verdades. Isso prova que rigor, método e sofisticação não são vias pelas quais a realidade indubitável das coisas se manifesta.

A terapia cética, portanto, será levada a cabo por esse tipo de discurso e por essa concepção de filosofia. E como várias são as idiossincrasias, inúmeras serão as terapias, diversas as formas de racionalidade que conduzirão o dogmático à cura. Contudo, nada lhes garante eficácia. A *epokhé*, ao contrário do que apregoam os terapêuticos tradicionais, pode nos levar a uma situação às antípodas à da *ataraxia*: a *epokhé* pode nos levar ao desespero. Plínio cita Descartes e Hume como filósofos dessa opinião⁽⁹⁾. A eles podemos acrescentar Emil Cioran, pessimista contemporâneo que situa no ceticismo o ponto de partida do seu niilismo. Segundo ele, o caráter suspensivo do ceticismo seria uma espécie de propedêutica ao desespero. “O ceticismo que não contribui para a ruína da nossa saúde”, escreve Cioran, “é apenas um exercício intelectual” (Cioran 4, p. 47). No entanto, em outra oportunidade, o pensador romeno ironiza a implicação necessária entre *epokhé* e *ataraxia*: “O cético gostaria de sofrer, como o resto dos homens,

pelas quimeras que fazem viver. Não consegue: é um mártir do *bom senso*” (Cioran 4, p. 25). Por fim, esboça um temerário viver cético pós-*epokhé*: “Aproxima-se o momento em que o cético, depois de haver questionado tudo, já não terá *de que* duvidar; será, então, quando realmente suspenderá seu julgamento. O que lhe restará? Divertir-se ou adormecer – a frivolidade ou a animalidade” (*id.*, *ibid.*, p. 30). Assim sendo, o cético que deseja exercer sem paradoxos a sua filantropia deve duvidar do poder da *epokhé*. O máximo que ele deverá fazer é oferecer ao dogmático perturbado a sua experiência pessoal e autobiográfica de terapia como um caso bem-sucedido de *epokhé* que resultou em *ataraxía*, sempre com muita modéstia e sem dar garantias de que ocorrerá o mesmo com o seu interlocutor.

Se por um lado nem toda *epokhé* resulta em *ataraxia*, por outro, poderíamos afirmar que a *ataraxía* pode provir de um *dóγμα*. Tal possibilidade não é abordada por Plínio. A sua aceitação pelo cético acarretaria na confissão do quão limitada e prescindível é a sua terapia. Será que todas aquelas pessoas humildes que encontram um sentido para as suas sofridas existências no fanatismo neopentecostal precisam mesmo ser curadas do seu dogmatismo? E os filósofos que com a segurança e com a serenidade invejáveis de muitos dogmáticos explicam tudo pelo materialismo dialético, pela libido ou pela vontade de potência, seriam mesmo homens perturbados, homens em situação muito diferente da dos céuticos? Segundo Renato Lessa, cientista político estudioso do pirronismo, o dogmático “vive em permanente estado de *ataraxia*, já que suas certezas íntimas não são assaltadas, quer por seus rivais dogmáticos quer pelos acidentes da vida comum” (Lessa 6, p. 213); e conclui: “A certeza sustenta a quietude do dogmático” (*id.*, *ibidem*).

A filantropia é outro ponto fundamental do ceticismo criticado por Plínio. Tendo em vista o aperfeiçoamento do pirronismo, ele declara: “O cético terapêutico conseqüente deixa de ser o amante da humanidade” (Smith 15, p. 82). E duas seriam basicamente

as razões: a primeira delas, a ausência de garantias de que a sua terapia é eficaz em todos os casos; a segunda, que o esforço militante do cético para converter o dogmático poderia pôr em risco a sua própria *ataraxía*. Uma terapia mais coerente com a quietude não teria o fito de persuadir ou de dissuadir o interlocutor, ou seja, consistiria antes em uma terapia auto-reflexiva de descrição do próprio itinerário filosófico: “eu me curo; quanto aos demais...” (Smith 15, p. 82). A idéia de uma terapia genérica estaria vinculada à idéia de um homem genérico, isto é, a de um “homem comum” que vive uma “vida comum” em um “mundo comum”. Para o cético smithiano, trata-se de noções que ele não verifica na sua experiência e por isso o desagradam: “É assim que eu me sinto com relação aos homens em geral: tão pouco conheço a seu respeito, que prefiro dizer que nada conheço, ousar menos ainda fazer uma descrição fenomênica genérica” (*id., ibid.*, p. 88). Além disso, qual seria o critério para definir com segurança a generalidade que comporta a noção de “comum”? “Minha vida não é nada comum” (*id., ibid.*, p. 86), sentencia Plínio. Enquanto ele pertence a uma minoria que não crê em Deus, que não têm superstições e que se dedica aos estudos dos textos de Sexto Empírico e de Wittgenstein, sua faxineira, por exemplo, tem devoções, preferências e hábitos muito distintos dos seus. Ademais, ao contrário do fenomenista, o terapêutico smithiano não verifica nenhuma unidade no mundo, logo, não percebe um “mundo comum”. A idéia de “comum”, portanto, seria para Plínio um resquício dogmático presente no ceticismo fenomenista, especificamente, no de Porchat (*id., ibid.*, p. 88).

A crítica de Plínio à filantropia dos cétricos tradicionais não tem como conseqüência o egoísmo, assim como da sua concepção de filosofia enquanto idiosincrasia não resultariam o irracionalismo ou o solipsismo (*id., ibid.*, p. 91); ao contrário, sugere uma concepção mais modesta de amor à humanidade. “O ceticismo”, enfatiza Plínio, “é uma forma de humanismo” (*id., ibid.*, p. 94); sua finalidade é tornar os homens melhores, isto é, torná-los mais

modestos, mais moderados e tolerantes consigo e com os outros. E Plínio vai mais além: “A filosofia é um gênero particular de literatura e um estilo de vida, contribuindo para a formação do ser humano que sou” (Smith 15, p. p. 93). Filosofia, portanto, deixa de ser uma aspiração ao conhecimento absoluto e passa a ser concebida como literatura, como um gênero expressivo próximo à poesia e até à literatura fantástica (*idem* 14, p. 15). Ao que parece, essa é também a posição de Porchat. Indagado certa vez se o cético compartilhava a opinião do escritor Jorge Luis Borges de que a filosofia era um ramo da literatura fantástica, Porchat respondeu que o cético, em virtude de sua experiência de investigação filosófica, “começa a suspeitar de que talvez Borges tenha razão” (Porchat 11, p. 12).

III

A radicalidade do pirronismo de Plínio em “Terapia e vida comum” expressa-se sobretudo na sua interpretação da filosofia como idiossincrasia, como um gênero particular de literatura e como estilo de vida, porém, atinge o seu ápice quando propõe ao cético duvidar do seu próprio ceticismo. O artigo, aliás, tem como epígrafe a seguinte frase de Hume: “Um verdadeiro cético será desconfiado de suas dúvidas filosóficas, bem como de sua convicção filosófica” (*apud* Smith 15, p. 69). A ela podemos acrescentar outra de Cioran: “Sem nossas dúvidas sobre nós mesmos, nosso ceticismo seria letra morta, inquietude convencional, doutrina filosófica” (Cioran 4, p. 11). Todavia, o artigo termina com um posicionamento ético, e este é inequívoco: o cético é um humanista. O desenvolvimento desse humanismo – o qual vimos ser moderado –, entretanto, Plínio deixa para outra ocasião, mais exatamente, para “Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções”. Nesse artigo, Plínio instiga nossa curiosidade com uma

reflexão mais detida sobre a ética de um pirrônico, relatando, sempre à maneira de um cronista (*historikós*), algumas das suas impressões sobre o assunto à luz da história da filosofia. Com isso, ele completa a exposição dos fundamentos da sua concepção terapêutica de ceticismo.

Lemos nas *Hipotiposes pirrônicas*, livro I, capítulo 12, intitulado “Qual a finalidade do ceticismo?”: “Dizemos ainda que a finalidade do cético é a tranqüilidade em questões de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável” (Sexto 12, p. 120). A moderação das afecções e a tranqüilidade da alma são, portanto, os objetivos do filosofar pirrônico. Este é o ponto de partida de Plínio no artigo. No entanto, Plínio ressalta que ninguém esclareceu em detalhes em que consistem esses objetivos. Aliás, a impressão que se tem é que, desde Sexto Empírico, os pirrônicos dispensaram muito mais atenção às questões lógicas e epistemológicas do que aos problemas éticos, o que nos leva a crer, num primeiro momento, que uma moral pirrônica não foi elaborada. Plínio demonstra que não é bem assim.

Em linhas gerais, segundo a interpretação de Plínio, o cético, como boa parte dos “homens comuns”⁽¹⁰⁾, vai buscar na sua ação cotidiana, na sua interação com o outro, a efetivação dos seus principais objetivos. O primeiro passo nessa direção é, ao contrário da conduta dos demais homens do cotidiano, não ter crenças acerca da natureza do certo e do errado, não ter convicções a respeito do estatuto metafísico do bem e do mal, enfim, não assentir a uma ética cognitiva tampouco às opiniões comuns estabelecidas de valores absolutos e de normas de comportamento universais (Smith 16, p. 17). Diante da discordância indecível entre as doutrinas morais, seguida da *isostheneia*, da aporia, e da perturbação, o cético suspende o seu juízo, obtendo mais uma vez a *ataraxia*. Resta-lhe novamente o fenômeno, aquilo que lhe aparece como certo ou errado, permitido ou proibido, bem, mal ou indiferente. E é este aparecer certo ou errado, é esta aparência dos valores que o pirrônico irá seguir (*id.*, *ibid.*, p. 18).

Porém, como tudo no âmbito fenomênico, tal aparência também será para ele relativa e contingente. Plínio, a partir de Sexto, usa então o exemplo da doença para mostrar que um pirrônico endossa o relativismo moral (Smith 16, p. 34). Considerada um mal na maioria das circunstâncias, a doença pode ser, numa guerra, a salvação de um soldado aterrorizado pelas crueldades do campo de batalha e ávido pelo retorno ao seio da família (*id., ibidem*)⁽¹¹⁾.

Não nos esqueçamos que as inclinações naturais, as afecções, a formação, a educação, os costumes, as leis e a as experiências pessoais norteiam a conduta do cético. É importante enfatizar também que o cético valoriza a vida de um modo geral, em especial, a vida cotidiana (*bíos*), o que invalida qualquer intenção de associá-lo a algum tipo de pessimismo, como faz, dentre outros, Cioran⁽¹²⁾. Assim sendo, o pirrônico, segundo Plínio, poderá, por exemplo, como qualquer outro ser humano, ter o desejo de ser generoso, sem com isso ser incoerente ou dogmático (*id., ibid.*, p. 18). Ou como afirma Sexto, “dadas as leis e os costumes da tradição consideramos em nossa vida cotidiana a piedade como um bem e a impiedade como algo ruim” (Sexto 12, p. 120). Plínio sustenta ainda que não haveria nenhuma incompatibilidade entre o pirronismo e o engajamento político (Smith 16, p. 47)⁽¹³⁾. Um professor universitário cético, consciente de que o seu salário é muito inferior ao que deveria receber, poderá aderir a uma greve da sua categoria sem com isso dogmatizar, pois não é o fato de um salário decente ser bom ou mau por natureza que estará em questão, mas sim a sua qualidade de vida (*id., ibid.*, p. 44). Em outras palavras, Plínio mostra que uma ética é perfeitamente compatível com o pirronismo, contrapondo-se, assim, à interpretação dogmática que faz do pirrônico um pensador indiferente, frio, passivo e descompromissado, um egoísta preocupado apenas com a sua própria *ataraxía*, um autômato rigidamente determinado pelos seus instintos e que reage mecanicamente às afecções e aos estímulos. Mais: Plínio afirma que, “diante de um sacrifício humano, por exemplo, o pirrônico *provavelmente* (grifo nosso) se chocaria, por

ser um ato incompatível com os seus valores” (*id., ibid.*, p. 43). Dito de outro modo, Plínio mostra que a um cético é possível aceitar o relativismo dos valores sem resvalar numa tolerância total ou numa prática amoral ou imoralista, que pode assumir um comportamento moral na sua vida prática e social sem dogmatizar ou ser incoerente⁽¹⁴⁾. O pirrônico, portanto, também justifica as suas ações, também atribui significado a elas, ao contrário do que afirma mais uma vez a interpretação dogmática (Smith 16, p. 45). Plínio ressalta, entretanto, que a conformidade da ação do pirrônico com as leis e com os costumes não implica sua necessária e completa resignação a uma determinada ordem moral e política vigente. Sendo a crítica uma das características fundamentais do seu pensamento⁽¹⁵⁾, a sensibilidade, a instrução e a educação componentes essenciais da sua formação, tais fatores podem (ou não) ser determinantes para que o pirrônico tenha (ou não) um comportamento questionador em face dos preceitos e do regime político do meio em que vive. Nesse sentido, Plínio escreve: “Meus pensamentos ou minhas inclinações naturais podem chocar-se e prevalecer sobre certos hábitos e leis” (*id., ibid.*, p. 45). Tais palavras, porém, sugerem contingência no comportamento ético do cético, o que não podia ser diferente, uma vez que este não ambiciona (pela sua moderação) a ser santo, mártir ou herói⁽¹⁶⁾. A esse respeito, leiamos a idiossincrasia de um neopirrônico com base em uma situação extrema proposta por Sexto Empírico: “Se um tirano nos ordena uma ação vil sob pena de tortura ou de morte caso não a cometamos, submetidos então ao impacto de forças opostas, o instinto de preservação e sobrevivência, de um lado, e nossas exigências morais e nossos valores, de outro, escolheremos eventualmente – *oxalá o consigamos* (grifo nosso) – agir conforme nossa formação e educação, seguindo as leis e os costumes em que fomos criados. Nossa *epokhé* concerne apenas a teorias, doutrinas e dogmatismos” (Porchat 9, p. 196). Esse mesmo neopirrônico pondera: “há pessoas que se arvoram em defensores de dogmas morais e de imperativos absolutos que frequentemente

dão exemplos moralmente no mínimo criticáveis” (*idem* 10). É o que pensa também Plínio. Cada pirrônico (re)agirá a seu modo diante das circunstâncias, escolhendo determinadas coisas e evitando outras (Smith 16, p. 45). Mas e o dogmático, como ele reagiria à ameaça desse tirano? Ao que parece, sua decisão ficaria submetida à mesma contingência à qual ficou submetida a escolha do cético, o que nos leva a concluir que entre a prática moral de um cético e a de um dogmático existiriam poucas diferenças⁽¹⁷⁾. Em última análise, abnegados, egoístas, covardes, probos e cana-lhas existiriam tanto entre os cétricos quanto entre os dogmáticos.

