

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563



Revista de Pesquisa em Filosofia

FUNDAMENTO

Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil



UFOP

**Universidade Federal
de Ouro Preto**

Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia / Universidade Federal de Ouro Preto / Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea. n. 7, (jul-dez. 2013) – Ouro Preto:

Ed. UFOP, 2013

Semestral – Tiragem: 200 exemplares.

ISSN: 2177-6563

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. III. Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

Endereço para correspondência:

Revista Fundamento
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC
Rua Coronel Alves, 55, Centro, Ouro Preto, MG, Brasil
CEP: 35400-000

Endereço eletrônico: revistafundamento@ufop.br

Revista Fundamento

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Reitor

Prof. Dr. Marcone Jamilson Freitas Souza

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA/IFAC

Diretor

Prof. Dr. Guilherme Paoliello

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/DEFIL

Chefe de Departamento

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta

Bibliotecária

Neide Nativa

FUNDAMENTO

REVISTA DE PESQUISA EM FILOSOFIA

Diretores Gerais

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diretores Executivos

Aline Monteiro (UFOP)

Editor

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diagramação

Aline Monteiro

Assistente de Revisão

Aline Monteiro

Comitê Editorial

Prof. Dr. Alexandre Noronha Machado (UFPR)

Prof. Dr. Hélio Lopes da Silva (UFOP)

Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-Rio)

Prof. Dr. Frank Thomas Sautter (UFSM)

Prof. Dr. Guido Imaguire (UFRJ)

Prof. Dr. Marco C. Ruffino (Unicamp)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Prof. Dr. Túlio Xavier de Aguiar (UFMG)

SUMÁRIO

I - CONVITE À PESQUISA EM FILOSOFIA

- 11 PROBABILISTIC ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD
 ARGUMENTOS PROBABILÍSTICOS PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS
 Richard Swinburne - Professor Emérito na Universidade de Oxford

II - ARTIGOS INÉDITOS

- 23 NOTAS WITTGENSTEINIANAS SOBRE O CONCEITO DE MILAGRE
 WITTGENSTEINIAN NOTES ON THE CONCEPT OF MIRACLE
 Alison Vander Mandeli - UFSC
- 37 *UNDE MALE FACIAMUS?* RICOEUR, AGOSTINHO E O PROBLEMA
 DO MAL
 UNDE MALE FACIAMUS? RICOEUR, AUGUSTINE AND THE PROBLEM OF EVIL
 Bernardo Ferro - Universidade Nova e Lisboa
- 57 DEPOIS D'O PRÍNCIPE: AS LEITURAS DE ISAIAH BERLIN E
 RAYMOND ARON E MAQUIAVEL NO SEU TEMPO
 AFTER THE PRINCE: BERLIN AND ARON'S READINGS AND MAQUIAVELLI
 IN HIS OWN TIME
 José Colen - Universidade do Minho - Notre Dame University
 Pedro Ferro - AESE Business School - Lisboa
 António Baião - Universidade Nova de Lisboa
- 75 A AUTONOMIA DA VONTADE COMO A FORÇA DA LEI EM
 ROUSSEAU
 AUTONOMY OF WILL AS THE STRENGTH OF LAW IN ROUSSEAU
 José Luiz Furtado - UFOP
- 99 ROGER SCRUTON E O SEXO: UMA RESPOSTA A LUCAS MIOTTO
 ROGER SCRUTON AND SEX: A RESPONSE TO LUCAS MIOTTO
 Aluísio Couto - UFOP
- 107 FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA: PERSPECTIVAS E
 DIRECIONAMENTOS A PARTIR DE KANT E HEGEL
 PHILOSOPHY AND HISTORY OF PHILOSOPHY: PERSPECTIVES AND
 DIRECTIONS FROM KANT AND HEGEL
 Welligton Lima Amorim (UFMA) e Delmo Mattos (UniCEUMA)

Convite à Pesquisa em Filosofia

Probabilistic Arguments for the Existence of God

Argumentos probabilísticos para a Existência de Deus

Richard Swinburne

Professor emérito na Universidade de Oxford

I

St. Paul famously claimed that pagans who did not worship God were ‘without excuse’, because ‘ever since the creation of the world [God’s] eternal power and divine nature, invisible though they are, have been understood and seen through the things which he has made.’¹ Inspired by this text, many Christian thinkers from the second to the eighteenth centuries put forward arguments from premises ‘evident to the senses’ to the existence of God. One form of that tradition attempts to produce deductively valid arguments. It is a not unreasonable interpretation of Aquinas’s *Summa Theologiae* 1.2.3., that he sought to give five such arguments there. But the enterprise of producing deductive arguments is, I think, an enterprise doomed to failure. For if it could be achieved, then a proposition which was a conjunction of the evident premises together with ‘there is no God’ would be incoherent, would involve self-contradiction. But again propositions such as ‘there is a Universe, but there is no God’, though perhaps false, seem fairly evidently coherent.

1 - *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia* agradece ao Professor Swinburne sua autorização para publicação do seu texto, no Brasil, nesta revista.

So my own preference is for the 'inductive' form of natural theology. This begins from premises evident to the senses and claims that they make probable (though not certain) the existence of God. Thinkers were not very clear about the distinction between inductive and deductive arguments during the first 1000 years of the Christian era, and not much clearer until the eighteenth century. So it would be anachronistic to say that the patristic writers were explicitly seeking to give inductive, or alternatively deductive arguments, but I consider that some patristic and later arguments do conform to an inductive pattern. What I have sought to do in my own natural theology is to give rigorous form to inductive arguments to the existence of God from premises reporting phenomena evident to the senses; and to bring out the close similarities between such arguments and arguments to a deep theory of physics such as Quantum theory, and to arguments of historians or detectives to some particular person having done some deed. The many such arguments for the existence of God can be ordered by the generality of their premises – the phenomena from which they begin. The most general phenomenon is that there is a physical Universe; the argument from the physical Universe to God is the cosmological argument. Then there are arguments of two main kinds from the order in the Universe; these are teleological arguments. One is the argument from the universal operation of simple natural laws, which I call the argument from temporal order. The other is the argument from those laws being such as (given an early state of the universe) to lead to the existence of human bodies, which I call the argument from spatial order. Then there is the argument from consciousness – that humans are not merely bodily organisms, but are conscious beings (having sensations and beliefs, thoughts, desires and purposes, and the ability to reason and to choose to bring about good or evil.) Then there are arguments from particular miraculous events within history, and above all from the Resurrection of Jesus – or rather, since it is disputed whether these events happened, from the public evidence about them. And finally there are arguments from the very widespread phenomena of religious experience. Like all inductive arguments from particular phenomena to some deep physical hypothesis, or to some claim of a historian, the arguments from phenomena to God are cumulative. Each phenomenon gives some degree of probability to the hypothesis; taken together with arguments from phenomena *against* the existence of God, they give an overall probability to the existence of God. I have argued at length elsewhere², that overall these arguments make the existence of God significantly more probable than not. Constraints of time however mean that all that I can hope to do in this lecture is to show the force of arguments from the first four phenomena listed above: the existence of a physical universe, its conformity to simple natural laws, those laws being such as to lead to the existence of human and animal bodies, and those bodies being the bodies of reasoning humans who choose between good and evil.

Theism, the claim that there is a God is an explanatory hypothesis, one which purports to explain why certain observed phenomena (that is, data or evidence) are as they are. There are two basic kinds of explanatory hypothesis – personal and inanimate hypotheses. A personal hypothesis explains some phenomenon in terms of it being caused by a substance, a person, acting earlier with certain powers (to bring about effects), certain beliefs (about how to do so), and a certain purpose (to bring about a particular effect, either for its own sake or as a step towards a further effect). I (a substance) cause the motion of my hand in virtue of my powers (to move my limbs), my belief (that moving my hand will attract attention) and my purpose (to attract attention). An inanimate explanation is usually represented as explaining some phenomenon in terms of it being caused by some initial state of affairs and the operation on that state of laws of nature. The present positions of the planets are explained by their earlier positions and that of the Sun, and the operation on them of Newton's laws. But I think that this is a misleading way of analysing inanimate explanation – because 'laws' are not things; to say that Newton's law of gravity is a law is simply to say that each material body in the universe has the power to attract every other material body with a force proportional to $m_1 m_2 / r^2$ and the liability to exercise that power on every such body. So construed, like personal explanation, inanimate explanation of some phenomenon (e.g the present positions of the planets) explains it in terms of it being caused by substances (e.g the Sun and the planets) acting earlier with certain powers (to cause material bodies to move in the way codified in Newton's laws) and the liability always to exercise those powers. So both kinds of explanation explain phenomena in terms of the earlier actions of substances having certain powers to produce effects. But while personal explanation explains how substances exercise their powers because of their purposes and their beliefs, inanimate explanation explains how substances exercise their powers because of their liabilities to do so.

I suggest that we judge a postulated hypothesis (of either kind) as probably true insofar as it satisfies four criteria. First we must have observed many phenomena which it is quite probable would occur and no phenomena which it is quite probable would not occur, if the hypothesis is true. Secondly, it must be much less probable that the phenomena would occur in the normal course of things, that is if the hypothesis is false. Thirdly, the hypothesis must be simple. That is, it must postulate the existence and operation of few substances, few kinds of substance, with few easily describable properties behaving in mathematically simple kinds of way.³ We can always postulate many new substances with complicated properties to explain anything which we find. But our hypothesis will only be supported by the evidence if it is a simple hypothesis which leads us to expect the various phenomena that form the evidence. And fourthly, the hypothesis must fit in with our knowledge of how

the world works in wider fields – what I shall call our ‘background evidence’.

I now illustrate these criteria at work in assessing postulated explanations. I begin with a postulated personal explanation. Suppose that there has been a burglary; money has been stolen from a safe. A detective has discovered these pieces of evidence: John’s fingerprints are on the safe, someone reports having seen John near the scene of the burglary at the time it was committed, and there is in John’s house an amount of money equivalent to the amount stolen. The detective puts forward as the explanation of the burglary the hypothesis that John robbed the safe. If John did rob the safe, it would be to some modest degree probable that his fingerprints would be found on the safe, that someone would report having seen him near the scene of the crime at the time it committed, and that money of the amount stolen would be found in his house. But these phenomena are much less to be expected with any modest degree of probability if John did not rob the safe; they therefore constitute positive evidence, evidence favouring the hypothesis. On the other hand, if John robbed the safe, it would be most unexpected (it would be most improbable) that many people would report seeing him in a foreign country at the time of the burglary. Such reports would constitute negative evidence, evidence counting strongly against the hypothesis. Let us suppose that there is no such negative evidence. The more probable it is that we would find the positive evidence if the hypothesis is true, and the more improbable it is that we would find that evidence if the hypothesis is false, the more probable the evidence makes the hypothesis.