A moral pirrônica não é prescritiva, logo, não procura instituir modelos ou ideais de vida (*id.*, *ibid.*, p. 48). O máximo que um cético coerente poderá fazer é limitar-se a oferecer com muita modéstia a sua vivência particular como uma possibilidade de um viver bem, como uma possibilidade de uma vida tranqüila e feliz⁽¹⁸⁾. Para isso, o cético recomenda, além da *epokhé*, a moderação em tudo que se fizer. Entretanto, isso não elimina todas as perturbações: algumas são inevitáveis. As evitáveis seriam as de natureza filosófica, ou seja, as perturbações concernentes ao verdadeiro e ao falso das doutrinas⁽¹⁹⁾; as inevitáveis, por sua vez, seriam as perturbações corriqueiras, aquelas “causadas pelas afecções que necessariamente se impõem a nós” (*id.*, *ibid.*, p. 40). Nas palavras de Plínio, “os pirrônicos procuram ensinar-nos a viver bem, isto é, a alcançar a tranqüilidade e a moderação sem incidir no dogmatismo” (*id.*, *ibidem*). Contudo, se por um lado algumas perturbações são inextirpáveis, por outro, a tranqüilidade não é efêmera (*id.*, *ibid.*, p. 25). Esta confiança na constância da tranqüilidade, de acordo com Plínio, é dada ao cético pela longa experiência da sua argumentação dialética, a qual sempre o conduz à *epokhé* após toda investigação (*id.*, *ibid.*, p. 26-7).

Em vista disso tudo, se vincularmos “Terapia e vida comum” – de conteúdo essencialmente filosófico – a “Sobre a tranqüilidade da alma e a moderação das afecções” – texto que trata da ética pirrônica numa perspectiva histórica e apologética, o que denota

a afinidade do autor com ela – obteremos, ao que parece, uma configuração suficientemente compreensível do ceticismo de Plínio Smith. Em primeiro lugar, Plínio seria, na esteira de Porchat, um neopirrônico, todavia, um neopirrônico que privilegia, ao contrário do seu mestre, o caráter terapêutico da *sképsis* em detrimento do seu caráter fenomênico, e, por conseguinte, das idéias de “homem comum”, “vida comum” e “mundo comum” a este vinculadas⁽²⁰⁾. O neopirrônico smithiano, por assim dizer⁽²¹⁾, seria um pensador modesto, humanista, tolerante, compreensível, moderado e cômico dos limites da sua terapia e da precariedade da sua razão; constituído de inclinações naturais, influenciado pelos costumes e pela cultura, e dotado de singularidades e de trivialidades, ele vive imerso nos fenômenos, convivendo cotidianamente com os homens, com os quais quer se comunicar⁽²²⁾ e em relação aos quais se manifesta idiossincraticamente, à maneira de um cronista; é um cético que duvida do seu próprio ceticismo, sem com isso se entregar ao desespero; é um ser humano que, como todos os demais (ao que parece), quer ter uma vida tranqüila e feliz; em outras palavras, é alguém que estuda as *Hipotiposes pirrônicas* sem deixar de jogar tênis, ir à praia ou comer pizza com os amigos após o cinema⁽²³⁾. Sendo assim, façamos nosso o julgamento de Cioran acerca do ser humano pirrônico e do próprio ceticismo: “Sinto-me mais seguro junto de um Pirro do que de um São Paulo, pela razão de que uma sabedoria de *boutades* é mais doce do que uma santidade desenfreada” (Cioran 3, p. 12).

Abstract: In the article *Terapia e vida comum*, written in 1995, Plínio Junqueira Smith intends to improve the pyrrhonism taking this as a therapy bound to the personal and autobiographical experience, and as an idiosyncratic and humanistic speech. In *Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções*, written in 1996, the philosopher thinks more thoroughly of the ethics within the scepticism, something commonly left out of account. The aim of this article is to establish a link between these two Plínio's articles, considering the second as a complement of the one, that is, that from the fusion of either texts ideas we can gain a practical and philosophical portrait of the purified and therapeutic sceptic. In other words, it can convey a practical and philosophical portrait of the smithian neo-pyrrhonism.

Keywords: scepticism – neo-pyrrhonism – brazilian philosophy – therapy – idiosyncrasy – ethics

Notas

- (1) Danilo Marcondes, com o seu ensaio “O mundo do homem feliz: considerações sobre ceticismo e valores”, é outra exceção.
- (2) Muitas e inestimáveis foram as observações feitas por Roberto Bolzani Filho a este texto. Uma delas é que, do mesmo modo que os dogmáticos caricaturizam os céticos, estes, por sua vez, caricaturizam os dogmáticos. Ao professor Bolzani os meus sinceros agradecimentos.
- (3) Virtudes essas reconhecidas pela própria história do pensamento. A esse respeito Plínio destaque que, embora o ceticismo tenha sofrido um esquecimento de quase dez séculos, ele pode se orgulhar de ser uma das poucas correntes filosóficas que sobreviveram desde a Grécia clássica, desde o século IV a.C. até os nossos dias (Smith 13, p. 7).
- (4) Lemos nas *Hipotiposes pirrônicas*, livro I, capítulo IV: “O ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido à equipolência nesta oposição tanto no que diz respeito aos objetos quanto às explicações, somos levados inicialmente à suspensão e depois à tranquilidade” (Sexto 12, p. 116).

- (5) Em vários momentos de sua obra, Plínio estabelece paralelos entre o pensamento de Wittgenstein e o pirronismo.
- (6) A idéia de fenômeno como resíduo da *epokhé* está também presente em Porchat a partir de Sexto Empírico (*apud* Porchat 9, p. 177).
- (7) Esta mesma passagem das *Hipotiposes* é traduzida por Bolzani de outro modo: “(...) sobre nada do que se dirá asseguramos ser exatamente assim como dizemos, mas sobre cada coisa anunciamos, à maneira de um cronista, segundo o que agora nos aparece” (*apud* Bolzani 2, p. 80).
- (8) Foi o que me objetaram Plínio e Bolzani a respeito do termo “achismo”. A propósito, inúmeras e inestimáveis foram também as observações de Plínio a este texto feitas *on line* e pessoalmente. Também ao professor Plínio os meus mais sinceros agradecimentos.
- (9) Na Ilustração francesa, a associação entre *epokhé* e desespero pode ser verificada nas seguintes palavras de Rousseau em *Emílio*, salientadas por Maria das Graças do Nascimento no seu ensaio sobre a visão que os *philosophes* tinham dos céticos: “... estes filósofos, ou não existem, ou são os mais infelizes dos homens” (Nascimento 6, p. 9).
- (10) Curiosamente, após ter refutado no artigo anterior a idéia de “homem comum” por julgá-la genérica demais, nesse artigo Plínio utiliza a expressão sem nenhuma ressalva. Teria ele mudado de idéia em relação a essa “categoria” de Porchat?
- (11) Danilo Marcondes parece divergir de Plínio no que concerne à relação entre o ceticismo e o relativismo moral. No seu entender, há uma “diferença fundamental entre ceticismo e relativismo, apesar da constante confusão entre ambos tanto na Antigüidade quanto no pensamento moderno (...). O relativismo não é uma forma de ceticismo porque supõe a aceitação de crenças, de crenças de que determinados valores são válidos para um indivíduo ou grupo de indivíduos, enquanto que o ceticismo levaria à suspensão da crença em valores éticos, seja em um sentido absoluto, seja em um sentido relativo” (Marcondes 5, p. 53).
- (12) “O ceticismo sobre os valores”, observa Danilo Marcondes, “sob vários aspectos, nos causa um impacto maior do que o ceticismo epistemológico. Estamos preparados para aceitar a dúvida sobre a possibilidade do conhecimento (...). Entretanto, a dúvida sobre a existência, o sentido, a validade e a aplicabilidade dos valores, sobretudo morais, nos parece decepcionante” (Marcondes 7, p. 49).
- (13) Paulo Arantes considera o ceticismo de Porchat um pensamento conservador do ponto de vista político e ideológico (Arantes 1, p. 152-4), entretanto há quem diga que a maioria dos céticos brasileiros é de esquerda moderada e vota no PT.

- (14) Os critérios da conduta ética do ateu Crudeli expostos em *Diálogo de um Filósofo com a Marechal de...*, de Denis Diderot, são muito semelhantes aos do pirrônico, todos muito empíricos e práticos: 1) sentir grande prazer em praticar o bem; 2) ter nascido em uma família que proporcione ao indivíduo uma sólida formação moral e educacional, o que poderá fortalecer nele um certo pendor à beneficência; 3) a experiência de que “pensando bem, mais vale, para a ventura neste mundo, ser um homem honesto do que um patife”; noutros termos, o medo do gendarme (Diderot 5, p. 202).
- (15) A propósito do pirronismo de Porchat, Paulo Arantes escreve: “onde estaríamos se Marx e Freud tivessem confiado no que lhes aparecia?” (Arantes 1, p. 149). Tal indagação parece não levar em consideração que a adesão do cético ao que lhe aparece é sempre crítica, e que portanto o cético não é o ingênuo, ou melhor, não é o “débil mental” – expressão de Porchat (Porchat 11, p. 17) – que alguns adversários do ceticismo com “uma certa dose de má-vontade” (Smith 14, p. 27) insistem em propalar.
- (16) “Em suas biografias não se impõe a necessidade da conduta heróica ou extraordinária”, observa Renato Lessa acerca do pirrônico (Lessa 4, p. 145).
- (17) A diferença fundamental entre o discurso dogmático e o cético estaria nas suas “forças ilocucionárias”, conclui Danilo Marcondes (Marcondes 5, p. 60). O que o discurso dogmático apresenta como realidade (“O mel é doce” ou “A justiça é um bem”), o discurso cético apresenta como aparência (“O mel parece-me doce” ou “A justiça parece-me um bem”).
- (18) Plínio trata a *ataraxia* como sinônimo de felicidade (Smith 16, p. 24).
- (19) Plínio mostra que o dogma é a origem das perturbações evitáveis do dogmático de um modo bastante elucidativo: “Pense-se, por exemplo, no caso de uma pessoa de formação religiosa, com uma crença em Deus profundamente enraizada; para essa pessoa, descobrir opiniões conflitantes com a sua, tornar-se sensível aos argumentos contra as provas da existência de Deus e desconfiar seriamente de sua crença pode ser grandemente atormentador. E esse sofrimento não é puramente teórico, mas envolve toda a sua existência” (Plínio 16, p. 40).
- (20) Paulo Arantes também recusa a idéia porchatiana de “homem comum”. Segundo ele, seria “uma ficção sem substância social declarada, forjada apenas para fins de demonstração indireta da existência do mundo exterior (...)” (Arantes 1, p. 147).
- (21) Porchat cunhou o termo “neopirrônico” para se referir ao conjunto das suas reflexões em “Sobre o que aparece”. (*apud* Porchat 9, p. 212).
- (22) “Desejando ser entendido e comunicar-me”, declara Plínio, “empregarei a linguagem segundo os usos e as regras de meu interlocutor, pois assim

atingirei meu objetivo. Com uma pessoa simples, poderei deliberadamente ‘errar’; com uma pessoa refinada, procurarei falar com toda a correção” (Smith 14, p. 13). Essa maleabilidade e valorização da dimensão pragmática e instrumental da linguagem também é válida quando chamamos Porchat e Plínio de filósofos. Sob uma atmosfera idiossincrática, empírica e pragmática – o cético é um adoxástico-pragmático (*apud* Bolzani 2, p. 113) – a idéia de filósofo deve ser entendida no seu sentido mais elementar, ou seja, como um estudioso da filosofia, como um historiador da filosofia, como um pensador de questões filosóficas, ou simplesmente como aquele que tem no mínimo um bacharelado em filosofia.

- (23) Como faz(ia) Plínio (*apud* Smith 13, p. 85), e por que não, muitos dogmáticos.

Referências Bibliográficas

1. ARANTES, P. “Instauração filosófica no Brasil”. In: *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
2. BOLZANI, R. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 1992.
3. CIORAN, E. *Breviário de decomposição*. Tradução de J. T. Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
4. _____. *Silogismos da amargura*. Tradução de J. T. Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
5. DIDEROT, D. “Diálogo de um Filósofo com a Marechala de...”. In: *Textos escolhidos*. Tradução de M. S. Chauí e J. Guinsburg. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

6. LESSA, R. *Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.
7. MARCONDES, D. “O mundo do homem feliz: considerações sobre ceticismo e valores”. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n.º 12, setembro de 1997.
8. NASCIMENTO, M. G. “O cético e o ilustrado”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, Humanitas, n.º 2, 2000.
9. PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
10. _____. “Um cético contra os delírios da razão” (entrevista). In: *Folha de São Paulo*, 16 de janeiro de 1994.
11. _____. “Oswaldo Porchat, o comum dos homens” (entrevista). In: *Livro aberto*, São Paulo, Cone sul, n.º 5, agosto de 1997.
12. SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes pirrônicas* (livro I). Trad. Danilo Marcondes. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n.º 12, setembro de 1997.
13. SMITH, P. *O que é ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
14. _____. “Do começo da filosofia”. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n.º 12, setembro de 1997.
15. _____. “Terapia e vida comum. In: *Discurso*, 25, São Paulo, USP, 1995.
16. _____. “Sobre a tranqüilidade da alma e a moderação das afecções”. In: *Ceticismo filosófico*. São Paulo: EPU, Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

A Cidade Terrena à luz da noção de Peregrinação em Agostinho de Hipona

(Uma análise do *De ciuitate dei*
e do *Enarrationes in Psalmos, CXXXVI*)

Angelo Zanoni Ramos*

Resumo: Este texto aborda a idéia de peregrinação inserida no modelo das duas cidades na obra de Agostinho. Pretendemos salientar que o conjunto dos eleitos da cidade celeste encontra-se de passagem no interior da cidade terrena, sem que sua origem especial obstrua a ação das instituições nela existentes.

Palavras-chave: peregrinação – cidade terrena – cidade celeste – paz – temporalidade – eternidade

*“Eu não sou da sua rua
Eu não falo a sua língua
Minha vida é diferente da sua
Estou aqui de passagem
Esse mundo não é meu”*
(Branco Mello e Arnaldo Antunes)

Na leitura da obra de Agostinho, sobretudo do *De ciuitate dei*, o leitor constantemente depara com a explícita relação anta-

* Doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: angelozanoni@hotmail.com

gônica entre o que o autor denomina cidade de Deus e cidade terrena. De fato, o contexto no qual a extensa obra apologética começou a ser redigida é nitidamente assinalado pelo conflito verbal entre cristãos e pagãos na ocasião da debilitação do império romano em razão dos constantes ataques bárbaros, dos quais destacamos o saque de Roma pelas tropas do rei visigodo Alarico, no ano de 410⁽¹⁾.

Quase um século após o édito de Constantino, a fragilidade do império soava para os pagãos como uma conseqüência da conversão de Roma ao cristianismo, cuja doutrina, embora ainda em fase de composição, parecia arrefecer o espírito guerreiro, sobretudo pelo duplo mandamento do amor ao próximo, a rejeição à violência, ou outras máximas de difícil digestão para o cidadão romano, saudosista daquele império que, nos tempos da religião pagã, anexava os reinos vizinhos ao seu território, combatendo gloriosamente os exércitos que lhe impunham resistência.

Dos pagãos ressoavam inúmeras acusações contra o cristianismo. Ao que parece, estava latente o conflito entre os pagãos e os cristãos mais doutrinados que se empenhavam na defesa de sua religião, de tal modo que se compunham dois extremos no interior da sociedade romana, os quais, conseqüentemente, inspiraram em Agostinho o modelo das duas cidades: a cidade terrena, de um lado, recebendo a penalidade pelos seus atos injustos; do extremo oposto, a cidade de Deus (Jerusalém celeste, ou o conjunto do povo destinado à salvação), viajante na sociedade e sofrendo os mesmos açoites.

É nesse contexto que o bispo Agostinho, com o intuito de tomar a defesa da cidade de Deus, ou celeste, desenvolve sua apologia numa volumosa obra escrita, intitulada *De ciuitate dei*⁽²⁾. No prefácio da obra, a cidade divina é definida como o conjunto dos homens que vivem no século (*temporum cursus*) pela fé e esperam a firmeza da morada eterna; a cidade do diabo, ao contrário, é o conjunto dos povos escravos, dominados pelo próprio desejo de domínio (*dominandi libido dominatur*).

De fato, as duas entidades antagônicas encontram-se inseridas no mesmo espaço físico no qual elementos das duas cidades se encontram misturados naquilo que denominamos sociedade. Em outras palavras, pode-se dizer que ambas as cidades estão presentes em Roma, como em qualquer espaço habitado por homens. Por isso, a cidade de Deus e a cidade terrena, Jerusalém e Babilônia, estão misturadas corporalmente, enquanto situadas num mesmo espaço físico. Entretanto, são bem distintas e se mantêm separadas espiritualmente, pois diferem nos seus fins, uma vez que uma espera a morada eterna, no desfecho da história da salvação, e a outra se volta para seu desejo de domínio, limitando seus anseios aos resultados que não ultrapassam o plano temporal. Cada uma tem, como motor de suas expectativas, um desejo que a impele para se empenhar em atingir sua meta: “*Dois amores fizeram, pois, duas cidades, a saber: o amor de si (amor sui) até o desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus (amor dei) até o desprezo de si, a celeste*” (Agostinho 1, p. 451)⁽³⁾. A partir de duas espécies de amor, dois grupos de homens são identificados na vida social: o dos que amam a si mesmos em detrimento de Deus, e por isso vivem segundo o homem, e o dos que se dedicam sobretudo ao amor de Deus, e conseqüentemente vivem segundo esse amor. Desse modo, há duas sociedades de homens (*societas hominum*), cada qual unificada por um desejo comum aos seus componentes. A cidade celeste ama aquilo que é prometido para a eternidade e se manifesta, já no presente, como algo do qual será possível gozar no futuro, e que, sendo eterno, não estará sujeito a uma perda fortuita. A cidade do diabo, por sua vez, em detrimento da esperança no eterno, concentra sua expectativa no gozo das coisas que já são dadas na vida temporal, sendo estas submetidas às vicissitudes da vida terrena, passageira e mortal.

Por outro lado, a cidade celeste, embora deposite seu amor naquilo que é eterno, isto é, fora do tempo, encontra-se inserida no tempo e, como tal, relaciona-se com aquilo que é temporal. Aos eleitos da cidade de Deus é prometida a eternidade. Porém,

eles mesmos, enquanto homens sujeitos à corrupção, tanto física como espiritual, são temporais na medida em que se encontram de passagem nesta vida temporal.

Na sua condição terrena, os homens da cidade celeste não recusam as coisas terrenas, muito embora depositem seu amor num Deus eterno, fora do domínio da temporalidade. Para conciliar duas idéias paradoxais, o amor pela eternidade e a procura pelos bens temporais, Agostinho recorre à distinção entre uso e gozo, ou fruição:

“A família (*domus*) dos homens que não vivem da fé segue a paz terrena a partir das coisas e comodidades desta vida temporal. Ora, a família dos homens que vivem da fé espera as coisas que são eternas, prometidas para o futuro. Usa das coisas terrenas e temporais enquanto peregrina” (Agostinho 1, p. 683-4)⁽⁴⁾.

Os homens terrenos dirigem seu amor para os bens temporais, fazendo destes sua finalidade. Ao buscar a comodidade dos bens terrenos, o conjunto dos que não vivem da fé espera que a presença desses bens possa satisfazer seu desejo, de tal modo que a fruição que o ata a esses bens encerre a busca pelos bens do qual se pode gozar. Os homens da família celeste, por sua vez, dirigem seu amor para Deus enquanto finalidade, e usam das coisas temporais sem depositar nelas o seu gozo. Distinguem claramente aquilo de que pretendem fruir daquilo que apenas apetezem para tomá-lo dentro do registro do uso.

Fruir (*frui*) é desejar alguma coisa por amor a ela própria. Usar (*uti*), por sua vez, é servir-se de algo como meio para obter aquilo que ama (*idem* 9, p. 54). Os homens da cidade terrena depositam sua fruição nas coisas temporais. Os da cidade celeste, ao contrário, fazem uso das coisas terrenas com vistas a um fim último, o bem supremo, que é Deus, a única coisa da qual querem fruir. Sendo assim, ao tomar vínculo com as coisas temporais, por meio do uso, os eleitos da cidade divina não se mantêm isolados dos demais homens com o qual dividem o mesmo espaço físico.

A cidade, sendo ela Roma, Babilônia, ou qualquer espaço habitável, construído pelo engenho humano e disponível para atender às necessidades da vida temporal, não é algo maléfico para os eleitos. O caráter temporal e terreno desse espaço coletivo não é, em si, um mal. A função que os produtos humanos presentes na cidade poderão cumprir na vida dos eleitos, quer possam auxiliar ou obstruir a relação destes com o Deus digno de culto, será dada pela maneira como esses homens se relacionam com aqueles produtos, de tal modo que a fruição dos mesmos em detrimento das coisas eternas denotará o desdém para com o culto divino, e o uso, por sua vez, subordinado à fruição de Deus, não impedirá que semelhante culto se desenvolva corretamente.

Há, portanto, uma cidade terrena concebida não como aquilo que anteriormente denominamos cidade do diabo, e sim como um espaço comum no qual se misturam os eleitos da cidade divina e os condenados da outra. Sendo assim, a cidade terrena não é, para Agostinho, necessariamente má, desde que os eleitos a tomem como uma instituição passageira de que devem apenas fazer uso, e na qual estão inseridos temporariamente enquanto aguardam, para o desfecho da história da salvação, o desfrute da morada eterna no gozo do seu bem supremo.

Se o conceito de *amor* desdobrado em predileção a partir da fruição nos leva a entrever os sinais da existência desse espaço comum denominado *ciuitas terrena*, uma outra idéia confirma nossa insistência nessa direção: o conceito de *pax*.

Segundo Agostinho, a manutenção da paz é finalidade de toda *societas* (Agostinho 8, Parte II, p. 399-402). Para sustentar semelhante sentença, o autor do *De ciuitate dei* serve-se dos exemplos mais contundentes que poderiam ser apresentados numa eventual objeção: um bandoleiro violento e sanguinário busca a paz ao menos na companhia de seus semelhantes; se esse bandido mata sem piedade, não obstante isso, procura manter-se em paz com aqueles que não se encontram no universo de suas vítimas: sua esposa e seus filhos. No pequeno núcleo familiar, semelhante ho-

mem governa com autoridade semelhante à dos chefes de governo das cidades. E se uma cidade eventualmente quisesse submeter-se a ele, esse homem sanguinário e atroz manteria com ela a mesma paz que mantém em sua casa.

Outro exemplo Agostinho busca entre os personagens lendários: Caco, filho de Vulcano, homem mau, chamado de semi-homem, sem esposa, filhos, e nenhuma companhia com a qual pudesse estabelecer alguma relação de ordem ou comando. Sozinho no seu leito, buscava a paz consigo próprio, a ausência de medo ou incômodo, enquanto caminhava sobre seu chão banhado pelo sangue de suas vítimas. E mesmo que sua atitude cruel pudesse espalhar entre suas vítimas os sentimentos contrário à paz, havia nele uma relação causal entre o desejo de paz e as atrocidades que cometia, pois roubava, matava e devorava com vistas à própria sobrevivência, isto é, a situação de paz com seu próprio corpo mortal (Agostinho 8, Parte II, p. 400-1).

Portanto, é da natureza do homem a busca pela ausência de transtorno, que Agostinho chama de paz. Essa busca pelo equilíbrio não é exclusiva do homem tomado individualmente, mas se estende para a relação entre os homens no interior da cidade e do orbe. Se, de acordo com os fatos incontestáveis, a história do império romano havia sido extremamente marcada pelas guerras contra os reinos vizinhos, na condição ofensiva ou defensiva, tais fatos não invalidam a afirmação da universalidade da paz. Segundo Agostinho, toda guerra tem latente um desejo de instituição ou manutenção da paz.

Os que investem contra os rebeldes pretendem submetê-los a seu domínio, sustentando assim uma paz, a seu ver, já existente de fato. Os que atacam algum reino rival ou um poder instituído no seu reino, fazem-no porque não consideram um estado de paz a situação presente e pretendem conquistar uma paz de acordo com seus próprios moldes (*id., ibid.*, p. 400).

Portanto, a paz naquele espaço comum é finalidade de todos os homens que ali se encontram, sejam eles os eleitos da cidade

celeste ou os condenados do outro grupo. Cada uma das duas espécies de cidadãos se esforça por manter a paz digna da sua condição:

“Uma delas [cidades] certamente é a dos homens que querem viver segundo a carne (*caro*), a outra, a dos que querem viver segundo o espírito (*spiritus*), querendo, cada qual, o seu próprio gênero de paz e vivendo no seu próprio gênero de paz, com a qual conseguem o que pretendem” (Agostinho 1, p. 414)⁽⁵⁾.

A paz puramente terrena, a *pax temporalis*, está sujeita às fragilidades que marcaram a história dos reinos, a qual se assemelha à discórdia, e não obstante, pela razão mencionada acima, não deixa de ser paz, na medida em que, após um eventual conflito, é estabelecida uma concórdia ordenada **entre** os cidadãos que mandam e os que obedecem. A paz da cidade celeste, ao contrário, não se assemelha a controvérsias: supõe uma ordem estabelecida pelo criador por meio da qual os homens gozam do mesmo Deus, num acordo absoluto, mantendo uma ordenadíssima e concordíssima sociedade (*ordinatissima et concordissima societas*) entre seus membros (cf. *idem* 8, Parte II, p. 402).

Portanto, a cidade terrena busca a paz como uma espécie de ordem suficiente para a manutenção das relações de convivência no meio social. A cidade de Deus, por sua vez, busca uma paz superior na qual, segundo a ordem celeste, seus membros gozam de um mesmo Deus. Entretanto, os eleitos, enquanto se encontram inseridos nesse espaço comum, contribuem também para a manutenção da paz terrena, uma vez que também são parte dessa sociedade. A diferença é que buscam essa espécie inferior de paz como um meio para aperfeiçoar a paz celeste. Sua conduta, longe de abalar a estrutura social, representa um papel exemplar para os demais cidadãos, uma vez que os homens da cidade celeste agem nas coisas temporais segundo um modelo que é eterno e incorruptível.

Em suma, parece-nos evidente que Agostinho coloca a paz como a base da coexistência entre as duas cidades misturadas aqui

embaixo. Se os dois conjuntos de homens aspiram a diferentes modalidades de paz, por outro lado, mantém juntos o interesse pela preservação de uma mesma serenidade e tranquilidade nas relações interpessoais. Embora os dois grupos tenham finalidades distintas e opostas, entre eles há uma espécie de denominador comum, que consiste na necessidade da paz.

Se, pelo conceito de amor, os dois conjuntos de homens se põem numa relação divergente no interior do espaço comum, pelo conceito de paz, ao contrário, a relação torna-se convergente, muito embora a paz dos eleitos seja mais perfeita que a dos pagãos, uma vez que é subordinada a uma ordem fundada no bem supremo, que é Deus.