But a hypothesis is only rendered probable by evidence insofar as it is simple. Consider the following hypothesis as an explanation of the detective’s positive data: David stole the money; quite unknown to David, George dressed up to look like John at the scene of the crime, Tony planted John’s fingerprints on the safe just for fun; and, unknown to the others, Stephen hid money stolen from another robbery (coincidentally of exactly the same amount) in John’s house. If this complicated hypothesis were true, we would expect to find all the positive evidence which I described, while it remains not nearly as probable otherwise that we would find this evidence. But this evidence does not make the complicated hypothesis probable, although it does make the hypothesis that John robbed the safe probable; and that is because the latter hypothesis is simple. The detective’s original hypothesis postulates only one substance (John) doing one thing (robbing the safe) which leads us to expect the various pieces of evidence; while the rival hypothesis which I have just set out postulates many substances (many persons) doing different unconnected things.

But as well as the evidence of the kind which I have illustrated, there may be ‘background evidence’, that is evidence about matters which the hypothesis does not purport to explain, but comes from an area outside the scope of that hypothesis. We may have evidence about

what John has done on other occasions, for example evidence making probable a hypothesis that he has often robbed safes in the past. This latter evidence would make the hypothesis that John robbed the safe on this occasion much more probable than it would be without that evidence. Conversely, evidence that John has lived a crime-free life in the past would make it much less probable that he robbed the safe on this occasion. A hypothesis fits with such background evidence insofar as the background evidence makes probable a theory of wider scope (e.g. that John is a regular safe-robber) which in turn makes the hypothesis in question more probable than it would otherwise be.

The same four criteria are at work in assessing postulated inanimate hypotheses. Consider again the hypothesis that the present positions of the planets are to be explained by their positions and that of the sun five hundred years ago (which we learn from reports of observers) and the operation of Newton's laws – which I'll rephrase in due course in my preferred way. Newton's theory of gravitation consisted of his three laws of motion and his inverse square law of gravitational attraction. The evidence available at the end of the seventeenth century favouring this theory consisted of evidence about the paths taken (given certain initial positions) by our moon, by the planets, by the moons of planets, the velocities with which bodies fall to the earth, the motions of pendula, the occurrence of tides etc. Newton's theory made it very probable that these phenomena would occur as observed. It would be very unlikely that they would occur if Newton's theory were not true. There was no significant negative evidence. The theory was very simple, consisting of just four laws, the mathematical relations postulated by which were very simple ($F=mm'/r^2$ being the most complicated one). Yet innumerable other laws would have satisfied the first two criteria equally well. Within the limits of accuracy then detectable any law in which you substitute a slightly different value for the '2' (e.g. '2.0000974') would have satisfied the first two criteria as well as did the inverse square law. So too would a theory which postulated that the inverse square law held only until AD 2969 after which a quite different law, a cube law of attraction would operate, or a theory containing a law claiming that quite different forces operated outside the solar system. But Newton's theory, unlike such theories, was rendered probable by the evidence because it was a very simple theory. There was no relevant background evidence, because there was no evidence outside the scope of Newton's theory making probable any explanatory theory (e.g. a theory of electromagnetism) with which Newton's theory needed to fit. Hence Newton's theory was very probable on the evidence available in the seventeenth century because it satisfied our four criteria; and so therefore is the hypothesis that it together with the initial positions of Sun and planets explains the present positions of the planets. Rephrased in a more satisfactory way, that hypothesis is the hypothesis that the Sun and each of planets have simple powers and liabilities (as codified

by Newton's laws) and initial positions which explain the present positions of the planets.

I stress again the importance of the criterion of simplicity. There are always an infinite number of mutually incompatible theories which could be constructed which predict all the observed data when these would not otherwise be expected, yet make different predictions from each other about what will happen tomorrow. Without the criterion of simplicity it would be impossible to predict anything beyond what we immediately observe. If the hypothesis is concerned only with a narrow field, it has to fit with any background evidence. But for many hypotheses there may be no relevant background evidence, and the wider the scope of a hypothesis (that is, the more it purports to tell us about the world), the less background evidence there will be. For a very large-scale theory of physics (such as Quantum Theory) there will be few physical phenomena apart from those within its scope (ones which it purports to explain), and so little – if any – background evidence.

Such are the criteria for the probable truth of some postulated explanatory hypothesis. I now spell out the hypothesis of theism. Theism is clearly a personal hypothesis. God is supposed to be one person who is essentially omnipotent, omniscient, perfectly free and eternal. (If you emphasize that God is three persons of one substance, regard these arguments as arguments to the existence of God the Father, on whom all else ultimately depends.) A person is a being who has powers (to perform intentional actions, that is actions which he or she means to do), beliefs, and purposes (choosing among alternative actions which to perform). It is simpler to suppose that the cause of the universe has zero limits to his power (that is, is omnipotent), rather than that he can only make a universe of a certain size and duration. An omnipotent person can do any logically possible action, that is any action which can be described without contradiction; and so he cannot make me both exist and not exist at the same time. But since it makes no sense to suppose that I could both exist and not exist at the same time, a logically impossible action is not really an action at all – any more than an imaginary person is really a person. A truly omnipotent person would not be subject to irrational forces in forming his purposes, as so often are the choices of humans; he would be influenced by reason alone and so by what he believes good to do. In that sense of 'perfectly free', an omnipotent person is necessarily perfectly free. A truly omnipotent person would be *essentially* omnipotent, for otherwise his omnipotence would be precarious. It is simpler to suppose that God is unlimited in time as well as in power, and so essentially eternal. In my view that should be interpreted as God being everlasting (existing at every moment of past and future time), since I regard the Boethian view of God as outside time, yet simultaneously present at all moments of human time, as a view to which it is very difficult to give any sense, and a totally unnecessary burden on theism.

But so often there must be before God, as there are before us, a choice between incompatible actions which he believes to be equally good actions. And, since God is omnipotent, the range of apparently incompatible equal best actions available to him would be so much greater than the range available to us. Further, God must often be in a situation where we cannot be, of having a choice between an infinite number of possible actions, each of which is apparently less good than some other action he could do. For example, angels and bears and elephants are good things; they can be happy and loving. So, the more of them the better (given that in the case of bears and elephants they are spread out among an infinite number of planets, so that they do not crowd each other out). So however many of these creatures God creates, God would believe it better if he had created more. (And he could still have created more, even if he created an infinite number of them.) It may be however that when there is no best or equal best action available to God, there may be -it would seem to God-a best kind of action available to God, such that it would be better to do some action of that kind than to do any number of actions of any other incompatible kind. For example, God can create creatures of many different types, including angels, humans and animals. If it were the case that it would be better to create at least some humans (even if he creates no angels or animals), than to create any number of angels and animals and no humans or to do an action of any other incompatible kind, then it would be a best kind of action for God to create some humans, although there would be no best number for him to create. If God believed that this is the case then, I suggest, God being influenced by reason alone would inevitably create some humans. And if there are two or more equal best kinds of action available to him he will inevitably do some action of one of these kinds. So God will inevitably always do what seems to him the best or equal best action, or if - it seems to God, that there is no such action, at any rate what seems to him to be an action of the best or equal best kind, and otherwise some action which seems to him good. Given the logical impossibility of backward causation, God will not be able to cause past events, but he will be able to cause any future event. The simplest supposition about God's knowledge is that there will be zero limits to it compatibly with his omnipotence. Hence his knowledge will be confined to knowledge of the past and of any necessary truths, but the future will be entirely subject to his choice. Just as omnipotence is to be understood as the power to do anything logically possible, so omniscience should be understood as knowledge of everything logically possible to know. (Of course on the Boethian account of God's eternity, then God's omniscience would include knowledge of the whole (to us) future as well as of the whole past.) Insofar as moral principles (e.g. that one ought to keep one's just promises) are necessary truths, and so independent of the will of God, God will have true beliefs about what they are; and so not merely do what he believes to be the best

(or whatever), but what is in fact the best or equal best (or one of the best or equal best kinds of action) or otherwise any good action. In that case he will be as good as it is logically possible to be, which is to say that he will be perfectly good.

I conclude that theism is a very simple hypothesis indeed. It postulates just one substance, God, having essentially the simplest degree of power, and lasting for the simplest length of time; all the other essential divine properties follow from that. God being what he is in virtue of these essential properties makes God a 'person' in a sense somewhat analogical to the sense in which we are persons. Theism is such wide-ranging hypothesis (it purports to explain all the most general features of the universe) that there is no background evidence; all the evidence (whether positive or negative) is within its scope. So the hypothesis of theism satisfies the third criterion superbly well; and does not need to satisfy the fourth criterion. Hence whether the hypothesis of theism, that God exists, is probable on the evidence of the phenomena which I outlined earlier turns on how well that evidence satisfies the first two criteria.

So first, are the phenomena such as, if there is a God, it is probable that he would bring them about? If there is a God, he will seek to bring about good things. It is good that there should be a beautiful universe. Beauty arises from order of some kind – the orderly interactions and movements of objects in accord with natural laws is beautiful indeed; and even more beautiful are the plants and animals which evolved on Earth. Animals have sensations, beliefs and desires, and that is clearly a great good. Humans have the power to reason and understand the universe, and that is an even greater good. But all these kinds of goodness are kinds of goodness which God himself possesses. God is beautiful and has beliefs and desires (and in my view, also sensations), and the power to reason and understand. But there is one kind of great goodness which God himself does not possess – the power bring about good or evil. God can only bring about good. Yet it would be very good indeed that there should be persons who have the free will to make this all-important difference to the world, the power to benefit or harm ourselves, each other and other creatures. So, if there is a God, we have very good reason to suppose that there will be persons who have, as I believe humans have, that freedom⁴. But clearly there is a bad aspect to the existence of such persons; they may cause much evil. So it cannot be a unique best action to create such persons, but in view of the unique kind of goodness which they would possess, surely it must be an equal best action to create such persons; and, if so, it is as probable as not that if there is a God, there will be such persons, that is persons like us humans. But if God is to create us, he must provide a universe in which we can exercise our choices to benefit or harm ourselves and each other. We can only do that if we have bodies, and so places where we can get hold of each other, and escape from each other⁵. But only if there are comprehensible

regularities which we can discover will there be ways in which my doing this or that will make a predictable difference to me or you, and so we can have a choice of how to treat each other. Only if humans know that by sowing certain seeds, weeding and watering them, they will get corn, can they develop an agriculture. And only if they know that by rubbing sticks together they can make fire, will they be able to burn the food supplies of others. But comprehensible observable regularities are only possible if the fundamental laws of nature are simple ones. Further, if God is to create embodied humans, the laws must be such as to allow the existence of human bodies, either brought about by an evolutionary process or created directly by God. And finally, human bodies only have a point if they are controlled by conscious persons. So the four phenomena to which I have referred are to be expected (that is, it is quite probable that they will occur) if there is a God .

But if there is no God, it is immensely improbable that these phenomena will occur. It is enormously improbable that each of the innumerably many fundamental particles, or rather chunks of compressed energy) immediately after the Big Bang, should just happen to exist. And it is even more improbable that each such chunk should behave in exactly the same fairly simple way as each other chunk (the way codified in the laws of Relativity and Quantum theory and the four forces). So while there are fairly simple laws, their instantiation in each of innumerably many chunks of matter – energy would be an enormous coincidence unless caused by some external agent. And even if such an enormous coincidence occurred by chance, it is immensely improbable that those laws should be such as together with the boundary conditions of the Universe (which are its initial conditions if the Universe had a beginning) should have given rise to human bodies. And even if this too occurred by chance, as far as any plausible scientific laws are concerned, the laws might just as easily have given rise to robots. Consciousness is totally improbable, unless there is a creator who gave it first to the higher animals and then to us.

Some contemporary physicists will tell you that we live in a multiverse such that many different possible universes (with different laws of nature, and different initial conditions) will eventually occur, and so it is not surprising that there is one like ours. But we could only have reason to believe what they tell us, if the most probable explanation of phenomena observable in our universe was that the most general laws of nature are such as to bring about these many universes; and to postulate that is to postulate that all the particles, not merely of our universe, but of the vastly bigger multiverse behave in accord with the same very general laws, which throw up particular variants thereof in different universes – which is to postulate an even bigger coincidence. And the laws of that multiverse would have to be such as to produce at some stage a universe like ours which in turn produces us, when very almost all possible multiverses would not have this characteristic. So even if our universe

does belong to a multiverse, it is immensely improbable (if there is no more ultimate explanation thereof – e.g. God) that that would be a multiverse of the kind to bring about the existence of humans. So the possible existence of a multiverse makes little difference to the force of the arguments which I have discussed.

So these four general phenomena are such as it is moderately probable will occur if there is a God, and almost certainly will not occur if there is not a God. Theism is a very simple hypothesis indeed, and simpler – I suggest – than any inanimate hypothesis which could be constructed. I conclude that arguments from the phenomena which I have discussed are strong cogent arguments to the existence of God.

Notes

1. Letter to the Romans 1:20.
2. See my *The Existence of God*, 2nd ed., Oxford University Press, 2004 ; and the short simplified version *Is There a God?* Oxford University Press, 1996.
3. For a full account of the nature of simplicity, see my *Simplicity as Evidence of Truth*, Marquette University Press, 1997; or my *Epistemic Justification*, Oxford University Press, 2001, chapter 4.
4. For my defence of the claim that humans have libertarian free will, that is freedom to make choices, either good or evil, despite all the influences to which they are subject, see my *Mind, Brain, and Free Will*, Oxford University Press, 2013.
5. For proper argument in favour of this claim, see *The Existence of God*, pp.123-131.

Artigos Inéditos

Notas Wittgensteinianas Sobre o Conceito de Milagre

Wittgensteinian Notes On The Concept Of Miracle

Alison Vander Mandeli
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Muitos teístas argumentam que a ocorrência de milagres é prova cabal da existência de Deus. Partindo de algumas ideias de Wittgenstein, pretendo mostrar que essa postura teísta é equivocada, dado que a essência do fato milagroso seria o deslumbramento e posterior mudança de vida que ele pode ocasionar no observador e não um fenômeno inexplicável, sendo mais compreensível ao postularmos a existência de um autor divino para ele. O milagre não prova a existência de Deus, mas proporciona uma possibilidade para que o observador aceite uma cosmovisão religiosa. Por outro lado, dizer que um fato não é milagroso, pois explicações científicas ou filosóficas desmistificam-no, também é equivocado. Tentarei mostrar que a aura divina de um evento não precisa necessariamente desaparecer após encontrarmos uma explicação para ele. Por fim, mostrarei que esta compreensão wittgensteiniana dos milagres pode ser considerada compatível com a tradição cristã, contrariando uma primeira impressão que ela nos causa.

Palavras-chave

Milagre, Filosofia analítica da religião, Teologia filosófica, Wittgenstein

Abstract

Many theists argue that the occurrence of miracles is an indisputable proof for the existence of God. Accounting Wittgenstein's ideas, I intend to demonstrate that this theistic position is imprecise, given that the essence of a miraculous fact is wonderment, and the subsequent change of life that it may cause in the observer, instead of an inexplicable phenomenon that turns out to be more comprehensible when we postulate the existence of a divine author for it. The miracle does not prove the existence of God, but enables the viewer to accept a religious worldview. On the other hand, it is also equivocal to say that a fact is not miraculous because scientific and philosophical explanations demystify it. I will try to show that the divine aura of an event does not need to disappear necessarily after we find an explanation for it. Lastly, I will show that such a wittgensteinian understanding of miracles can be considered compatible with the Christian tradition, countering the first impression it causes in us.

Keywords

Miracle, Analytic philosophy of religion, Philosophical Theology, Wittgenstein

As religiões teístas normalmente afirmam a ocorrência de milagres. O cristianismo, por exemplo, acredita na milagrosa encarnação e ressurreição de Cristo dentre os mortos. Para a teologia cristã, o próprio Deus teria assumido uma natureza humana e nascido de uma virgem. No decorrer de sua vida teria realizado vários milagres, proporcionando-nos salvação através de sua vida, morte, e principalmente ressurreição.¹ Nos livros bíblicos encontram-se em abundância os exemplos desses eventos extraordinários nos quais, aparentemente, a ordem

1 - Não parto da pressuposição da verdade e nem da falsidade de tais dogmas. Meu papel será apenas de esclarecimento conceitual.

natural é alterada para que se revele o poder de Deus. Pensemos no diálogo de Moisés com Deus, que se manifestou em uma sarça que ardia em chamas, mas não se consumia (Êxodo, 3); no Mar Vermelho dividindo-se ao meio para passagem do povo escolhido (Êxodo, 14); no Sol que parou no meio do céu, a pedido de Josué (Josué 10, 12-14); em Jesus transformando água em vinho, multiplicando pães ou ressuscitando Lázaro dos mortos... (João 4; Mateus 14, 13-21; João 11). Além desses milagres bíblicos, ainda hoje no contexto cristão é comum ouvirmos que algum fato milagroso ocorreu em favor de alguém, por exemplo, curas de doenças que, ao menos *prima facie*, não se deram por causas naturais.

Mas o que é um milagre? Uma definição tradicional reza que ele é uma violação de alguma lei da natureza, uma perturbação da ordem natural, causada pela volição particular da Divindade (cf. HUME, DM, p.786; HOLLAND, 1967, p.155; MEJIA, 2006, p.7).

² Partindo dessa interpretação, muitos religiosos afirmam que a ocorrência de milagres é prova cabal da existência de Deus. A suposição de que a natureza não estaria seguindo sua própria ordem pode causar grande admiração e levar à conclusão de que a ordem natural está submissa à algo sobrenatural. A contemplação de um fato aparentemente não explicável de forma natural ou, digamos, não explicável cientificamente, seria uma constatação da existência de Deus. Ora, como aconteceriam todas essas coisas senão através da mão poderosa de uma divindade?

Pretendo mostrar neste texto que, segundo uma interpretação wittgensteiniana, essa postura mostrar-se-ia equivocada, pois a essência do fato milagroso seria o deslumbramento e a posterior mudança de vida que ele pode ocasionar no observador e não um fenômeno inexplicável da natureza, mais compreensível ao postularmos a existência de um autor divino para ele. Esse deslumbramento que o fato considerado milagroso ocasiona no observador não se impõe necessariamente, ou seja, interpretar o fato como milagroso é apenas uma possibilidade, dentre outras interpretações possíveis. O milagre não prova a existência de Deus, mas proporciona uma possibilidade para que o observador aceite uma cosmovisão religiosa. Por outro lado, dizer que um fato não é milagroso, pois explicações científicas ou filosóficas desmistificam-no, também é equivocado. A aura divina de um evento não desaparece ao encontrarmos uma explicação científica para ele, pois a maneira científica de olhar um fato não é olhá-lo com um milagre (cf. WITTGENSTEIN, CSE, p.223). Organizarei o restante do texto da seguinte forma: início com uma breve apresentação do argumento teísta baseado nos milagres. Depois disso, a partir de algumas ideias de Wittgenstein,

2 - Para citação dos textos de Wittgenstein utilizarei as seguintes abreviações: CSE para *Conferência sobre ética*; CV para *Cultura e valor*; LC para *Lições e conversas sobre estética, psicologia e crença religiosa*; MP para *Movimentos de pensamento*; ORD para *Observações sobre o ramo dourado de Frazer*; TLP para *Tractatus Logico-philosophicus*. Além disso utilizarei: DM para o ensaio *Dos Milagres* de David Hume e LV para o *Leviatã* de Thomas Hobbes.

evidenciarei a confusão da postura teísta que pensa o milagre como prova da existência de Deus. Em seguida, mostrarei que também é equivocada uma refutação racionalista ou cientificista do milagre. Concluirei mostrando que a opinião de Wittgenstein pode ser considerada compatível com a tradição cristã, contrariando uma primeira impressão que ela nos causa. A palavra “notas” contida no título do ensaio diz respeito ao fato de que não discutirei o tema de forma exaustiva e nem apresentarei objeções à interpretação wittgensteiniana. Mas, mesmo nesta postura menos polêmica, considero que a reflexão proporcionada pelos textos de Wittgenstein aponta para um deslocamento interessante do debate tradicional, merecendo, devido a isso, ser levada em conta.