Se aos cristãos apetece uma paz especial, não há razões para crer que isso seja um obstáculo para a manutenção da paz comum. A paz dos cristãos não supõe nenhum isolamento: enquanto se encontram de passagem pela vida temporal, os eleitos da cidade celeste, como seres temporais, procuram satisfazer suas necessidades relacionadas com seu corpo mortal, isto é, a sobrevivência, saúde, segurança, dentre outras. Para satisfazer tais necessidades no interior do espaço comum, zelam pela paz temporal enquanto se encontram na cidade cá embaixo, aguardando a morada eterna.

“Ora, aprovamos amplamente que o sábio queira a vida social. Com efeito, de onde começaria, ou progrediria no seu curso, ou alcançaria seus devidos fins a cidade de Deus, cuja obra já está aqui, e cujo livro dezenove temos em mãos, se não fosse social [*socialis*] a vida dos santos?” (Agostinho 1, p. 669)⁽⁶⁾.

O espaço comum no qual se inserem os integrantes dos dois conjuntos distintos é denominado, por Agostinho, *ciuitas terrena*, embora, em muitas ocorrências, essa expressão tenha outro sentido, significando o que ele denomina cidade do diabo, quando empregada em contraposição à cidade de Deus. Quando não é empregada no interior dessa oposição, a expressão “cidade terrena” denota essa terceira cidade, que se verifica no cruzamento das duas

entidades opostas, composta pela soma dos elementos de ambas as cidades que se contrapõem.

No livro XVIII do *De ciuitate dei*, Agostinho se refere a essa “terceira cidade” pelo nome de sociedade: “*entre muitos reinos terrenos nos quais a utilidade ou a cupidez terrenas dividiram a sociedade (que, com vocábulo universal chamamos cidade deste mundo)...*” (Agostinho 1, p. 593)⁽⁷⁾. A sociedade, ou “*ciuitas mundi huius*”, existe de fato, e não está sujeita à condenação ou à vida eterna, fins últimos da cidade do diabo e da cidade de Deus, respectivamente. Ela é, por assim dizer, ambivalente, pois não está determinada a nenhum dos fins (Ramos 15, p. 250).

No interior desse espaço comum, o conjunto dos eleitos encontra-se de passagem na espera pela morada eterna, no desfecho da história da salvação. A condição pela qual os eleitos dividem o espaço com os infiéis e, apesar disso, mantêm-se fiéis ao propósito salvífico, é narrada nas escrituras e na obra de Agostinho sob a noção de *peregrinatio*.

No *Enarrationes in Psalmos*, Agostinho comenta o Salmo 136 ilustrando a condição dos cristãos no interior da cidade terrena a partir da situação do povo judeu que se encontrava exilado em terra estrangeira.

Segundo o livro dos Reis, o rei Sedecias, de Judá, revoltou-se contra Nabucodonosor, rei da Babilônia. Em consequência, aproximadamente no ano de 589 a.C (cf. BÍBLIA 13, 2º Reis, 25, 1-21, p. 591-2)⁽⁸⁾, Nabucodonosor cercou com trincheiras a cidade de Jerusalém, então capital do reino de Judá, e submeteu a seu jugo toda a população da cidade. Dois anos depois, sob ordens do rei Nabucodonosor, parte da população de Jerusalém foi deportada para a Babilônia, sobretudo a mão-de-obra mais útil para a demanda de trabalho no país vencedor. Do que ficou na cidade, o templo, símbolo da religião e centro do poder judaico, foi incendiado, e os utensílios sagrados, produzidos com material de alto valor monetário, saqueados.

Os exilados na Babilônia, provavelmente condenados a trabalhos forçados e pouco ou nada remunerados, lamentavam a falta da terra de origem, bem como do culto judaico, ofendido e profanado pelo exército vencedor – ofensa que ficou registrada nas ruínas do templo de Jerusalém incendiado. Na terra estrangeira a que foram transportados contra sua vontade, os judeus pronunciavam salmos de lamentação – provavelmente cantados – nos quais registravam seu desagravo contra o exílio forçado, bem como a nostalgia da felicidade aniquilada pela perda da morada de origem.

O Salmo 136 (cf. BÍBLIA 13, Salmo 136, 1-5, p. 1102) é, provavelmente, um dos exemplos de registros de lamentação (cf. *id.*, *ibid.*, nota j), um cântico de exílio que Agostinho reconhece como uma simbolização da condição deplorável em que se encontram os eleitos da cidade santa de passagem pela cidade terrena.

De todo o comentário ao Salmo 136, a parte que mais nos interessa é a seguinte:

“À beira dos canais da Babilônia nos sentamos e choramos com saudades de Sião; nos salgueiros que ali estavam, penduramos nossas harpas [...]. Como poderíamos cantar um canto de Yaweh numa terra estrangeira? Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que me seque a mão direita” (BÍBLIA 13, *id.*, *ibid.*).

Os deportados que lamentam a situação degradante do exílio, longe de se revoltarem contra a Jerusalém que não impôs sua força suficiente para impedir que fossem de lá arrebatados, são, ao contrário, tomados pela nostalgia da felicidade deixada no passado. A recusa em cantar os cânticos da terra de origem, longe de denotar o ressentimento pela pátria impotente, aponta para a evocação silenciosa da Jerusalém amada, sobretudo quando dela são impedidos a se afastar pela violência do opressor.

Segundo o comentário de Agostinho, o arrependimento é um sentimento que se encontra na base da lamentação dos exilados. Trata-se de um lamento pelos pecados cometidos, devido aos quais

teriam eles recebido de Deus o castigo corretivo para que se convertessem. O abandono de Deus, concretizado nas práticas pecaminosas do povo judeu, desde o êxodo do Egito até o período monárquico, reforçado pela insubmissão de alguns reis judaicos à justiça divina, teria sido a causa do arrefecimento do poder político do reino de Judá. Algo parecido, segundo Agostinho, teria ocorrido com os romanos, recém aderidos ao cristianismo, mas pouco avançados em sua conversão, na ocasião dos ataques estrangeiros que abalaram o império: “*sentam-se junto aos rios da Babilônia e choram junto aos rios da Babilônia, [...] os que mereceram estar na Babilônia*” (Agostinho 3, p. 1966)⁽⁹⁾.

Esse lamento, enraizado no amor pela Jerusalém distante, insere-se na dinâmica dos dois amores, e deve ser contraposto à dileção pelas coisas terrenas, próprias daqueles que aderem às coisas temporais e, conseqüentemente, gozam da vanglória dos babilônios:

“Certamente, muitos choram com o pranto babilônico, pois também se alegram com o gozo babilônico. Os que se alegram com ganhos e os que choram pelos danos, ambos são da Babilônia. Tu deves chorar, mas recordando de Sião” (*id., ibidem*)⁽¹⁰⁾.

O lamento dos eleitos encontra-se vinculado ao amor a Deus e se traduz pela dor da perda da relação harmônica com Deus, estabelecida no paraíso. De fato, na cidade terrena, os infortúnios acometem a todos, dos dois lados antagônicos. Entretanto, o lamento correto dos santos diz respeito unicamente à ausência da terra celeste, e não aos infortúnios propriamente temporais, os quais abalam apenas aqueles que mantêm pelas coisas terrenas um amor acima do mérito destas. Do mesmo modo que os eleitos usam das coisas terrenas necessárias para a vida social, sem fluir delas, suportam as dores temporais sem ser por isso abalados.

O lamento dos cativos, que resulta unicamente da ausência da morada sagrada, se não é ampliado pelos infortúnios terrenos, também não deve ser rechaçado pelos eventuais êxitos que ve-

nam ocorrer na cidade dos homens: “*Se choras recordando de Sião, é preciso que chores também quando estás bem no que se refere à Babilônia*” (Agostinho 3, p. 1966)⁽¹¹⁾. Ainda que a cidade terrena tenha seus êxitos, é preciso considerá-los como temporais, passageiros e, por isso, indignos de ser tomados como motivo de euforia. Se os eleitos amam a cidade ausente, é preciso que não se contaminem com todas as coisas que, na cidade em que se encontram de passagem, podem abalar o amor pela Jerusalém celeste.

Entretanto, o lamento dos eleitos, embora resistente às coisas passageiras, tanto os fracassos como os êxitos, não indica uma total indiferença quanto às realidades temporais. É preciso notar que os eleitos encontram-se inseridos no *saeculum* e, por isso, necessitam das coisas terrenas para sua subsistência. O que Agostinho parece apontar no tocante ao lamento é a fidelidade dos exilados à terra de origem, pela qual se faz possível que a espera da morada celeste não seja abalada pelos sentimentos que tenham sua origem na pátria terrena.

O homem peregrino sabe que os bens terrenos são incomparáveis aos que o aguardam na morada eterna. Por isso, é imprescindível resistir ao efeito fascinante de tais bens, lembrando-se sempre do caráter passageiro e temporal dos males e os bens da cidade temporal. No *Enarrationes*, Agostinho se refere à vida passageira e inconstante na cidade terrena por meio da expressão “rios da Babilônia”, empregada no Salmo 136:

“Os rios da Babilônia são todas as coisas que se amam e que passam. O néscio que amou, por exemplo, exercer a agricultura mesma, ali enriquecer, ali ocupar o espírito, ali perceber o prazer. Repare no êxito e veja que o que amou não é o fundamento de Jerusalém, mas rio da Babilônia” (*id., ibid.*, p. 1965)⁽¹²⁾.

O Salmo 136 é um cântico de lamentação dos cativos na Babilônia, residentes nas proximidades dos rios (cf. BÍBLIA 13, Ezequiel, 3, 15, p. 1607), onde provavelmente trabalhavam. Me-

diante sua interpretação alegórica, Agostinho emprega a expressão “rios da Babilônia” para significar a ignorância daqueles que depositam seu gozo nas coisas terrenas, incapazes de perceber o caráter transitório delas. Ao se recusar a dar às coisas terrenas o reconhecimento acima da sua dignidade, os santos permanecem “sobre aos rios”, evitando que seu corpo seja banhado no “mar da Babilônia” (Agostinho 3, p. 1965 e ss.).

A expressão “sentar-se junto aos rios” denota uma relação de independência para com as coisas passageiras e se contrapõe a “lançar-se no mar”. Em primeiro lugar, porque não se diz “nos rios” e sim “sobre aos rios”, por meio da expressão latina “*super flumina*”, isto é, “acima dos rios”, ou “às margens dos rios” (o que significa o mesmo que a tradução anterior, já que a margem é mais alta que o leito).

Embora possamos traduzir o temo “*super*” por “às margens de”, é preciso notar que essa expressão sugere, mais do que proximidade, um afastamento entre o rio e aqueles que se sentam junto a ele. Ao se pôr sobre os rios, os exilados evitam contaminar-se com as impurezas de sua água, uma vez que não se lançam dentro dele, mas permanecem nas suas margens.

Além disso, no comentário citado logo acima, Agostinho contrapõe à figura do rio a do mar. O rio, segundo o autor, simboliza o caráter transitório das coisas, pois é nele que a água está sempre correndo de um lado para o outro, ao passo que, no mar, ela é sempre constante. É nisso que se encontra a diferença entre os rios e o mar da Babilônia. Os rios simbolizam os males passageiros dos quais os eleitos estarão livres na morada eterna. O mar, ao contrário, simboliza os males que os ímpios sofrerão por toda a eternidade (*id.*, *ibidem*).

Portanto, os eleitos encontram-se inseridos na cidade terrena sem sofrer a contaminação pelas coisas que, na cidade terrena, possam obstruir a sua relação com a pátria celeste. No *De ciuitate*, a menção à idéia de peregrinação vai ao encontro da interpretação do Salmo 136, que Agostinho desenvolve nas *Ennarrationes*.

Uma característica da *peregrinatio* no *De ciuitate* é a condição itinerante pela qual o povo da cidade celeste, descendente espiritual de Abel, encontra-se mesclado com os filhos de Caim. Segundo as escrituras, Abel foi morto pelo irmão invejoso sem ter procriado e sem ter constituído nem sequer um vilarejo no qual pudesse criar sua descendência (cf. Agostinho 8, Parte II, p. 174). A cidade de Caim fora de fato fundada na ocasião do assassinio de Abel. Segundo o Gênesis, o irmão assassino teria fugido do local de origem a fim de se proteger de eventuais vingadores da morte do irmão (Cf. BÍBLIA 13, Gênesis, 4, p. 36-7). Desse modo, a cidade de Abel difere da de Caim pela própria forma pela qual é estabelecida: a descendência do irmão assassinado é puramente espiritual, uma vez que não fora fundada de fato.

Entretanto, o fato de a cidade de Abel não ter sido fundada não é visto por Agostinho como uma deficiência a partir da qual os descendentes de Abel não teriam sua parcela da terra em razão de seu ancestral ter morrido antes mesmo de tê-la fundado. Não é por não ter sido fundada na terra que a cidade de Abel é celeste: ela nunca fora fundada na terra pelo fato de já ser, na sua origem, celeste e, por isso, quando se encontra inserida na terra, é uma cidade peregrina: “*Eis porque está escrito de Caim, que fundou uma cidade. Ora, Abel, como peregrino, não fundou. Porque a cidade dos santos está acima, ainda que aqui gere cidadãos, entre os quais peregrina até que chegue o tempo de seu reino*” (Agostinho 1, p. 454)⁽¹³⁾.

Outra característica da peregrinação, segundo o *De ciuitate dei*, é a finalidade da presença dos eleitos no interior da cidade terrena. A peregrinação da cidade celeste tem um ponto de chegada, e por isso, não se confunde com um movimento errante daqueles que, distantes da sua pátria, viajam sem destino, fixando-se ora aqui ora ali. Os eleitos esperam pacientemente por uma recompensa no futuro, no qual finalmente herdarão sua terra, longe das adversidades com as quais deparam na vida terrena (*idem* 8, Parte I, p. 27; cf. Ramos 14, p. 48).

O movimento dos peregrinos é uma passagem de um estado miserável, na condição temporal, para o gozo da vida feliz na eternidade. Vimos anteriormente que, no Salmo 136, os judeus deportados lamentavam-se pela ausência de Jerusalém. Ora, se o exemplo é bem apropriado, os eleitos da Jerusalém celeste, de passagem pela cidade terrena, vêem sua finalidade também como uma espécie de retorno à origem da qual se afastaram.