Pois bem, os que pretendem argumentar em favor da existência de Deus via ocorrência de milagres parecem fazer da seguinte forma:

1. Milagres ocorrem.
 2. Milagres não podem ser explicados pela ciência.
 3. A ação de Deus é a explicação mais plausível para o milagre.
- ⇒ Deus Existe.

Se entendermos o conceito de milagre da forma como expomos acima, onde a ação e a vontade de Deus estão contidas no definiendum, o argumento não passaria de uma petição de princípio. Ora, se o fato milagroso é uma ação de Deus, ao pressupor (na premissa 1) a ocorrência de milagres, pressupõe-se a existência de Deus. Mas o argumento não precisa ser pensado dessa maneira. Um modo interessante de abordarmos o assunto é pensarmos na não-explicabilidade do fato que, justamente por isto, geraria nos observadores uma espécie de admiração ou assombro levando-os a concluir que a causa do fato é sobrenatural, ou seja, seria o próprio Deus a agir no mundo.³ Podemos esclarecer isto melhor pensando na singularidade do fato milagroso. Em contraste com os fatos ordinários, uma das características do milagre seria sua total falta de recorrência. Os milagres (quase todos, ao menos) ocorrem somente uma vez (cf. MEJIA, 2006, p.8). Segundo a interpretação que estamos considerando neste momento, a cotidianidade de um evento cancelaria sua interpretação como um milagre, pois não teríamos motivos para assombro diante de algo cotidiano e explicável.

Passemos a algumas considerações de Wittgenstein sobre o assunto, para que alguns problemas com essa compreensão do milagre como um fato inexplicável comecem a surgir.

3 - Thomas Hobbes, parece-me, compreende os milagres desta forma. (cf. HOBBS, LV, Cap.37).

Podemos iniciar constatando que é sempre possível questionar o fato considerado milagroso. Wittgenstein toma como exemplo as curas ocorridas em Lourdes, na França⁴, local onde o catolicismo romano reconhece como sagrado, devido à (suposta?) manifestação da Virgem Maria para Bernadete Soubirous em uma gruta da cidade, no ano de 1858⁵. Wittgenstein diz o seguinte:

Suponhamos que eu fosse para algum lugar como Lourdes, na França, acompanhado de uma pessoa muito crédula. Lá vemos sangue a manar de algo. A pessoa diz: “Aí tem Wittgenstein, como pode duvidar agora?” Eu perguntaria: “Pode isso ser explicado de uma só e única maneira? Não pode ser isso ou aquilo?” (WITTGENSTEIN, LC, p.138).

A cena que Wittgenstein constrói é sugestiva. Dois observadores olham para um evento aparentemente extraordinário. Um dos observadores aponta para o fato e diz “aí está o milagre” expressando a convicção de que qualquer observador deveria concluir imediatamente a ocorrência de um fato milagroso. A resposta de Wittgenstein leva-nos a pensar que o fato não nos impõe uma explicação única. Poderíamos interpretar a liquefação do sangue de São Januário ou a aparição da Virgem Maria, por exemplo, de diversas formas. O fenômeno em si mesmo não nos obriga a considerá-lo miraculoso. Alguém poderia dizer que são apenas coincidências; ou que o visionário estava embriagado, tendo assim distorções em sua percepção; ou o fato pode ter sido gerado propositalmente por alguma ilusão de ótica, sendo por isso fraudulento; talvez o fenômeno tenha sido produzido pela sugestão do crente, como sugere a parapsicologia; ou ainda, é apenas um fenômeno natural, que a ciência ainda não consegue explicar, revelando as limitações das teorias em curso (cf. MEJIA, 2006, p.8). Este último ponto, que relaciona o milagre com eventos estranhos às nossas teorias científicas, é esclarecedor e por isso merece mais comentários.

A ocorrência de eventos que parecem não coincidir, ou que realmente não coincidem com as leis do paradigma científico atual na grandíssima maioria dos casos não é tratada

4 - Existe uma lista dessas possíveis curas reconhecida pela igreja católica no site oficial francês: <http://fr.lourdes-france.org/>
5 - Na verdade, Wittgenstein parece confundir duas situações consideradas milagrosas pelo catolicismo romano: as curas ocorridas em Lourdes e a liquefação do sangue de São Januário. Em Lourdes, não tem “sangue a manar de algo” como Wittgenstein diz, mas sim uma pequena gruta onde alegadamente a Virgem Maria teria aparecido a Bernadete Soubirous em 1858. Um acontecimento não tem ligação histórica com o outro, mas isto não influencia o decorrer do argumento. Qualquer uma das situações, como veremos, cumprem a função proposta por Wittgenstein.

pelos cientistas como a ocorrência de um milagre. Normalmente tratam essas discrepâncias citando técnicas experimentais deficientes, instrumentos não calibrados, etc. Se o evento anômalo persistir, ele será tratado como um desafio às teorias atuais e os cientistas buscarão desenvolver novas teorias para explicá-lo. Para que seja uma genuína violação das leis da natureza, o fenômeno tem que ser profundamente refratário a uma explicação científica agora e sempre, e não temos ideia de como reconhecer algo assim (cf. TILGHMAN, 1996, p.132). Veja o que Wittgenstein diria diante de tal evento: “Não se deveria, afinal de contas, considerar isto [um milagre]? (...) Eu trataria o fenômeno, neste caso, da mesma maneira que trataria um experimento de laboratório que considerasse mal executado” (WITTGENSTEIN, LC, p.138).

O objetivo dessas considerações é mostrar que não é claro o que significa pensar o milagre como uma violação das leis da natureza, sendo por isso não explicável naturalmente. A inexplicabilidade de um fenômeno não precisa nos levar a admiração ou assombro e uma posterior postulação de um autor divino para ele, como os defensores do argumento acima pressupunham. Podemos, por exemplo, adotar uma postura do tipo (que Wittgenstein chama de curiosa), “isto ainda não sabemos; mas sabê-lo é possível, é somente uma questão de tempo para que saibamos!” (WITTGENSTEIN, CV, p.65). Talvez seja pensando dessa forma “curiosa” que Hobbes chega à conclusão de que algo pode ser um milagre para uma pessoa, mas não para outra, desde que o milagre pareceria relativo ao conhecimento do observador: “os eclipses do sol e da lua foram entendidos pelo povo como eventos sobrenaturais, enquanto outros, conhecendo as causas naturais, puderam prever a hora exata em que aconteceriam” (HOBBS, LV, cap. 37).⁶

Temos, portanto, dois caminhos argumentativos contrários à compreensão de milagre como um evento inexplicável:

- i) Um fato pode ser interpretado de várias maneiras, não só religiosamente ou cientificamente;
- ii) É impossível saber que um fato nunca poderá ser explicado cientificamente.

Não sendo a interpretação milagrosa a única possível e na medida em que podemos

6 - Wittgenstein concordaria que um fato pode ser interpretado como um milagre por um observador e não por outro, no entanto não concordaria que isto está necessariamente ligado a considerações epistêmicas. Isso ficará claro no decorrer do artigo.

assumir uma postura que a priori elimina a não explicabilidade dos eventos, concluímos que não existem milagres verdadeiros? Analisemos mais alguns comentários de Wittgenstein em relação ao tema.

Na Conferência Sobre Ética encontramos a seguinte passagem:

Todos sabemos o que na vida cotidiana poderia denominar-se um milagre. Obviamente é, simplesmente, um acontecimento de tal natureza que nunca tínhamos visto nada parecido com ele. Suponham que este acontecimento ocorreu. Pensem no caso de que em algum de vocês cresça uma cabeça de leão e comece a rugir. Certamente isto seria uma das coisas mais extraordinárias que sou capaz de imaginar. (WITTGENSTEIN, CSE, p.223 – grifo nosso).

Aqui, Wittgenstein relaciona o milagre com fenômenos extraordinários, nunca antes vistos. Pois bem, diante de tal fenômeno como reagiríamos? Esta pergunta é fundamental para entender o ponto de Wittgenstein e a nova compreensão do milagre que emergirá. Não interessa muito o evento em si mesmo tanto quanto a reação dos observadores. Na definição de milagre que discutíamos acima, o fato estava no centro da atenção. Aqui, percebe-se que a reação do observador é que é mais importante. Na sequência da conferência, Wittgenstein diz que ao nos recompormos da surpresa que a bizarra cabeça de leão ocasionaria, poderíamos buscar um médico, investigar cientificamente o caso e, se não causasse sofrimento, poderíamos seccioná-la. Se reagirmos assim frente ao evento extraordinário resta algo de milagroso? Obviamente não, pois “o modo científico de ver o mundo não é o modo de vê-lo como um milagre” (WITTGENSTEIN, CSE, p.223). Podemos perguntar: como Wittgenstein estaria pensando essa forma científica de ver o mundo? Como já citamos acima, ele está pensando da seguinte forma: “Os cientistas têm uma atitude curiosa: ‘ainda não sabemos isso; mas é possível sabê-lo; é apenas uma questão de tempo até que o saibamos!’” (WITTGENSTEIN, CV, p.65). Ao olhar um fato, os cientistas, grosso modo, buscam agrupá-lo junto com outros fatos em um sistema explicativo científico. Deste ponto de vista, não importa o que aconteça, por mais maravilhoso e extraordinário que seja, não será um milagre:

Está claro que, no momento em que olhamos as coisas assim, todo o milagroso

haveria desaparecido; a menos que entendamos por este termo simplesmente um fato que ainda não tenha sido explicado pela ciência, coisa que significa, por sua vez, que não temos conseguido agrupar este fato junto com outros num sistema científico. (WITTGENSTEIN, CSE, p. 223)

Ainda na Conferência Sobre Ética podemos entender dois sentidos para o milagre, um relativo e um absoluto: “você podem imaginar o fato que puderem e isto não será em si milagroso no sentido absoluto do termo. Agora nos damos conta de que temos utilizado a palavra “milagre” tanto num sentido absoluto como num relativo” (WITTGENSTEIN, CSE, p.223). O sentido relativo tem a ver com eventos não explicáveis e extraordinários. O sentido absoluto nada tem a ver com fatos extraordinários, mas com a significação que damos aos ordinários (cf. BARRET, 1994, p.222). Não importa então o acontecimento em si mesmo, mas como o vemos. O milagroso está na forma como o fato nos impressiona. O milagroso precisa se manifestar através de fatos, mas a factualidade não é a sua essência. A pessoa que observa o milagre (ou ouve o relato de algum) deve ser impressionada de uma forma que a faça viver religiosamente, ou seja, que a faça, a partir da contemplação do evento, adotar novas regras para condução da vida: “A única possibilidade de eu acreditar num milagre neste sentido consistiria em ser impressionado por uma ocorrência deste tipo particular” (WITTGENSTEIN, CV, p.72).