Voltar à Jerusalém celeste é, para os peregrinos, recuperar a sua condição original, anterior à introdução do pecado na humanidade: *“foi tão grande o pecado cometido que, depois dele, a natureza humana piorou e são transmitidas aos descendentes a obrigação de pecar e a necessidade da morte”* (Agostinho 1, p. 414)⁽¹⁴⁾.

A natureza humana é boa na sua origem, pois é bom tudo que é criatura divina. Entretanto, com o primeiro pecado, o gênero humano tornou-se corrompido. O homem, tomado pela sua natureza, é bom; tomado pela sua condição, é mau, uma vez que, imerso na temporalidade, carrega consigo a mancha do pecado dos primeiros pais.

Na terra que não considera sua, o homem peregrino aguarda o retorno a Jerusalém, na qual haverá de recuperar-se de sua condição manchada e decaída pelo pecado. Entretanto, semelhante recuperação requer a graça, um auxílio divino, imprescindível para que os eleitos realizem seu intento⁽¹⁵⁾. A graça é o socorro divino em favor da natureza humana, ação pela qual o homem é purificado de sua condição pecadora, recebendo, sem nenhum mérito, o perdão divino.

Lançado na condição pecadora e miserável, o homem seria incapaz, por si mesmo, de se recuperar⁽¹⁶⁾. Por isso, é necessário que Deus opere a recuperação da condição humana por meio de alguém que seja ao mesmo tempo Deus e homem: o mediador.

Cristo é mediador que conduz os eleitos da miséria mortal para a imortalidade feliz, pois é um Deus que se fez homem ao assumir um corpo e se submeter à condição temporal, interpondo-se entre o homem e Deus como o *“mortal e feliz para fazer dos*

mortais imortais, passada a mortalidade, (o que mostrou consigo próprio, ressurgindo), e dos miseráveis, felizes” (Agostinho 1, p. 263)⁽¹⁷⁾.

Como homem, Cristo mostrou sua divindade aos pecadores, dando seu exemplo de morte e ressurreição: prova viva de que é possível a um homem mortal, como ele, enveredar pelo caminho que leva à vida imortal e feliz. Por outro lado, mesmo se fazendo homem, Cristo é exterior aos homens, uma vez que é a manifestação de Deus. Por isso, o mediador é um homem, em sua manifestação temporal, mas originalmente exterior aos homens e refratário à fraqueza humana provocada pelo pecado congênito dos homens, o extremo oposto do primeiro pecador, isto é, o “anti-Adão” pelo qual a condição humana é recuperada da falta original.

Entretanto, embora a graça seja um auxílio divino no interior da temporalidade, na chamada cidade terrena, a recuperação da condição humana é uma promessa para o futuro:

“A gloriosíssima cidade de Deus, seja no curso do tempo, peregrinando e vivendo da fé, entre os ímpios, seja na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência, até que a justiça seja convertida em juiz, conseguirá depois, por excelência, a vitória final e a paz perfeita” (*id., ibid.*, p. 1)⁽¹⁸⁾.

É no desfecho da história da salvação que os eleitos gozarão da vida feliz, ou beatitude à qual aspiram enquanto estão na temporalidade. Sendo assim, o significado de peregrinação em Agostinho tem uma direção bem precisa: uma passagem pela condição temporal com vistas ao retorno à morada eterna na qual todas as adversidades suportadas na cidade terrena estarão ausentes.

Enquanto não chegam ao ponto de destino, os eleitos vivem sua condição temporal em meio aos conflitos que se estabelecem no interior da cidade terrena. O motivo da redação do *De ciuitate*, apontado no início, mostra o quanto era turbulenta a convivência entre as duas partes antagônicas no império romano já cristianizado.

A idéia de peregrinação parece-nos bem adequada para dar conta da presença dos cristãos em meio aos conflitos durante a segunda metade do século V. Em primeiro lugar, elucida a independência dos eleitos com relação à degradação dos costumes do povo romano. O povo cristão bem orientado não se contamina com os vícios da cidade pagã. Sua pátria é outra, e é segundo os princípios de sua pátria de origem que age no interior da cidade pagã.

Em segundo lugar, a idéia de peregrinação dá conta da inserção do povo eleito no interior do império. Os cristãos não se mantêm isolados: estão imersos na temporalidade. A adesão ao cristianismo não impede que o povo eleito respeite as leis romanas e todas as instituições políticas estabelecidas na cidade terrena, evidentemente dentro do registro do *uti* e não do *frui*.

Movimentando o conceito de peregrinação nos seus dois aspectos, a saber, o despojamento em relação às coisas temporais, na ordem dos fins, e o uso delas na condição presente, Agostinho, sem dúvida, nos manda um recado: o reino dos céus é muito mais do que pode oferecer qualquer cidade existente de fato; mas, uma vez que estamos inevitavelmente nesta sociedade presente, é preciso saber usar – e bem – daquilo de que podemos nos servir.

Em seus discursos mais variados, o bispo de Hipona orientava os cristãos que adquiriam cargos seculares a fim de que administrassem a cidade de acordo com a justiça divina (Agostinho 5; *idem* 6). Em nenhum momento, o autor faz apologia de alguma espécie de poder teocrático. A república celeste não se confunde com as atrocidades que se cometiam – e continuam cometendo – na cidade terrena. O reino celeste é outro, e se encontra muito acima dos reinos temporais. Se, em anos posteriores, o poder religioso confundiu-se com o temporal, como no reino de Carlos Magno, para citar apenas um exemplo, ou interferiu nos governos com a astúcia e a cupidez dos piores déspotas, trata-se, sem dúvida, de uma leitura, se não ingênua, ao menos enviesada do *De ciuitate*, pela qual se esquece que os verdadeiros cristãos não vieram para destruir as instituições existentes: estão apenas de passagem.

Abstract: This paper describes the idea of pilgrimage inserted in the model of the two cities in Augustine works. We purpose to accentuate that the celestial city assemblage of the electeds is temporarily in the terrestrial city, but their special origin doesn't restrict the actions of the terrestrial city institutions.

Key-words: pilgrimage – terrestrial city – celestial city – peace – temporality – eternity

Notas

- (1) Episódio que foi imediatamente repercutido no norte da África, no sermão do bispo Agostinho: “Coisas horríveis nos são anunciadas: estragos cometidos, incêndios, saques, homicídios e torturas dos homens. É verdade, muitas coisas ouvimos, todos gememos, choramos freqüentemente, raras vezes somos consolados (Horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruiationes hominum. Verum est, multa audiuius, omnia genuimus, saepe fleuimus, uix consolati sumus)” (Agostinho 2, p. 252).
- (2) “Por isso, ardendo em zelo pela casa de Deus, adverso às suas blasfêmias e erros, resolvi escrever a Cidade de Deus (Vnde ego exardescens zelo domus dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate dei ascribere institui)” (Agostinho 4, p. 124).
- (3) “Facerum itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui” (Agostinho 1, p. 451).
- (4) “domus hominum, qui non uiuunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis uitae rebus commodisque sectatur; Domus autem hominum ex fide uiuentium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tanquam peregrina utitur” (Agostinho 1, p. 683-4).
- (5) “Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium” (Agostinho 1, p. 414).

- (6) “Quod autem socialem uitam volunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus. Nam unde ista Dei ciuitas, de qua huius operis ecce iam undeuicensimum librum versamus in manibus, uel inchoaretur exortu uel progredieretur excursu uel adprehenderet debitos fines, si non esset socialis uita sanctorum?” (Agostinho 1, p. 669).
- (7) “inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis uel cupiditatis est diuisa societas (quam ciuitatem mundi huius uniuersali uocabulo nuncupamus)” (Agostinho 1, p. 593).
- (8) Quanto à data aproximada do cerco de Jerusalém, trata-se de uma informação fornecida pelos tradutores e comentadores da edição da Bíblia consultada (Cf. BÍBLIA 13, p. 591, nota v). Quanto ao episódio do exílio, alguns profetas do Antigo Testamento, sobretudo Jeremias e Ezequiel, fazem referência a esse acontecimento (Cf. BÍBLIA 13, Jeremias 25, 8-13, p. 1523-4; Ezequiel 4, 1-17, p. 1607-8; Lamentações 1, 1-22, p. 1578-80).
- (9) “Sedent super flumina Babylonis, et flent super flumina Babylonis, [...] qui in Babylonia essemuerunt” (Agostinho 3, p. 1966).
- (10) “Multi enim flent fletu Babylonio, quia et gaudent gaudio Babylonio. Qui gaudent lucris et flent damnis, utrumque de Babylonia est. Flere debes, sed recordando Sion” (Agostinho 3, p. 1966).
- (11) “Si recordando Sion fles, et quando tibi secundum Babyloniam bene est oportet ut fleas” (Agostinho 3, p. 1966).
- (12) “Flumina Babylonis, sunt omnia quae hic amantur et transeunt. Nescio quis amauit, uerbi gratia, agriculturam ipsam exercere, inde ditescere, ibi occupare animum, inde percipere uoluptatem; attendat exitum, et uideat illud quod amauit non esse fundamentum Ierusalem, sed fluuium Babylonis” (Agostinho 3, p. 1965).
- (13) “Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit ciuitatem (Gn 4, 17); Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum ciuitas, quamvis hic pariat ciues, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adueniat” (Agostinho 1, p. 454).
- (14) “a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati at mortis necessitate transmissa” (Agostinho 1, p. 414).
- (15) “por esse mau uso do livre-arbítrio surgiu verdadeira série dessas calamidades que, em concatenação de misérias, conduziu o gênero humano, de origem depravada, como raiz corrompida, ao abismo da morte segunda, que não tem fim, exceto para aqueles a quem a graça de Deus libertou (ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine deprauata, uelut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per

Dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit)” (Agostinho 1, p. 395-6).

- (16) “já que aqueles que são mortais e imundos, aqui embaixo, não podem reunir-se com a pureza imortal que está no alto (quoniam immortalis puritati, quae in summo est, ea quae in immo sunt mortalia et immunda conuenire non possunt)” (Agostinho 1, p. 265).
- (17) “mortalis et beatus, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstrauit, et ex miseris beatos” (Agostinho 1, p. 263).
- (18) “Gloriosissimam ciuitatem Dei siue in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide uiuens (Hab 2, 4), siue in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam (Rm 8, 25), quoadusque iustitia conuertatur in iudicium (Sl 93, 15), deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta” (Agostinho 1, p. 1).

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO. *De Ciuitate Dei*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, (lib. I-IX), vol. XLVII, 1955; (lib. XI-XXII), vol. XLVIII, 1955.
2. _____. *De Excidio Urbis Romae*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. XLVI, 1969.
3. _____. *Enarrationes in Psalmos*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. XXXVI; vol. XL, 1990.
4. _____. *Retractationes*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. LVII, 1984.
5. _____. *Sermones*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. XLI, 1961.

6. _____. *Epistolae*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, in Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT, Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols – 1994, Louvain (edição em CD-ROM), col. 0262.
7. _____. *Sermones*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, in Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT, Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols – 1994, Louvain (edição em CD-ROM), col. 0284.
8. _____. *Cidade de deus (contra os pagãos)*, parte I e II. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis, Vozes, 1991.
9. _____. *A doutrina cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulinas, 1991.
10. _____. *La dottrina cristiana*. in: *OPERE DI SANT'AGOSTINO*, ed. bilíngüe, Città Nuova Editrice, Roma, vol. VIII. Trad. Vincenzo Tarulli, 1992.
11. _____. *Le ritrattazioni*. in: *OPERE DI SANT'AGOSTINO*, ed. bilíngüe, Città Nuova Editrice, Roma, vol. II, Trad. Ubaldo Pizzani.
12. _____. *Le lettere*. in: *OPERE DI SANT'AGOSTINO*, ed. bilíngüe, Città Nuova Editrice, Roma, vol. XXII (parte III) e XXIII (parte III), trad. Luigi Carrozzi, 1996 (vol. XXII) e 1974 (vol. XXIII).
13. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 1996.
14. RAMOS, Angelo Zanoni, *O conceito de justiça na 'Cidade de Deus' de Santo Agostinho*. Dissertação de Mestrado, USP, São Paulo, 1998.
15. RAMOS, Francisco M.T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*. São Paulo, Loyola, 1982.

Dilemas de uma cultura política democrática

Augusto Reynol Filho*

Resumo: O debate entre liberais e comunitaristas deixa entrever duas posições antagonônicas relativas a uma cultura política adequada para as democracias liberais contemporâneas. Tais posições não dão conta da legitimidade do discurso democrático atual – o que é atestado, por exemplo, pela análise de duas questões: (i) a distinção entre direitos do homem e direitos do cidadão; (ii) a progressiva dissociação entre quem toma as principais decisões de caráter político e econômico referentes ao povo de uma dada nação e este mesmo povo. Albrecht Wellmer apresenta sugestões para uma cultura política democrática que busca preservar as principais demandas de liberais e comunitaristas. Pensamos entretanto que mesmo a proposta de Wellmer revela-se insuficiente.

Palavras chave: Wellmer – direitos do homem – direitos do cidadão – legitimidade – cultura política – democracia.

Quais seriam os contornos de uma cultura política aceitável para os dias de hoje? O momentoso debate envolvendo liberais e comunitaristas traz em seu bojo o esboço de uma alternativa exposta, por exemplo, por Michael Walzer (Walzer 3)⁽¹⁾. Contudo, como bem salienta Albrecht Wellmer⁽²⁾, tal alternativa, apesar de “bela”, já não dá conta da legitimidade do discurso democrático contemporâneo, devido a algumas espinhosas questões. Neste artigo, gostaríamos de destacar duas delas, bem como a sugestão

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: reynol@ime.usp.br.

que Wellmer apresenta com o fito de, ao menos no campo teórico, resolvê-las. No final, inspirados por um artigo de Renato Janine Ribeiro, procuramos mostrar que, mesmo a solução de Wellmer não obstante seja esta, em nosso entender, um avanço em relação àquela descrita por Walzer, revela-se insatisfatória⁽³⁾.

A primeira questão remete para o generalizado desrespeito aos direitos humanos. E isto tanto nos países não pertencentes ao bloco mais industrializado do Ocidente⁽⁴⁾, como nestes – o que se exemplifica pela grande discriminação contra os estrangeiros (turcos, portugueses, etc) ou de caráter racista (contra os negros) na Alemanha. Este é naturalmente um problema de proporções gigantescas, cuja solução ainda não se vislumbra no horizonte. Todavia, uma das causas geradoras de tal desrespeito parece poder ser eficazmente, do ponto de vista teórico, combatida. Trata-se, nota Wellmer, da distinção feita entre direitos do homem e do cidadão. Ocorre que, numa sociedade particular, o “povo soberano” é constituído pela reunião dos indivíduos investidos dos direitos de cidadania (não importando aqui quais sejam os critérios usados para distinguir o cidadão do não-cidadão). No tocante aos outros habitantes do mesmo território, estes são considerados membros de um *outro* “povo soberano”, o que abre uma brecha para que por aí seus direitos humanos não sejam tão levados a sério – para dizer o mínimo – quanto os dos cidadãos (cf. Wellmer 6, p. 377).

Assim, a distinção apontada facultaria aos governos nacionais poder descurar do respeito aos direito humano de uma parcela considerável dos habitantes de seu território, sem comprometer seriamente sua legitimidade, visto que, quanto a este quesito, seus cidadãos estariam mais protegidos.

Ora, levando-se em conta que os direitos humanos são tidos – desde que esta idéia foi introduzida pelos revolucionários ingleses de 1640 – como naturais, isto é, são direitos que temos pelo simples e bom motivo de termos nascido, segue-se que devem estar acima de qualquer poder existente. De modo que nenhum gover-

no que se pretende legítimo, muito menos um governo democrático (onde todo poder, legítimo, emana do povo), tem o direito de violá-los.

Compreende-se assim por que não se pode deixar de tratar da distinção entre direitos do homem e do cidadão quando se pensa sobre a adequação de uma determinada cultura política para a democracia. Com a dissolução desta distinção, perdem os governos nacionais importante álibi, do qual se serviam para desrespeitar os direitos humanos. De sorte que, a partir de então, se quiserem manter um discurso de legitimação democrática deverão dedicar mais atenção ao tema.

A segunda questão refere-se ao chamado processo de globalização. Não se questiona que uma decisão referente à política ou à economia, para merecer ser qualificada de democrática, deve ser tal que as vozes de todos aqueles cuja vida é de algum modo afetada por ela (pela referida decisão) deveriam estar representadas – ao menos de modo virtual, como ocorre nas modernas democracias representativas – na discussão que a precede. Ocorre, entretanto, que na esteira do processo de globalização – e este é um de seus efeitos mais desconcertantes para o desenvolvimento da vida democrática – as decisões mais importantes de caráter político e econômico que influenciam diretamente a vida dos habitantes de um dado território são tomadas ao arrepio de seus governantes, mesmo quando estes são democraticamente eleitos. Ora, como então ainda manter que tais decisões são democráticas, se uma grande quantidade de indivíduos a que elas dizem respeito não podem intervir, mesmo que virtualmente, nos processos que lhes dão origem? (cf. Wellmer 6, p. 396-7). Será, enfim, ainda possível que uma sociedade liberal possa legitimamente proclamar-se democrática?

Note-se que a solução da segunda questão *não* passa pela alegação de que o mundo se reorganiza em associações supranacionais, como corretamente salienta Wellmer (*id.*, *ibidem*). Mesmo associações como a Comunidade Européia revelam-se ir-

relevantes frente a um poder financeiro que hoje movimentava seu capital de um país a outro unicamente atendendo a seus próprios interesses e independentemente das decisões políticas de governos nacionais ou supranacionais do calibre do aqui mencionado.

O que, então, fazer? O que Wellmer propõe – do ponto de vista conceitual e normativo (ele deixa bem claro que não tem a pretensão de contribuir para a “resolução prática dos problemas do mundo contemporâneo” (Wellmer 6, p. 394) – é um “*mínimo* político e moral sem a realização do que as sociedades democráticas e liberais do Ocidente não poderão nem factualmente nem moralmente manter-se vivas a longo prazo” (*id., ibid.*, p. 395). Mas não se entende sua proposta sem ter ao menos uma tênue noção da linha de pensamento em que ela se inscreve. Eis por que parece oportuno passar em revista os principais traços da cultura política que vem à tona com o debate entre liberais e comunitaristas.

É difícil – e talvez não seja possível até o momento – encontrar nos textos dos autores comunitaristas uma descrição explícita dos traços que consideram essenciais a uma cultura política democrática. Contudo, sabe-se, eles são “ligados ao republicanismo cívico da jovem América, quer dizer, à tradição do autogoverno democrático nas ‘comunidades’ restritas – a saber comunas ou associações” (*id., ibid.*, p. 378-9). Além disso, é comum encontrarmos em seus textos (temos em mente principalmente Charles Taylor e Michael Sandel) visões até mesmo romantizadas de sociedades gregas antigas, que politicamente baseavam sua legitimidade na efetiva busca de fins compartilhados. Exemplos muito invocados são os das democracias republicanas da Grécia Antiga e de governos da Nova Inglaterra do século XVIII. Sendo assim, não espanta que sugiram a adoção de uma política do bem comum, que estimule o interesse dos cidadãos pela coisa pública, quando se trata de obter legitimação para o regime democrático. Mas como construir uma política do bem comum? Sandel e Taylor dizem que é possível selecionar “fins compartilhados que podem

servir como base para uma política do bem comum” (Kymlicka 2, p. 226), o que a legitimaria para todos os grupos na sociedade.

Admiradores das antigas democracias gregas e do republicanismo cívico (clássico e neoclássico), é natural que julguem fundamental (para uma cultura democrática) o cultivo de virtudes republicanas, como aquelas salientadas por Montesquieu em seu *Do Espírito das Leis*. De acordo com sua descrição, eram tidos como virtuosos os homens que viam a vida coletiva de sua cidade como a essência e o significado de suas próprias vidas, que buscavam sua glória e suas recompensas em geral no poder e na reputação que angariavam ao participar da vida pública. Os grandes feitos em prol do coletivo eram tão importantes que, pela lembrança destes, seus autores eram imortalizados.

Resumindo, o importante aqui a reter é que os comunitaristas, evidenciando um aspecto básico da tradição das sociedades liberais e democráticas norte-americanas – do autogoverno democrático – e constatando, na modernidade, o fim do poder unificador que desempenhou a religião, desejam convencer-nos de que uma sociedade simplesmente fiel à garantia dos direitos fundamentais individuais, sociais e democráticos, não pode produzir um equivalente à força unificadora da religião. “Para fazê-lo, seria necessário uma concepção comum do bem fundando ao mesmo tempo obrigações e uma identidade, um horizonte de valores e compreensões que engaja e liga coletivamente; esta concepção de bem desfrutaria de uma prioridade normativa sobre todos os direitos individuais e poderia igualmente, e só ela, determinar seus limites e suas pretensões legítimas” (Wellmer 6, p. 378).

Os liberais não deixam de reconhecer a importância desse questionamento, mas não crêem ser possível nos dias de hoje (nem que tenha sido possível na modernidade, como veremos abaixo) a instauração de uma cultura política democrática que gravite em torno de uma concepção *substantiva* de bem comum. Na melhor das hipóteses, acreditam poder incorporar alguns elementos reclamados por seus contendores.

Will Kymlicka, por exemplo, procura mesmo mostrar que são falsas várias das crenças básicas dos comunitaristas. Com efeito, quanto à questão da existência de fins compartilhados que possam servir de base para uma política do bem comum, comenta jocosamente: “mas eles não dão exemplos de tais fins – e certamente parte da razão é que não há nenhum” (Kymlicka 2, p. 226). Já no que tange aos exemplos históricos invocando a Nova Inglaterra, discorda que ali tivesse vigorado uma política do bem comum. A seu juízo, os fins perseguidos por aqueles governos só eram tidos por “comuns” porque as “mulheres, ateus, índios e os sem-propriedade não eram considerados membros da sociedade” (*id.*, *ibidem*). Do contrário, certamente, não teriam partilhado a decisão de perseguir o “que freqüentemente era um ‘bem comum’ racista e sexista” (*id.*, *ibidem*).

Menos interessado em refutar a argumentação comunitarista, Walzer, aceitando como justas as demandas destes, esforça-se por incorporá-las em sua formulação teórica (que aqui apresentaremos segundo a versão de Wellmer). E esta para nós é particularmente relevante, porque constitui o fio condutor do raciocínio de Wellmer. Sua tese central afirma que nas condições da modernidade não é mais possível associar “a democracia e as virtudes cívicas em uma totalidade substancial no sentido do ‘republicanismo cívico’” (Wellmer 6, p. 391). Isso porque o “republicanismo constitui uma doutrina integrada e unitária que concentra as energias e os engajamentos sobre a política antes de tudo. É uma doutrina adaptada às necessidades de pequenas comunidades homogêneas nas quais a sociedade civil é radicalmente indiferenciada” (*id.*, *ibid.*, p. 388). Ora, argumenta Wellmer, as modernas sociedades liberais, além de não mais serem pequenas comunidades, são bastante *heterogêneas e diferenciadas*. Vale dizer, nelas não mais é possível constituir uma única concepção de vida boa – que no entender do republicanismo cívico seria a concentração de todas as energias e engajamentos na vida política, no trato da coisa pública. Não mais existe uma única orientação de valor – aquela que

recomenda a dedicação do indivíduo à vida pública como o único modo possível de viver bem. Ademais, não mais havendo uma única concepção de vida boa, deixa de existir um único lugar privilegiado (aquele da vida pública) onde se deve procurar a vida boa. Deixa, por conseguinte, de existir um único projeto – positivamente valorado – de vida pessoal, o de abraçar a vida pública. O que se vê, na realidade, é uma multiplicidade de projetos individuais só ligados à vida privada, referentes à profissão, à religião, etc. Em resumo, o que se encontra nas modernas democracias liberais é a multiplicação e a privatização “dos conceitos de boa vida, das orientações de valor e dos projetos identitários” (Wellmer 6, p. 388). De sorte que, num ambiente destes, o republicanismo forçosamente perde sua base.

O diagnóstico liberal aponta portanto para uma sociedade inevitavelmente fragmentada pela convivência de múltiplos projetos individuais – agora tidos como legítimos – de boa vida. Daí deriva uma sociedade imersa numa pluralidade de “desacordos, heterogeneidades e conflitos (...) estruturalmente inevitáveis” (*id.*, *ibid.*, p. 389), que nenhuma idéia *substantiva* de bem comum pode conciliar, já que uma tal idéia implicaria o reaparecimento de uma noção privilegiada de vida boa. Aos olhos de Wellmer, isso só poderia ocorrer se um dos grupos sociais tivesse meios para impor sua visão particular aos demais – o que em nosso século pode ser exemplificado pelos eventos do bolchevismo e do nazismo. Com suas próprias palavras: a sociedade liberal “não é mais compatível com nenhuma idéia empática de uma totalidade reconciliada; esta idéia torna-se tendencialmente totalitária” (*id.*, *ibid.*, p. 390).

No entanto, é consensual para liberais e comunitaristas que a sociedade não pode manter-se sem algo em torno do que se agrupem todos os seus membros. Ora, se, como se viu, nenhum conteúdo pode satisfazer a necessidade de unificação de uma sociedade essencialmente competitiva, só algo *formal*, um *bem comum formal*, – procedimental, no linguajar de Habermas – pode congregá-la. Eis a posição de Walzer e de Wellmer. Só o que pode

unir *todos* é a percepção da possibilidade de que todos possam participar, mesmo que apenas virtualmente, por meio de representantes democraticamente eleitos, “nos processos sociais de decisão e de comunicação nos múltiplos níveis” (Wellmer 6, p. 390). Este é o símbolo essencial de uma forma de coexistência pacífica das múltiplas idéias privadas de vida boa; a única maneira pela qual os “desacordos, heterogeneidades e conflitos” podem ser administrados em igualdade de condições. Para os liberais, sintetiza Wellmer, “os direitos fundamentais liberais e democráticos são ligados de *maneira interna* a uma concepção do bem comum que é, ao menos potencialmente, fundadora de solidariedade; [além disso], nenhuma concepção de bem que vá além pode oferecer uma base para unificação social que aglutine todos os membros da sociedade” (*id.*, *ibid.*, p. 378).

Parece inquestionável que as condições apresentadas acima são necessárias à legitimação do discurso democrático contemporâneo, devendo pois integrar uma cultura política democrática, particularmente endossada por Wellmer. São, todavia, insuficientes, na medida em que nada nos sugerem para solucionar os (dois) problemas a que de início aludimos. De fato, não se pode querer abordar questões que extrapolam as fronteiras dos atuais estados nacionais com uma discussão sobre cultura política restrita às sociedades particulares, como propõem comunitaristas e liberais. Eis o que justifica o interesse na contribuição de Wellmer, sumariada abaixo.

O ponto central é que, no mundo em processo de globalização, os cidadãos dos países menos poderosos politicamente tendem a ser afetados por um número muito maior de decisões em que não têm representação do que aqueles dos países mais fortes. Cada vez mais, decisões que atingem estes cidadãos são tomadas fora de seus países. Sendo assim, vê-se instaurada uma situação de desigualdade no que concerne ao direito de participação nos negócios públicos, o que é inaceitável num ambiente que se pretende democrático.

Há portanto que requerer uma representação adequada para *todos* os indivíduos envolvidos neste processo. Todos devem ser reconhecidos como tendo igual direito de participação política. Mas isto só é “pensável numa sociedade mundial dotada de uma Constituição liberal e democrática. “O que eu proponho é assim uma interpretação kantiana da gramática profunda da discussão democrática moderna. Minha tese é que a idéia kantiana de uma situação jurídica cosmopolita está inscrita como uma idéia necessária para a discussão democrática moderna” (Wellmer 6, p. 397).