Um esclarecimento se faz necessário. Quando definimos o milagre como uma violação das leis naturais, como um fenômeno inexplicável, nós também levamos em conta a reação do observador. Qual seria então, mais claramente, a diferença dessa nova interpretação do milagre que estamos considerando? O essencial é que um milagre no sentido absoluto, para Wittgenstein, nada tem a ver com a falta de explicação de um evento, seja uma falta de explicação necessária (que como vimos não parece possível) seja relativa a algum estado primitivo do nosso conhecimento ou experiência. Ao contrário, primitivo é aquele que “acredita que a explicação científica pode eliminar o estupor” (WITTGENSTEIN, CV, p.18-19), submetendo-se desta forma ao que ele define como a “tola superstição de nosso tempo”: “como poderia o fogo ou a semelhança do fogo com o sol deixar de impressionar o espírito humano? Não porque não tenha condições de explicá-lo (...) talvez as coisas se tornem menos impressionantes após a sua explicação” (WITTGENSTEIN, ORD, p.198; cf. PERISSINOTO, 2011, p.22-23).

O milagroso, de tal modo, não tem relação direta com o misterioso, enigmático ou

inexplicável. O fato, por exemplo, de Jesus gritar “vem para fora” na frente da sepultura de Lázaro, seguido da surpreendente saída de Lázaro do túmulo, não é um milagre no sentido absoluto da mesma forma que o acordar de um paciente que estava em coma por vinte anos também não o é. É o modo como interpretamos os fatos e a forma que conduzimos nossas vidas depois deles que os faz milagrosos: “os milagres da natureza (...). (O desabrochar da flor. Que tem ele de maravilhoso?) Dizemos: apenas olhá-la desabrochar!” (WITTGENSTEIN, CV, p.87-88).⁷ O fato em si mesmo não tem nada de milagroso, mas o maravilhoso se manifesta na forma em que o observador olha para o fato. Um exemplo radical é dado por Wittgenstein e a partir dele poderemos compreender isso melhor. Mesmo depois de descobrir que o fato considerado milagroso é uma fraude feita por sacerdotes, a pessoa religiosa poderia se manifestar assim:

“É possível que esses padres trapaceiem, mas não obstante, em um sentido diverso, ocorre ali um milagre.” Tenho uma estátua que sangra certos dias do ano. Tenho tinta vermelha... “Você é um trapaceiro, mas, não obstante, a Deidade o usa. Tinta vermelha em um sentido, mas não tinta vermelha em outro sentido”. (WITTGENSTEIN, LC, p.138)

Isso em um primeiro momento pode soar chocante, pois parece que Wittgenstein está assentindo abertamente a uma fraude. Por outro lado, o núcleo da natureza dos milagres pode estar sendo tocado. Vamos pensar em um exemplo concreto. Consideremos um vilarejo no qual vive um sacerdote que supostamente possui os estigmas de Cristo nas mãos. Um dos habitantes do local, um homem ímpio e imoral, transforma sua conduta ao observar os estigmas do sacerdote. E ainda mais, na sua nova vida sua existência fica plena de sentido e seu cotidiano é viver de forma moral e religiosa em humildade e serviço aos semelhantes. Vamos supor agora que os estigmas do sacerdote eram apenas um truque com molho de tomate. Esse novo religioso pode desiludir-se, revoltar-se com a trapaça e voltar para sua antiga vida imoral ainda pior do que antes; pois se pensarmos o milagre como um fato extraordinário, como violações de leis da natureza, devíamos concordar que não havia nada de milagroso nos estigmas desse sacerdote. Mas essa precisa ser a reação do fiel? Ele não estaria no direito de dizer que Deus utilizou desse sacerdote desonesto para fazer com

7 - O caso do desabrochar da flor merece um esclarecimento: é certo que a contemplação de um fenômeno natural deste tipo pode gerar algum tipo de fruição estética e não ocasionar mudança de vida no observador. O milagre, como venho argumentando, é algo que deve gerar uma mudança de vida ou, no mínimo, um *peso na consciência* se a nova vida não for aceita. Esta citação de Wittgenstein nos é útil para ilustrar que o milagre está em *como* o observador olha o fato, e não no fato em si mesmo.

que sua vida mudasse e louvar ainda mais a Deus por utilizar até situações aparentemente cotidianas (mãos sujas com molho de tomate) para salvar aqueles que ama? O evento continua sendo um milagre. A aura sagrada não desaparece.

Algumas pessoas poderiam chamar de irracional o religioso do exemplo mencionado, pois insiste em classificar como extraordinário aquilo que é ordinário; nada de mais ocorreu ali, nenhuma lei natural foi violada. Mas veja que para isso a essência do milagroso deve ser o fato em si mesmo, e como vimos, o fato é apenas relativamente milagroso, ou seja, possui somente a possibilidade da interpretação religiosa. Como insistimos, o milagroso pensado no sentido absoluto ocorre quando o sujeito é impressionado de tal forma por um evento ou pelo relato deste evento a ponto de suas ações posteriores tornarem-se influenciadas por essa experiência. Se a reação não for uma mudança de vida após o evento (ou no mínimo algo que poderíamos chamar de peso na consciência por uma mudança não ocorrida) todo o milagre desaparece, como Wittgenstein nos disse na CSE. Não ter explicação científica não deve ser a essência do milagroso, pois pode ser que isso seja falso ou provisório. Falso porque o experimento pode ter sido mal realizado e uma tentativa bem sucedida pode levar a explicação requerida. Provisório porque pode ser o caso que nossas teorias ainda não explicam o evento, mas não existe absolutamente nada que impeça uma possível explicação científica no futuro. A essência do milagre é a maneira como ele me impressiona. Sua característica não é o fato em si mesmo, mas a interpretação que se lhe outorga.

Ao comentar sobre o milagre das Bodas de Caná, no qual Jesus teria transformado água em vinho (cf. BÍBLIA, João 4, 1-12), Wittgenstein esclarece que essa transformação é altamente admirável e se testemunhássemos alguém fazendo tal coisa certamente ficaríamos maravilhados, mas nada além disso. Segundo Wittgenstein isso não pode, portanto, ser o magnífico. Nem é o magnífico a forma tão espantosa com que Jesus consegue o vinho para as pessoas naquele casamento. É o miraculoso que empresta a essa cena todo o seu significado e conteúdo “e com isso não estou falando do extraordinário ou do que jamais teve lugar, mas do espírito com o qual é feito e para o qual a transformação da água em vinho é apenas um símbolo, (como que) um gesto” (cf. WITTGENSTEIN, MP, p. 68-69). Dessa forma, um milagre tem que ser compreendido como um gesto, para que nos diga algo, e um gesto dirigido a nós (cf. Idem, Ibidem). Mas que tipo de gesto?

Um milagre é, por assim dizer, um gesto feito por Deus. Tal como um homem tranquilamente sentado faz um gesto impressivo, Deus deixa o mundo seguir suavemente o seu curso e, em seguida, acompanha as palavras de um santo com

uma ocorrência simbólica, um gesto da natureza. Um exemplo seria, ao falar um santo, as árvores à sua volta curvarem-se numa vênica. (...) E posso imaginar que o simples relato das palavras e da vida de um santo consiga levar alguém a acreditar nas informações relativas à vênica das árvores (WITTGENSTEIN, CV, p.77-78).

O milagre deve ser entendido como um fato onde a mão de Deus está presente e não como um mero fato inexplicável. Mas dizer que a divindade agiu em meu favor não é postular sua existência de antemão? Mais especificamente, entender o milagre como um gesto feito por Deus, não gera o problema de petição de princípio que comentamos acima? Não, pois Wittgenstein não faz disso a premissa de um argumento. Não precisamos compreender essa ênfase na ação de Deus como um comprometimento com algum tipo de metafísica dogmática. Podemos pensar essas ideias de Wittgenstein como uma rejeição às tentativas de fundamentação racional de questões relativas a valores: “é por isso que ele rejeita a afirmação racionalista de que Deus quer o bom “porque é bom.” Na realidade, bom é “aquilo que Deus comanda”. A primeira opção ainda requer uma explicação e é isso que Wittgenstein está negando que seja possível fornecer” (DALL’AGNOL, 2011, p.15).

Tais considerações serão mal compreendidas se pensarmos que Wittgenstein estaria aqui, contra a ciência, dizendo que existe algo que seja impossível explicar, voltando assim a compreender o milagre no sentido relativo. No aforismo 6.5 do *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), Wittgenstein deixa claro que é impossível existir um enigma (Rätsel): “se uma pergunta pode ser feita então é possível respondê-la”. O ponto é que não faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de um milagre, pois o que está em jogo não é um fato e sim uma experiência e “é por isso que Wittgenstein recusa explicações: “uma teoria nada me dá”. Em outras palavras, o bom [o milagre] está fora do espaço factual e, portanto, fora do domínio científico” (DALL’AGNOL, Idem, Ibidem).

Ver o evento como um gesto feito por Deus é uma possibilidade que se manifesta na forma como o evento impressiona as pessoas e na posterior adoção de novas regras para conduzir a vida. Nem todos veem o evento dessa forma, mas muitos podem vê-lo assim. Muitos estão cegos para o aspecto religioso do evento e não podem ser atingidos; não dão significação religiosa ao fato; mas muitos outros podem ver tal fato como a mão de Deus a operar. O fiel religioso enxerga o mundo e reage a ele de forma diferente do não religioso. Não obstante, o milagre não é uma prova da legitimidade da religião, mas o reconhecimento

de um milagre já faz parte de uma visão religiosa do mundo. O milagre não prova a existência de Deus, mas é uma possibilidade que se atualiza quando um observador aceita, a partir dele, uma nova forma de vida.