Esta construção claramente tenta dar conta da segunda questão. Um de seus objetivos é recuperar a situação política anterior à globalização, isto é, restituir aos cidadãos o direito de compor o poder de Estado que neles mandava. Mas se para um futuro próximo a construção de uma sociedade global não parece ser um empreendimento muito promissor, malgrado todos os recentes esforços de criação de tribunais internacionais para o julgamento de violações aos direitos humanos, por que Wellmer a introduz? Por dois motivos. Primeiramente, porque, conforme já foi salientado, ele não tem a pretensão de ter encontrado uma solução com possibilidades de implementação prática imediata. Sua meta precípua é, como se viu, oferecer um suporte político e moral mínimo em que se possam apoiar as sociedades democráticas e liberais do Ocidente que pretendam manter-se vivas a longo prazo. Em segundo lugar, porque ela lhe parece ser a *única* forma de articulação coerente entre os direitos do homem e os do cidadão, do ponto de vista moral. “A perspectiva de uma sociedade cosmopolita caracteriza a superação da distinção entre os direitos do homem e os do cidadão – ou, pelo menos, a superação daquela diferença decisiva entre os dois tipos de direitos que faz que, para a maior parte da humanidade hoje, *nosso* reconhecimento de *seus* direitos humanos não valha quase nada porque ela é praticamente sem consequência” (*id.*, *ibid.*, p. 398). Se não houver portanto uma fusão entre as idéias de direitos do homem e do cidadão, no entender de Wellmer, os governos nacionais ainda terão um álibi moral

(“cuidar dos nossos cidadãos já é um fardo bastante pesado; incumbe a cada Estado nacional ocupar-se dos direitos dos seus cidadãos. Não há portanto que nos responsabilizar por eventuais deslizos no que tange aos direitos humanos de cidadãos de outros Estados, circunstancialmente habitando nosso território”) para sistematicamente negar os pedidos de asilo; para recusar as demandas dos refugiados ou de não-cidadãos que morrem de fome; para desvincular-se da responsabilidade de cuidar de vítimas de guerra; para fazer vistas grossas ao racismo; ou, mais geralmente, pensando no (chamado) primeiro mundo, para, em nome do bem estar de seus cidadãos, seguir explorando o (chamado) terceiro mundo.

Observe-se ainda que, no espírito da exposição de Walzer, o modelo de Wellmer tenta contemplar as principais demandas comunitaristas (na medida do que lhe parece viável). Consideremos, em primeiro lugar, o anseio por uma ampla participação popular nos negócios públicos. Sem uma sociedade mundial, a perspectiva de participação parece ficar bloqueada, na medida em que a maioria é destituída liminarmente de voz em grande parte das decisões que a afetam diretamente. Assim, sem uma sociedade com as características fundamentais da mundial, este quesito da posição comunitarista “não pode sequer ser formulado de modo coerente” (Wellmer 6, p. 399).

Em segundo lugar, tome-se a preocupação pela preservação das identidades culturais dos povos, ou pela manutenção das tradições étnicas. No entender de Wellmer, tais demandas só têm possibilidade de atendimento numa sociedade mundial, pois, como se tem visto em muitas partes do mundo (especialmente no mundo que emerge com o fim do “socialismo real”) – sob o pretexto de autodeterminação política – tem-se procurado construir nações com o fito de excluir de toda participação política e, mais ainda, de todo respeito aos mais elementares direitos humanos enormes contingentes de habitantes de seus territórios. Ora, a consequência inevitável desse estado de coisas é a tendência à dissolução de múltiplas identidades culturais, tradições étnicas... Numa socie-

dade mundial, evidentemente, este argumento estaria interdito. *Todos* seriam cidadãos, tendo, por conseguinte, direito à autodeterminação política.

Poder-se-ia, não obstante, ponderar em contrapartida que o advento da sociedade cosmopolita conduziria a uma homogeneização cultural, dado que a força da cultura ocidental é (já) avassaladora. Tenderia (mais ainda do que já o faz) irrefreavelmente a enfraquecer os padrões culturais e tradições étnicas peculiares. Resposta do frankfurtiano: se quisermos que o discurso democrático mantenha alguma correspondência hoje com a prática, teremos de pagar este preço; não temos escolha quanto a isto. Há que compreender, argumenta, que a sociedade global não daria origem a um paraíso terrestre, teria contra-indicações como esta, mas parece ser “a *única* perspectiva na qual o motivo comunitarista poderia ser salvo para *todos* de uma maneira *justa* (...) Seria somente a generalização dos privilégios que [alguns de nós desfrutam] hoje.

Como se vê, Wellmer não vislumbra outro futuro para as democracias liberais que aquele de estender para *todos* os habitantes de seus territórios os direitos de cidadania. Esta condição moralmente estaria imposta no âmbito de uma sociedade mundial. Eis por que tal perspectiva não deve ser vista como utópica. Em seu entender, ou as sociedades democrático-liberais do Ocidente tomam este rumo, ou estarão com seus dias contados (cf. Wellmer 6, p. 399).

E então, como ficamos? Muito embora a última assertiva acima de Wellmer nos pareça bastante discutível (não pretendemos no entanto discuti-la aqui), à guisa de conclusão diríamos que no terreno do debate que envolve liberais e comunitaristas, parece não haver alternativa – teórica – à idéia de Wellmer. Tudo leva a crer que o caminho seja este mesmo. Todavia fica-nos a impressão de que, nos dias de hoje, mesmo esta proposta é insuficiente (se tivermos em mente alguns dos argumentos apresentados em Ribeiro 3).

Com efeito, com a globalização, e particularmente depois da queda do muro de Berlim, temos presenciado um vertiginoso crescimento do poder econômico que – como detecta Wellmer – não mais se submete às regras dos estados nacionais e nem mesmo de órgãos supranacionais como a Comunidade Européia. Daí resulta que o poder político efetivo dos governos nacionais, democraticamente eleitos, enfraquece-se consideravelmente. O que abre espaço para a instauração de um novo poder global: o poder “das finanças que rodam pelo mundo (...). [Um poder] que nunca foi eleito, (...) mais ou menos anônimo, quase inidentificável” (Ribeiro 3, p. 10-1). Eis aí o ponto. Wellmer, se bem o compreendemos, pensa o governo democraticamente eleito de uma sociedade cosmopolita como um instrumento capaz de recuperar e de exprimir a soberania popular perdida. Ora, para tanto, este deveria, antes de mais nada, ser capaz de localizar o foco (ou, os focos) desse poder “quase inidentificável”, dotado dessa invejável “capacidade de saltar as fronteiras nacionais” (*id., ibid.*, p. 10). E ademais, além de identificá-lo, haveria também que submetê-lo aos trâmites do procedimento democrático. Assim, a questão fundamental – que talvez devesse ser remetida a Wellmer – é a seguinte: estando o poder político efetivo confiscado por esses circuitos financeiros, teria um governo mundial, mesmo que democraticamente eleito, cacife para identificar e disciplinar esse poder usurpador na medida das regras procedimentais que exprimem a soberania popular?

Quem pensa a cultura política democrática em nosso tempo não tem, por conseguinte, o direito de respirar aliviado. Urge continuar este debate.

Abstract: The debate between liberals and communitarians yields two opposite positions concerning an adequate political culture to contemporary liberal democracies. Such positions, however, do not account for the democratic discourse's legitimacy of our times. This can be seen, for instance, by means of the analysis of two questions: (i) the distinction between man's rights and citizen's rights; (ii) the progressive dissociation between some and the ones who make the main political and economic decisions which affect this same people. Albrecht Wellmer offers suggestions to a democratic political culture in order to keep the main liberals and communitarians demands. We think nevertheless that even Wellmer's proposal reveals itself not to be enough.

Key-Words: Wellmer – man's rights – citizen's rights – legitimacy – political culture – democracy

Notas

- (1) Michael Walzer é professor de Ciência Social no Instituto de Estudos Avançados em Princeton. É co-editor de *Dissent*, editor colaborador da *New Republic*. Dentre os livros dos quais é autor e organizador destacam-se *Interpretation and Social Criticism*, *Just and Unjust Wars*, *The Company of Critics* e *Spheres of Justice*. No Brasil, traduziu-se *Da Tolerância*.
- (2) Albrecht Wellmer é membro, ao lado de Jürgen Habermas, da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt. Uma boa apresentação deste autor, assim como uma lista de suas principais obras, encontra-se em BARBOSA 1, p. 85-6.
- (3) Justifica-se pois o aparecimento recente de tantos artigos a respeito.
- (4) Pense-se, por exemplo, nos massacres de Ruanda, em 1994, fruto da guerra civil envolvendo as etnias *hutu* e *tutsi*, ou nas perseguições ou violência generalizada de natureza étnica, política ou religiosa que eclodiram com o fim da Guerra Fria e com a desintegração do mundo comunista em geral, territórios da ex-Iugoslávia, ex-URSS, etc.

Referências Bibliográficas

1. BARBOSA, Ricardo Corrêa. "Wellmer". In: rev. *Novos Estudos Cebrap*, número 48, julho 1997. São Paulo, Cebrap, 1997.
2. KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy, an Introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
3. RIBEIRO, Renato Janine. *O Fim Neoliberal da Política*. Mimeo, USP, 1995.
4. WALZER, Michael. "La Critique Communautarienne du Libéralisme". In: BERTEN, A., DA SILVEIRA, P. e POURTOIS, H. (org.). *Libéraux et Communautariens*. Paris, PUF, 1997.
5. _____. *Da Tolerância*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
6. WELLMER, Albrecht. "Conditions d'une Culture Démocratique. A Propos du Débat entre Libéraux et Communautariens". In: BERTEN, A., DA SILVEIRA, P. e POURTOIS, H. (org.). *Libéraux et Communautariens*. Paris, PUF, 1997.

Hannah Arendt, a ação política e a experiência dos gregos*

Edson Luis de Almeida Teles**

Resumo: Este artigo trata do fenômeno da despolitização e do totalitarismo no mundo contemporâneo. Recorrendo à descrição proposta por Hannah Arendt das atividades humanas: trabalho, fabricação e ação, as três formas pelas quais os homens agem, faremos uma breve exposição de suas relações com os temas da finalidade e do produto da ação e do espaço onde ela é praticada. Para tanto, examinamos a experiência do mundo grego como uma referência inaugural da sociedade ocidental. O objetivo deste artigo é discutir aspectos gerais da teoria arendtiana da ação política. **Palavras-chave:** liberdade – pluralidade – totalitarismo – trabalho, fabricação, ação – esfera pública

Esta é uma reflexão a respeito de algumas questões levantadas em torno da crítica de Hannah Arendt à situação do político e à decadência das modernas sociedades democráticas: como e onde podemos estabelecer o espaço do que é público? Qual o *demos* que irá agir na política? Será o cidadão um sujeito-objeto de legitimação do político e incapaz de agir na política?

O fenômeno da despolitização de nossas sociedades constitui-se para Hannah Arendt uma de suas principais preocupações

* Este artigo é versão alterada de comunicação apresentada no IX Encontro Nacional de Filosofia, organizado pela ANPOF, em 04 de outubro de 2000.

** Mestrando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: edson_teles@uol.com.br

por indicar um rompimento do homem com sua capacidade de discernir critérios e referências de convivência, que permitam a cada um comunicar-se com todos os demais e agir em presença da pluralidade humana.

Com o fito de compreendermos melhor as relações na sociedade contemporânea com o que é público, e mediante o recurso ao pensamento da *polis* grega, procuraremos avaliar o estatuto que a atividade política possui diante das outras atividades humanas e como essa relação nos permite apontar, em seus aspectos gerais, uma teoria arendtiana da ação política.

Para a filósofa judaico-alemã, o mundo contemporâneo vive uma profunda crise iniciada com o esfacelamento da tradição. O fenômeno totalitário, descrito por Hannah Arendt na obra *As Origens do Totalitarismo*, constitui o estado máximo de deformação da condição e da dignidade humana. O terror sistemático do totalitarismo destrói o indivíduo, incapacitando-o para agir de forma livre e espontânea, o que, como examinaremos, é constitutivo da ação do homem no espaço público.

No entanto, em lugar “das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais”, o totalitarismo impôs os campos de concentração e o diálogo entre os homens foi sufocado e amordaçado por “um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (Arendt 1, p. 518). O terror suprime o espaço que existe entre os homens e cala a comunicação que dá movimento a este espaço, aniquilando de forma completa o político.

Esta oposição entre totalitarismo e política nos permite estabelecer algumas características da ação como o espaço e o momento da liberdade e da espontaneidade humanas. Entretanto, para pensarmos o que é a ação política para Hannah Arendt é preciso expor sua distinção, de origem no pensamento dos antigos e em especial na filosofia de Aristóteles, entre as três dimensões da atividade humana expressas pelo conceito *vita activa*, isto é, traba-

lho, fabricação e ação⁽¹⁾. A cada uma dessas atividades corresponde uma concepção do homem descrito, ora enquanto *animal laborans*, quando o agente encontra-se aprisionado às necessidades biológicas e trabalha para prover sua subsistência; ora como *homo faber*, o homem enquanto fabricante de artefatos duráveis, construindo um mundo por meio do domínio de uma *techné*; e ora como *zoon politikon*, o agente da política, caracterizado pela atividade das relações entre os homens desenvolvida no domínio público. É importante vermos em suas próprias palavras como a autora descreve de forma interessante, no livro *A Condição Humana*, essas atividades:

“O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo trabalho no processo da vida. A condição humana do trabalho é a própria vida.

A fabricação é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. A fabricação produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana da fabricação é a mundanidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (Arendt 2, p. 15)⁽²⁾.

As três atividades básicas dos homens estão relacionadas com as questões de existência do nascimento e da morte. O traba-

lho é a atividade que garante a sobrevivência da espécie. A fabricação produz os artefatos que garantem durabilidade ao efêmero da existência humana. E, por fim, a ação funda e mantém as instituições políticas. Essa atividade está ligada ao nascimento, pois cria as condições para receber os recém-chegados ao mundo. Cada um dos que chegam possuem a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.