Podemos perceber também que o tipo de interpretação do milagre que Wittgenstein sugere (onde ele não é visto como um evento estranho que seria melhor explicado pela postulação de um autor sobrenatural) pode ser considerada compatível com a tradição cristã. Um evento pode possuir significação religiosa e ser aclamado como milagroso sem que faça com que qualquer um que o contemple conclua necessariamente a existência de Deus. No evangelho de João, por exemplo, depois da narração da ressurreição de Lázaro, realizada por Jesus, encontramos a seguinte passagem:⁸

Muitos judeus que tinham ido visitar Maria e viram o que ele fez, creram nele. Mas alguns foram contar aos fariseus o que Jesus havia feito. Os sumos sacerdotes e os fariseus reuniram então o Conselho e disseram: “o que faremos? Este homem está realizando muitos milagres. Se o deixarmos assim, todos crerão nele. Virão os romanos e destruirão o santuário e a nação”. (BÍBLIA, João 11, 45-49)

Muitos judeus estavam visitando a casa de Maria, irmã de Lázaro, para confortá-la da morte do irmão. Depois que Jesus ressuscita Lázaro diante de todas aquelas testemunhas, alguns judeus dão significação religiosa ao fato, “creram nele”, e alguns não dão significação religiosa ao fato, “foram contar aos fariseus o que Jesus tinha feito”, pois pensavam que tais ações poderiam desencadear algum tipo de conflito político com os romanos. Também na passagem bíblica comentada por Wittgenstein, na qual a água transformou-se em vinho, muitos foram os observadores, mas só os discípulos sabemos que “creram nele”. Muitas pessoas viram a água tornar-se vinho, mas só os discípulos acreditaram. Nos dois casos um único evento e interpretações distintas, mostrando que o milagre não precisa ser pensado como um fato inexplicável que prova a existência de Deus, mas sim um evento que pode possibilitar a aceitação ou manutenção de regras religiosas para condução da vida.

Concluindo, poderíamos dizer que a religião não pode provar a ocorrência de um

8 - Novamente a ressalva de que não parto da verdade ou falsidade dos relatos (e nem discuto se eles devem ser lidos como portadores ou não de valor de verdade). O intuito deste trecho é somente mostrar que a interpretação wittgensteiniana pode ser compatibilizada com a tradição cristã.

milagre, pois ela não tem condições de dizer que existem coisas que a ciência não pode explicar ou que algum fenômeno deve ser interpretado de maneira unitária. Ela pode, não obstante, mostrar (a *posteriori*) que milagres ocorrem a partir da mudança de vida dos observadores. Por outro lado, como diz Wittgenstein “é absurdo dizer que ‘a ciência provou que não há milagres’. A verdade é que o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre” (WITTGENSTEIN, CSE, p.223).

Referências Bibliográficas

- BARRET, C. 1994, *Ética e creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid. Alianza Editorial.
- BÍBLIA SAGRADA. Bíblia do Peregrino, Edição de estudo. Comentários por Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus.
- DALL'AGNOL, D. 2011, 'Sobre aquilo de que não se pode dizer, deve-se falar'. In.: DALL'AGNOL, D. *Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Dissertatio, 2011.
- HOBBS, T. (LV) *Leviatã*. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- HOLLAND, R.F. 1967, 'The Miraculous'. In.: PHILLIPS, D.Z. (edit). *Religion and Understanding*. New York: Macmillan Company, 1967, p.155-170.
- HUME, D. (DM) *Dos Milagres*. In.: TALIAFERRO, C.; GRIFFITHS, P. J. *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa, 2003. p. 783-794.
- MEJIA, S.. 2006, 'Wittgenstein y la creencia religiosa'. *Ideas y Valores*. Bogotá, Colômbia, nº 132, pp. 03-29.
- PERISSINOTO, L. 2011, 'Wittgenstein e a Religião: Crença religiosa e Milagres entre fé e superstição'. In: Instituto Humanitas Unisinos. *Cadernos de Teologia Pública*. Ano VIII – Nº 62 – pp.05-28.
- PHILLIPS, D.Z. (edit). 1967, *Religion and Understanding*. New York: Macmillan Company.
- TALIAFERRO, C; GRIFFITHS, P. J. 2003, *Filosofia das religiões: uma antologia*. Instituto Piaget: Lisboa.
- TILGHMAN, B. R. 1996, *Introdução à filosofia da religião*. São Paulo. Edições Loyola.

WITTGENSTEIN, L. (CSE) Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC/ Editora Unisinos, 2005.

_____. (CV) Cultura e valor. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. (LC) Lecciones y conversaciones sobre estética, psicologia e creencia religiosa. Traducción y introducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.

_____. (MP) Movimentos de pensamento: Diários de 1930-32/1936-37. Tradução de Edgar da Costa Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. (ORD) Observações sobre o ramo dourado de Frazer. Tradução e notas comentadas João José Almeida. In: Suplemento à Revista Digital AdVerbum 2 (2): Jul a Dez 2007: pp. 186-231

_____. The collected works of Wittgenstein. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. (TLP) Tractatus Logico-philosophicus. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Unde male faciamus? **Ricoeur, Agostinho e o Problema do Mal**

Unde Male faciamus? Ricouer, Augutine and the Problem of Evil

Bernardo Ferro
Universidade Nova de Lisboa

Resumo

De onde vem o mal? Como pode a prática do mal coadunar-se com a ideia de um Deus misericordioso e onipotente? Estas e outras interrogações animaram o debate filosófico durante séculos, do legado platónico e plotiniano ao cristianismo medieval e ao modelo formal da teodiceia. O presente estudo partirá dos escritos hermenêuticos de Paul Ricoeur para reconstituir algo como uma breve história do mal e das suas formulações. Enquanto para Ricoeur a herança leibniziana confina o problema do mal a um horizonte estritamente lógico, as leituras paulina e, sobretudo, augustiniana mantêm-se fiéis à sua raiz ontológica. Todavia, apesar da sua riqueza, a resposta augustiniana é consideravelmente ambígua. Consoante os textos e os seus destinatários, Agostinho parece oscilar entre a imagem clássica de uma *harmonia mundi* e uma concepção hereditária do pecado que transcende a cosmologia neoplatónica e funda um novo olhar sobre a natureza humana.

Palavras-chave

Agostinho, Ricoeur, mal, liberdade, pecado, teodiceia, Filosofia da Religião.

Abstract

Where does evil come from? How can the practice of evil be reconciled with the idea of a merciful and almighty god? These and other questions have fuelled the philosophical debate for centuries, from the Platonic and Plotinian legacies to medieval Christianity and the formal notion of *theodicy*. This paper will use Paul Ricoeur's hermeneutical writings as a starting point to retrace the history of evil and its various formulations. Whereas, for Ricoeur, the Leibnizian legacy reduces evil to a merely logical problem, St. Paul's and St. Augustine's readings remain faithful to its ontological foundation. However, despite its richness, the Augustinian answer is rather ambiguous. Depending on the texts and their intended readers, Augustine seems to oscillate between the classical image of *harmonia mundi* and a hereditary conception of sin which transcends Neoplatonic cosmology and gives rise to an altogether new understanding of human nature.

Keywords

Augustine, Ricoeur, evil, freedom, sin, theodicy, Philosophy of Religion.

Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raisons, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.

Pascal, *Pensées* (Laf. §§136-139)

De onde vem o mal? Como pode a prática do mal coadunar-se com a ideia de um Deus misericordioso e onipotente? Numa conferência proferida em 1985 na Universidade de Lausanne, Paul Ricoeur chamou a atenção para a exigência de coerência lógica que presidiu, de um modo geral, a todos os empreendimentos modernos de resolução do problema do mal. Com efeito, ainda que grande parte da teologia cristã da Idade Média possa ser reconduzida ao modelo formal da *teodiceia*, a fixação definitiva desse modelo deve-se a

Leibniz e à tradição metafísica pré-kantiana, dominada por um imperativo de sistematização que perpassaria todas áreas do saber filosófico. Em Leibniz, mais ainda que no pensamento medieval, o problema do mal é, acima de tudo, um problema de coerência e a sua resolução deve satisfazer as exigências lógicas de não-contradição e totalidade sistemática. As inquietações testemunhadas por Agostinho de Hipona nas suas cartas e nos seus diálogos, ou o conjunto de aporias discutidas no *corpus* tomista – encaradas como obstáculos formais a uma adesão fiduciária primeira, anterior a todo o raciocínio lógico –, convertem-se para os modernos nas proposições lógicas que a teodiceia deve conseguir conciliar, a saber (a) que *Deus é onnipotente*, (b) que *Deus é absolutamente bom* e (c) que *o mal existe*. Em busca de uma solução cabal para o problema, a teodiceia não chega a pôr em causa o seu próprio modo de formulação, assente sobre uma visão onto-teológica da natureza humana que não corresponde, verdadeiramente, a uma abordagem original ou fundadora do problema, mas antes ao resultado de um avançado estágio de especulação teórica.

I. Ricoeur e o problema do mal

Segundo Ricoeur, para compreender a complexidade do problema há que proceder a uma análise fenomenológica da experiência do mal, considerada na sua dupla acepção de pecado e sofrimento. No primeiro caso, a expressão *mal moral* – ou o termo *pecado*, utilizado de forma genérica pela linguagem cristã – designa uma acção que se opõe ao código ético dominante de uma dada comunidade, sendo por isso susceptível de castigo ou imputação. O pecado considerado em si mesmo não implica, pois, a experiência do sofrimento, mas somente o reconhecimento de uma infracção. O *sofrimento*, por outro lado, refere-se a um decréscimo de prazer ou integridade física ou psíquica e as suas causas podem ser muito variadas. Ao contrário do pecado, entendido como um mal *infligido*, o sofrimento designa geralmente um mal *sofrido*. A sua experiência não releva necessariamente de um castigo ou de uma punição e pode mesmo transcender por completo o comportamento ou a vontade do sujeito que sofre. É o caso das catástrofes naturais, das doenças, da aflição provocada pela morte de um familiar ou pela tomada de consciência da própria mortalidade.