O caráter ativo da condição humana é analisado pela autora por meio de algumas das partes constitutivas da ação: a finalidade e o produto dessa atividade; sua temporalidade; e o espaço onde essa ação é praticada. Procurando pensar nas atividades humanas a partir “da coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo” (Arendt 2, p. 105), podemos dizer que o trabalho, atividade humana destinada à preservação da vida, tem como produtos os bens de consumo, de satisfação das necessidades vitais dos homens. Esses bens produzidos pelo *animal laborans* têm um prazo determinado de duração, pois serão consumidos em benefício da preservação dos homens e da condição humana correspondente a essa atividade, a vida biológica. A fabricação, atividade do *homo faber*, tem a finalidade de construir os artefatos necessários para os homens estarem no mundo e que serão repassados aos outros que virão. Segundo Arendt, a fabricação “chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria” (*idem* 3, p. 91). O produto final, que possui mais permanência e durabilidade, são os objetos de uso e artefatos condicionantes da mundanidade da existência humana, a qual “seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana” (*idem* 2, p. 17). Por fim, a ação tem como característica a pluralidade de homens possibilitada pela singularidade que constitui os indivíduos. O *zoon politikon*, autor e ator da ação, tem como finalidade estar entre os outros, isto é, comunicar sobre si mesmo ao outro. Portanto, nessa

atividade ele cria e estabelece os contratos e os negócios humanos. A ação tem uma temporalidade imediata, existe somente enquanto o ator age e tem como produto efêmero a política, que se extingue assim que deixa de ser exercida. Em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt observa que se a política “chega a ter quaisquer conseqüências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão” (Arendt 3, p. 91).

As distinções que Hannah Arendt faz entre as três atividades possuem um caráter de análise da condição humana, não impedindo que as atividades se apresentem relacionadas umas com as outras, complementando-se. Portanto, pensar a vida ativa dos homens não se trata de estabelecer um quadro fixo e esquemático de suas atividades de acordo com a classificação como trabalho, fabricação ou ação, mas de pensá-las como um fenômeno complexo e interativo. Vejamos como a autora descreve as relações necessárias entre as três atividades:

“Se o *animal laborans* precisa do auxílio do *homo faber* para atenuar seu trabalho e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas, e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver” (*idem* 2, p. 187).

Definidas as características principais das três atividades básicas dos homens, Hannah Arendt recorrerá novamente à experiência da *polis* grega com a finalidade de compreender melhor o espaço onde se realizam essas atividades. A vida nas cidades-estado era dividida em dois domínios básicos: de um lado, havia a vida privada do lar, local das atividades do trabalho e da fabricação; de outro, a vida pública que se realizava na *agora*, praça onde

se reuniam os cidadãos para discutir os assuntos de interesse da *polis*. A vida privada – privada não por ser de propriedade de alguém, mas por ser um espaço onde o homem estava privado da relação com os outros – era o espaço das atividades econômicas, visando à produção de alimento, abrigo, vestuário e artefatos úteis ou necessários à vida e à existência humana. Essas eram atividades menosprezadas pelos gregos porque não atingiam a plenitude da condição humana, ao serem classificadas como atribuladas e obrigatórias, podendo assim, a liberdade. O trabalho, para se efetivar, demandava um comando e, conseqüentemente, uma obediência.

Já a vida pública era o espaço onde o homem podia atingir a imortalidade por meio de seus feitos construídos pela ação – seus gestos e palavras –, pois estes feitos seriam testemunhados por muitos e se transformariam em história. A ação busca exhibir, para (e entre) o público, a plenitude da existência humana, demandando o testemunho e a presença dos outros. No público, todos os homens são iguais sem a necessidade de comando e de violência, o que lhes possibilita o exercício de sua liberdade e espontaneidade, ou seja, de sua cidadania.

A demarcação do espaço público e privado no mundo grego se fez pelas atividades que lá se realizavam. Enquanto o produto realizado na vida privada era um artefato ou bem de consumo, a atividade da vida pública produzia o humano. Essa humanidade produzida na *agora* era a plenitude de si-mesmo, condição que os homens tinham de cumprir para atingir a imortalidade e diferenciar-se dos animais e dos deuses. Obviamente, a experiência do mundo grego funciona para Hannah Arendt mais como uma referência da sociedade e da cultura ocidental do que como um modelo a ser seguido na contemporaneidade. O recurso à vida dos antigos permite-nos elaborar com mais clareza o fundo de possibilidades que constitui a atual condição ontológica da humanidade pelo estudo das contingências e fundamentos que a conformam.

Podemos agora entrar na conceituação mesma da ação política para Hannah Arendt. A revelação do *Eu*, autor e ator da ação,

se dá a partir do agir e do discurso, expressando sua existência por meio do verbo. A ação permite ao agente que ele comunique sobre si mesmo, se mostre e se revele aos outros, com o fito de exibir a singularidade de sua existência. Cito Arendt em *A Condição Humana*: “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença” (Arendt 2, p. 188). Os homens são iguais na medida em que pertencem à mesma espécie animal, e, mais importante, na possibilidade de se comunicar e se fazer entender entre si. Entretanto, são diferentes no fato de terem a capacidade de comunicarem sobre si próprios, de tornarem-se singulares, indicando mais do que uma alteridade. Através do discurso e da ação, o homem pode distinguir-se dos outros, pois são atividades que dependem da iniciativa própria de cada indivíduo. A ação é como uma marca do agente, a atividade que mais plenamente caracteriza o homem; sem ela deixa-se de ser humano, pois este é o meio próprio de se viver entre os homens.

A iniciativa da ação entre os homens está relacionada com o exercício da liberdade. A liberdade de iniciar algo novo permite ao homem realizar o improvável, o que é garantido por sua singularidade, e corresponde à condição humana da natalidade, sendo revelada pelas palavras que só podem ser percebidas na forma do discurso que, por sua vez, demanda a existência de um ator, o agente do ato e autor das palavras. Cada homem, ao iniciar algo novo para o mundo, o faz de maneira própria e singular, o que nos faz esperar do agente o inesperado, o surpreendente, o improvável e o irremediável.

Por meio da ação os homens mostram *quem* são, suas identidades singulares, em contraposição a *o quê* são, suas qualidades e defeitos. O indivíduo, ao agir entre os outros, revela-se. Essa revelação é que distingue uma ação política de uma ação qualquer em busca de um fim. Sem a revelação do agente no ato, a política confunde-se com fabricação, ou seja, somente um meio de se produzir um objeto, de se atingir um fim. Isso pode ocorrer quando não há convivência entre os homens, e estes estão “pró” ou “con-

tra” os outros. A fabricação revela o produto ao fim de um processo. Assim é com os objetos de uso e também com as obras de arte, ambos desprovidos de um *quem*, sem revelar o agente e o processo ou feito da ação.

O processo da ação não produz, tal qual a fabricação, objetos tangíveis. Entretanto, apesar dessa intangibilidade, essas relações entre os homens são reais e Hannah Arendt as nomeia: “teias de relações humanas”. Toda vez que o homem inicia algo novo na esfera dos negócios humanos, ele revela sua identidade e deixa na teia sua marca, produzindo histórias, da mesma forma com que a fabricação produz coisas tangíveis. A história apresenta os atos, os feitos e seus heróis, mas não revela seu autor, que permanece diluído na abstrata humanidade. Esse *quem* da história, que não é tangível, é constituído de uma individualidade através de uma biografia, de uma história pessoal, que só faz sentido porque está articulada com a história da humanidade, a teia de relações humanas. Sendo assim, a palavra vivida, a história, precisa da palavra viva, a ação entre os homens, para que as instituições e a própria política possam sobreviver e desenvolver livremente.

Arendt indaga sobre as características da ação política, seus agentes, seu espaço e suas condições, para verificar a possibilidade de organizar e regular o convívio entre os homens. Em meio a crise da tradição, da lacuna entre o passado e o futuro, procura teorizar a ação como um reencontro com aquele sentido que se perdeu, o da liberdade política. Apesar do advento do fenômeno totalitário e de toda condição de decadência da coisa pública, Arendt não perde sua confiança na possibilidade do homem mudar os atuais rumos e de começar algo novo que retome o sentido perdido da política.

A presença participativa de cada cidadão nas deliberações e ações de caráter público são importantes para garantir uma condição fundamental da existência humana, a pluralidade. A ação do cidadão no público é a atividade que legitima e dá sentido à política. Ser livre e agir são uma e mesma coisa, devendo-se conside-

rar que para garantir essa relação é necessário o reconhecimento da condição humana de singularidade de cada indivíduo e também considerar a necessidade de um espaço onde o agir se dê entre os homens, sem qualquer mediação, por meio da teia de relações que constitui a humanidade. A compreensão da política vinculada à questão da liberdade e da espontaneidade está além das questões “burocráticas” que destaquem apenas a organização e a garantia da segurança dos homens, mas passa pela recuperação de um sentido perdido nas relações sociais, o de que o “livre agir é o agir em público, e público é o espaço original do político” (*apud* Sontheimer 5, p. 11).

As questões iniciais deste texto – quem é o *demos*? Qual o papel do cidadão? Qual o espaço da política? – não se esgotam nos aspectos gerais da teoria da ação política em Hannah Arendt aqui expostos. Não se abordam aqui, por exemplo, as inúmeras objeções e dificuldades levantadas, tanto pela autora, quanto por seus críticos às possibilidades dessa ação. Não obstante, podemos dizer que as idéias colocadas constituem pequenas provocações para pensarmos, e para agirmos, na elaboração de uma sociedade que tenha como marca o respeito, a espontaneidade e a liberdade entre os homens.

Abstract: This article deals with both the phenomenon of the depoliticization and totalitarianism in the contemporary world. Employing the description proposed by Hannah Arendt on the human activities: labor, work and action, three forms through which men act, we intend to make a brief exposition of the relationships established between these activities and the themes regarding finality and the product of the action as well as the space where it is practised. Therefore, we examined the experience of the Greek world as an inaugural reference of Western society. The aim of this article is to discuss general aspects of the Arendt's theory of the political action.

Key words: freedom – plurality – totalitarianism – labor, work, action – public realm

Notas

- (1) Do original em inglês *labor*, *work* e *action*. Na edição em língua portuguesa de *The Human Condition* (Arendt 2), o tradutor optou, respectivamente, pelas palavras labor, trabalho e ação para os três termos acima citados. Em nosso texto fizemos opção por fabricação traduzindo *work* a partir das observações da própria autora. Em uma nota de rodapé de *A Condição Humana*, ao mostrar a proximidade entre o inglês *work* e o francês *ouvrer*, que “tendem cada vez mais a ser usados em relação a obras de arte” (*id.*, *ibid.*, p. 91), Arendt relaciona a atividade humana de manufatura, que tem uma finalidade, um produto ou uma obra, com o termo *poiesis*, atividade na qual “o resultado da ação é, em seu caso, um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável” (*id.*, *ibid.*, p. 208). Assim, recorremos à tradução de Marilena Chauí, em seu livro *Introdução à História da Filosofia* (Chauí 4, p. 358), de *poiesis* como “ação de fabricar, fabricação (...) produzindo um resultado”, donde nossa escolha em traduzir a ação que tem uma finalidade, *work*, como fabricação. Em outra nota de rodapé do mesmo livro, Hannah Arendt, ao buscar na raiz etimológica a diferença entre *labor* e *work*, observa que “a língua grega diferencia entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari* (...), o francês, entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*” (Arendt 2, p. 90). Vemos que a autora procura relacionar o termo inglês *work*, com o latim *facere* ou *fabricari*, o que nos leva a considerar que etimologicamente a palavra fabricação é a que melhor traduz os objetivos da autora. Assim, quando a autora relaciona o latim e inglês *labor*, com o alemão *arbeiten* e com o francês *travailler*, nos leva a optar pela tradução de *labor* por trabalho.
- (2) De acordo com a nota anterior, fizemos a escolha da palavra fabricação e trabalho para a tradução de, respectivamente, *work* e *labor*. Sendo assim, faremos esta modificação quando da citação destes termos na edição em língua portuguesa de Hannah Arendt.

Referências Bibliográficas

1. ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
2. _____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.
3. _____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Perspectiva, 1997.
4. CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
5. SONTHEIMER, Kurt. "Prefácio". In: ARENDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

Contents

- 9 **Aesthetics and Ethics are only one thing**
 JAIR BARBOZA
- 25 **Alasdair MacIntyre: a Kuhnian from moral philosophy?**
 HELDER BUENOS AIRES DE CARVALHO
- 53 **Max Stirner's anti-humanist
 and anti-feurbachian atheism**
 JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA
- 73 **The lesson on private property in *Emílio***
 MARIA DE FÁTIMA SIMÕES FRANCISCO
- 91 **Philosophy as idiosyncrasy, Ethics as phenomenon:
 on Smith's skepticism**
 PAULO JONAS DE LIMA PIVA
- 115 **The earthly city in the light of the notion of
 peregrination in Augustine from Hipona**
 ANGELO ZANONI RAMOS
- 137 **Dilemmas of a democratic political culture**
 AUGUSTO REYNOL FILHO
- 151 **Hanna Arendt, the political action
 and the Greeks' experience**
 EDSON LUIS DE ALMEIDA TELES

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

1. Os trabalhos enviados para publicação devem ser inéditos, conter no máximo 20 laudas (30 linhas x 70 toques) e obedecer às normas técnicas da ABNT (NB 61 e NB 65) adaptadas para textos filosóficos.
2. Os artigos devem ser acompanhados de resumo de até 50 palavras, em português e inglês (*abstract*), palavras-chave em português e inglês e referências bibliográficas. As obras citadas devem ser ordenadas alfabeticamente pelo sobrenome do autor e numeradas em ordem crescente, obedecendo às normas de referência bibliográfica da ABNT (NBR 6023).
3. A comissão executiva reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os relatores de parecer permanecerão em sigilo.

NOTES TO CONTRIBUTORS

1. Articles are considered on the assumption that they have not been published wholly or in part, elsewhere. Contributions should not normally exceed twenty double-space pages.
2. A summary abstract of up to 50 words should be attached to the article. A bibliographical list of cited references beginning with the author's last name, initials, followed by the year of publication in parentheses, should be headed 'References' and placed on a separate sheet in alphabetical order.
3. All articles will be strictly refereed.