No entanto, apesar da sua aparente heterogeneidade, ambos os fenómenos entram em jogo no problema mais vasto (e, como veremos, consideravelmente mais ambíguo) da *culpabilidade*, constituindo os dois pólos complementares de toda a especulação filosófica e teológica sobre o problema do mal. Em primeiro lugar, porque o castigo motivado pela infracção ou pelo pecado é, em si mesmo, uma forma de sofrimento, apresentando-se por

isso como um mal simultaneamente infligido e sofrido – ao sofrimento daquele é vítima de uma má-acção ou de um infortúnio, opõe-se o sofrimento do réu ou do condenado, cuja culpa se converte em punição ou remorso; em segundo lugar, porque o maior dos sofrimentos resulta sempre da acção dos homens – com efeito, enquanto que o mal natural é um mal anónimo e inimputável, o mal exercido pelo homem sobre o homem, devido ao seu carácter contingente, é o mais vil e o mais revoltante dos males. O lamento do fiel que ergue os olhos para o céu, dirigindo-se a um deus desconhecido, nada tem que ver com a revolta do escravo contra o senhor, motivada pela recusa ou pela impossibilidade de aceitar um determinado estado de coisas.

Com vista a uma melhor compreensão da oposição sofrimento/pecado, Ricoeur percorre brevemente a história da especulação sobre o mal, apontando quatro etapas distintas de formulação do problema: o mito, o “estado de sabedoria” que a ele se opõe, a gnose – e a “anti-gnose” augustiniana, na qual centraremos a nossa análise – e a *teodiceia*, que corresponde a um desenvolvimento da discussão sobre a natureza do mal iniciada por Agostinho.

a) O mal mitológico

Mircea Eliade definiu o mito como “a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os seres divinos fizeram no começo do Tempo” (ELIADE, 1959, p. 107). Raiz primeira de todo o discurso religioso, a narrativa mitológica funda uma verdade original, proclamando a “aparição de uma nova situação cósmica ou de um acontecimento primordial. Trata-se, pois, da narração de uma criação: conta-se como qualquer coisa foi efectuada, como começou a ser” (*Ibid.*, p. 108). No caso do mal, o mito não se reduz, pois, a um relato fantástico ou romanesco, aduzido posteriormente a um mundo originalmente perfeito. Pelo contrário, e justamente devido ao seu papel fundador, a narrativa mitológica inscreve o mal na própria raiz da criação e faz derivar desse conflito o carácter variado e imprevisível do comportamento humano.

Para Ricoeur, o discurso mitológico corresponde à primeira forma de reconhecimento de uma *história do mal*, à qual podem ser reconduzidas todas as más-acções individuais. Ao eximir-se a si mesmo da autoria do mal, o homem mitológico renuncia à ideia radical – e insuportável – de um *mal absoluto* e converte-se no veículo de um conjunto de forças alheias à sua vontade. Em lugar de uma busca solitária do mal, encetada em oposição directa aos deuses e às próprias leis do universo, o pecado é o resultado de uma *queda* ou de uma *contaminação*. Aquele que peca fá-lo devido a um princípio maléfico cuja origem transcende

a dimensão histórica da sua existência. No entanto, se o discurso mitológico tende a esbater as fronteiras entre pecador e vítima, também aquele que sofre se converte, no plano do mito, em culpado. De facto, se todo o sofrimento implica uma expiação, e se a condição humana, na sua origem, é simultaneamente boa e má, o mal não corresponde, já, à punição de uma falta concreta, mas à expiação da totalidade da existência.

Além disso, tomando como referência os escritos sagrados da Índia e do extremo oriente, Ricoeur chama a atenção para o carácter experimental e propositadamente obscuro de toda a narração mitológica, marcada por uma riqueza temática e uma ambiguidade invulgaes. Para além do antropólogo e do historiador da religião, também o filósofo deve debruçar-se sobre esses *gesta* intemporais, não se limitando porém à mera catalogação de nomes ou signos fantásticos. Mais do que um estudo descritivo, a filosofia deve proceder a uma análise hermenêutica do problema do mal, procurando reconhecer por detrás de cada símbolo a marca de um anseio ou de uma aspiração humana.

b) O mito desmistificado

À homogeneidade do mundo primitivo, o mito opõe a familiaridade de uma ordem. Enquanto que o homem primitivo se insurge cegamente contra a arbitrariedade de um mundo sem regras, o homem mitológico dirige os seus lamentos a um deus conhecido, sabendo-se parte de uma hierarquia universal. Todavia, apesar de lhe fornecer um contexto e uma orientação, a resposta mítica é, ainda, meramente descritiva; o seu domínio é o da pura etiologia e, por isso mesmo, as suas postulações não têm qualquer valor lógico ou argumentativo: “Uma vez *dito*, isto é, revelado, o mito torna-se verdade apodíctica: funda a verdade absoluta. *É assim porque foi dito que é assim*” (*Ibid.*, pp. 107-108). Ora, o *stade de sagesse* de que fala Ricoeur corresponde justamente ao colapso do programa axiomático da mitologia: não lhe bastando saber *como foi*, o homem quer saber *porque foi assim*, porque tomou o mal esta forma, porque escolheu este homem e não aquele.

A este respeito, interessa recordar Nietzsche e a sua análise sobre a fundamentação histórica do discurso mítico. No *Nascimento da Tragédia*, ao tratar o problema da decadência das antigas religiões mistéricas, Nietzsche faz alusão a este mesmo confronto e reconhece nele como que uma perda de inocência do homem mítico. Para Nietzsche, o discurso religioso é ameaçado quando “as proposições míticas que formam a base de uma religião chegama ser sistematizadas, pelo intelecto e pelo rigor de um dogmatismo ortodoxo, na suma definitiva de acontecimentos históricos, e quando se começa a defender com inquietação

a credibilidade dos mitos, impedindo que eles naturalmente evoluam e se multipliquem; quando, numa palavra, desaparece o sentimento do mito para dar lugar à tendência para procurar os fundamentos históricos da religião.” (NIETZSCHE, 1872, p. 96)

Confrontada com o problema do mal, a sabedoria explica o sofrimento humano com base no modelo da *retribuição*, forjando desse modo a primeira e a mais elementar das visões morais do mundo. A adopção deste modelo implica, por um lado, que nenhum sofrimento é injusto ou gratuito, já que decorre sempre de uma falta cometida; e, por outro, que todos os que sofrem são necessariamente culpados. Mas visto que nem todo o sofrimento pode ser reconduzido a uma falta conhecida, o problema da arbitrariedade do mal não chega a ser eliminado e recai na alternativa mítica de uma expiação para a qual não existe qualquer explicação racional. Além disso, não é possível harmonizar a imponderabilidade da retribuição divina com a ideia nascente de uma ordem jurídica que distinga os *bons* dos *maus* e avalie a gravidade dos seus delitos, de modo a atribuir-lhes uma pena adequada. Com efeito, como assegurar o sucesso de um tal sistema se as próprias leis da natureza o contradizem a cada momento, premiando a inocência com a morte e concedendo a felicidade e a fortuna àqueles que não parecem merecê-las?

Um tão doloroso paradoxo gera, inevitavelmente, o inconformismo e a revolta; recusando-se a aceitar uma realidade tão singularmente avessa à mais rudimentar ideia de justiça, o homem interpela novamente os deuses e submete a legitimidade dos seus decretos a um exame racional. É essa incompreensão que alimenta o drama de Prometeu, primeira grande encenação do tema da revolta na história da cultura ocidental¹; é ela, também, que serve de fundo à lamentação de Job, no qual Ricoeur reconhece o tipo exemplar do *juste souffrant*. Mas enquanto que o herói agrilhado de Ésquilo recusa, até ao fim, qualquer forma de redenção ou arrependimento, a parábola bíblica termina de modo bastante mais ambíguo: não recebendo de Deus uma resposta que afaste definitivamente as suas objecções, o arrependimento de Job parece motivado por uma consciência súbita do carácter absurdo e desproporcionado das suas próprias súplicas: “Sei que podes tudo e que nada te é impossível / Quem é que obscurece assim o desígnio divino, com palavras sem sentido?” (Job 42:3). O ensejo de submeter a vontade divina a uma coerência lógica ou racional é travado pelo problema intransponível da *desmesura*, que tanta importância assumirá ao longo da Idade Média. É ele, como veremos, que sustentará a complexa resposta de Agostinho ao problema do mal e servirá de base às suas argumentações sobre a providência, o livre arbítrio e o pecado original.

1 - Sobre o tema da revolta, ver a crítica de Ricoeur ao *L'Homme Révolté* de Camus, incluída no 2º volume das *Lectures: La Contrée des Philosophes*, ed. cit., pp. 121-136.

II. Agostinho e o problema do mal

Para Ricoeur, A passagem do *stade de sagesse* ao pensamento gnóstico – e à consequente reacção anti-gnóstica liderada por Plotino e Agostinho – implica, antes de mais, uma sobrevalorização do problema do mal. Enquanto que Job procurava justificar a punição de que era vítima à luz de uma justiça universal, qualquer que ela fosse, a gnose elevou a discussão sobre o mal ao nível de uma *gigantomaquia*. Para os gnósticos, o universo era o resultado do combate entre duas divindades rivais: um demiurgo bom e um demiurgo malévolos a que correspondiam, respectivamente, um reino da Luz e um reino das Trevas. As almas boas, ao afastar-se do Bem, eram lançadas num mundo onde reinava a matéria e a maldade, e só após uma sucessão de complexas provas lhes era permitido regressar ao reino da Luz.

Ao recuperar o tema mítico da queda, a gnose propõe um entendimento cosmológico do problema que transcende a procura de uma explicação para a ocorrência pontual do mal. Para os gnósticos, o mal não se reduz ao predicado de uma qualquer má-acção e o seu discurso não procura justificar a legitimidade desta ou daquela punição. O mal gnóstico representa a raiz única de toda a iniquidade do universo, assumindo o estatuto global de *totalidade problemática*. Assim, enquanto que o mito oferecia uma justificação para a existência do pecado, a gnose interroga-se sobre a sua origem: à pergunta *porque existe mal no mundo?* opõe-se outra, mais abstracta e mais terrível: *de onde vem o mal?*

É sobre esta aporia fundamental que se ergue toda a produção agustiniana contra o pensamento gnóstico e, em particular, contra o maniqueísmo, doutrina a que Agostinho chegou a aderir durante a sua juventude. É a esse tempo de procura e indefinição que faz alusão nas *Confissões*, ao recordar a ansiedade suscitada pelo desejo ardente de resolver o problema do pecado; é a ele, também, que se reporta no início do *De libero arbitrio*, quando Evódio o interroga acerca da origem do mal:

Colocas exactamente a questão que me atormentou muito quando eu era jovem e que, cansado, me impeliu para os hereges e neles me fez cair. Atormentei-me com esta queda, e a tal ponto fui esmagado por tamanho acervo de fábulas vãs que, se aquele meu amor de encontrar a verdade não tivesse reclamado o favor divino, não poderia ter emergido de lá, recobrando alento precisamente na primeira das liberdades, a de investigar. (LA, I, 4)².

2 - Agostinho. *De libero arbitrio* – Livro I, §4. Doravante, por uma questão de comodidade, identificaremos os passos do *corpus* agustiniano de acordo com o seguinte esquema: (Título, livro, secção). Para os títulos, servir-nos-emos das seguintes abreviaturas: *De libero arbitrio* (LA), *Confessiones* (C), *De ordine* (O), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (DQS),

Todavia, ainda que Agostinho reconheça no problema do mal uma ameaça à constância da sua fé, é ela que toma sempre a dianteira e nada parece poder destruir a sua convicção profunda acerca da existência e da bondade absoluta de Deus. Eis uma das principais diferenças que afastam a solução augustiniana do modelo leibniziano da teodiceia, comprometido com uma exigência de coerência lógica que olha com desconfiança a possibilidade de uma adesão fiduciária às teses contraditórias que procura conciliar. Para Agostinho, pelo contrário, o racionalismo é posto ao serviço da fé e limita-se a aclarar um conjunto de decretos divinos a que o espírito havia já aderido de forma incondicionada. Com efeito, se Deus é superior à Inteligência, e se existe nos homens um conjunto de *noções primeiras*, avessas a qualquer forma de demonstração, que sentido faria entronizar a razão discursiva, forçando-a a decifrar um conjunto de realidades que se situam para lá da sua esfera de compreensão? Só a fé pode valer face ao mistério da transcendência divina e só ela pode servir de base ao conhecimento, qualquer que ele seja. É este o sentido da exortação do profeta Isaías, tantas vezes citada por Agostinho: “Se não acreditardes, não compreendereis” (Is 7:9). A razão não pode, sob pretexto algum, sobrepor-se à fé, mas isto não significa que os seus esforços sejam vãos. Simplesmente, se recorremos à razão para explicar aquilo em que acreditamos, fazemo-lo tão-só devido à condição histórica da nossa existência e à posição intermédia que ocupamos na hierarquia dos seres. Se gozásemos de uma existência perfeita e eterna, certamente que não nos ocorreria encadear raciocínios ou aventar hipóteses de explicação do mundo.

Tal como no caso de Job, porém, o reconhecimento de um hiato infinito entre a razão humana e a vontade divina não implica, necessariamente, a suspensão do carácter enigmático do mal:

Essas verdades estavam firmes e bem arraigadas no meu espírito; eu, porém, estava ansioso para conhecer a origem do mal. Que sofrimento para o meu coração! Estava como em dores de parto! Que gemidos, meu Deus! (C, VII, 7).

Longe de resolver o problema, a doutrina maniqueísta não fez senão aumentar o ceticismo do jovem Agostinho, cada vez mais relutante em aderir à sua cosmogonia fantástica³. O dualismo professado pelos seguidores de Mani, tendo começado por seduzi-

Retractationes (R).

3 - Apesar da minúcia das suas refutações, é pouco provável que a visão augustiniana do maniqueísmo, exposta no *De haeresibus* e no *De moribus manicheorum*, corresponda à doutrina original professada por Mani. Ao difundir-se pelo império romano, as suas teses foram contaminadas por elementos cristãos e gnósticos, sendo difícil identificar com precisão o seu conteúdo original.

lo, depressa se lhe revelou insuficiente e falacioso; e não só lhe parecia absurdo elevar o mal a um princípio supremo, equivalente ao próprio Deus, como lhe repugnava a ligeireza com que, por meio de um tal discurso, se eximia os homens da responsabilidade das suas faltas. A resposta maniqueísta ao problema do mal era, em si mesma, maliciosa, já que os seus defensores, inflamados pelo orgulho e pela presunção, atribuíam ao poder divino a maldade cuja fonte deviam procurar no interior de si mesmos.

Havia, pois, que reconduzir a prática do mal à vontade humana, fazendo recair sobre ela uma responsabilidade que de modo nenhum pode ser imputada a Deus:

(...) ter acerca de Deus a melhor das opiniões é o mais verdadeiro começo da piedade. E não tem Dele uma noção ótima quem não acredita que Ele é onnipotente, que não tem qualquer partícula de mutabilidade e, também, que Ele é o Criador de todos os bens, aos quais Ele próprio se sobre põe. (LA, I, 5)

Mas se Deus é a origem de todas as coisas, e se o homem é a mais perfeita das suas criações, como pode dizer-se que a escolha do mal é uma prerrogativa humana sem imputar a possibilidade dessa escolha ao próprio Deus? De facto, se aceitarmos a onisciência divina, é absurdo pretender que Adão pecou sem que Deus o soubesse. Mas, por outro lado, se Deus sabia que Adão pecaria e nada fez para o impedir – ou, pior ainda, se esse pecado fazia já parte de um desígnio universal – será razoável insistir na sua bondade absoluta?

A busca de uma solução para estes problemas ocupou Agostinho durante toda a sua vida e deu origem a um complexo corpo argumentativo, orientado de acordo com três linhas fundamentais: em primeiro lugar, socorrendo-se da tradição platónica, Agostinho reflecte sobre o mal físico, demonstrando a necessidade da sua existência para o equilíbrio do mundo natural; em seguida, revisitando a ontologia neo-platónica, procura provar que todas as más-acções são voluntárias e que a sua prática resulta de uma *inclinação para o nada*; finalmente, opondo-se ao pensamento de Pelágio, desenvolve a noção de *pecado original*, elevando o mal a condição histórica da existência humana.

a) O mal físico

A ideia de uma providência organizadora do mundo natural é um dos temas recorrentes

do pensamento neoplatônico. Inspirando-se no demiurgo do *Timeu* e na $\psi\upsilon\chi\eta$ κόσμου dos estóicos, Plotino imaginara um universo em que os seres se distribuem como as cordas de uma lira, isto é, de acordo com os sons que forem capazes de produzir: “no universo reinarão a concórdia e a beleza conquanto cada ser ocupe o lugar que lhe é destinado; se emitir um som desagradável, que seja conduzido à obscuridade do Tártaro; aí a discordância tem a sua beleza.” (III, 2, 17)⁴. Mais do que um defeito ou uma punição, o mal é o contrapeso necessário ao equilíbrio do mundo sensível. Enquanto que o mundo inteligível é um mundo perfeito, espelho fiel da unidade que lhe deu origem, o mundo sensível é forçado a derivar a sua harmonia do equilíbrio de partes contrárias. Isto não significa, contudo, que este mundo não seja o melhor mundo possível, ou pelo menos o melhor mundo que lhe é permitido ser. Pretender que o ódio não se opusesse ao amor ou que a necessidade não se opusesse à liberdade seria desejar uma perfeição que a natureza, necessariamente múltipla e variada, não é capaz de conter.

A ideia estendeu-se ao pensamento medieval sob a forma do adágio escolástico *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*⁵ e encontrou em Agostinho um dos seus maiores defensores. Para o Hiponense, a harmonia do universo deve ser considerada na totalidade do seu conjunto e não apenas em algumas das suas partes. Assim, se a existência de certos seres ou a ocorrência de certos fenómenos nos parece incompreensível ou absurda, não devemos esquecer-nos que o nosso olhar é, já, parte daquilo que contempla, sendo por isso incapaz de julgar a criação divina no seu conjunto. Esta limitação, servindo de base à argumentação desenvolvida ao longo dos dois livros que compõem o *De ordine*, é ilustrada de forma exemplar pela célebre metáfora da imagem representada num painel de mosaicos:

(...) se alguém tivesse um discernimento tão estreito que, num pavimento de mosaico, não pudesse abranger com o olhar nada mais do que a superfície de uma só peça, acusaria o artífice de ignorar a ordem e a composição; e, por isso, pensaria que a variedade das pedras estava alterada, razão pela qual aquelas pedras embutidas não poderiam ser contempladas em conjunto e fazer brilhar a figura, pela concordância, numa beleza única. Com efeito, nenhuma outra coisa acontece aos homens muito falhos de erudição. Não sendo capazes de considerar e contemplar a concordância universal das coisas, pela debilidade da mente, se alguma coisa os choca porque é difícil para o seu conhecimento, pensam que inere nas coisas uma grande deformidade. (O, I, 2).

4 - Plotino – *Enéada* III, Tratado 2, §17. Tradução original, a partir da edição de Emile Bréhier.

5 - *Tudo o que é recebido é-o segundo o modo de ser do recipiente.*

Esta e outras imagens atestam a importante contribuição das *Enéadas* para a formação filosófica de Agostinho, cujo estilo de juventude evoca directamente a escrita imagética de Plotino. Além disso, não é difícil reconhecer a filiação plotiniana do corolário a que conduz esta ideia e que leva Agostinho a reconhecer, enfim, a necessidade da existência do mal: se na natureza nem tudo é igualmente bom, o maior dos bens só é reconhecido como tal em oposição ao maior dos males e a beleza que advém desse reconhecimento deve-se justamente ao seu carácter de excepção. Assim, “esta ordem e disposição, porque conserva a congruência do conjunto pela própria distinção, torna necessário que também existam os males.” (O, I, 7). Banir o mal da natureza equivale, pois, a eliminar a própria natureza, reduzindo a sua harmonia perfeita à abstracção estéril da unidade.

b) O mal moral

O problema do mal físico é, em certo sentido, um problema passivo, visto que a sua discussão incide sobre um conjunto de ocorrências alheias à vontade humana. Enquanto que as tragédias naturais apenas podem ser *explicadas*, o mal moral deve também ser *evitado*, já que a sua prática depende sempre de uma escolha. No *De libero arbitrio*, Agostinho esforça-se por demonstrar que o pecado não é possível sem o livre arbítrio da vontade. Pretender que aquele que peca age contra a sua vontade equivale, pois, a incorrer num de dois absurdos: ou, por um lado, acusar a providência divina de forçar os homens a fazer o mal, como haviam feito os Maniqueus; ou, por outro, afirmar que a maldade é imposta ao homens pelos seres que lhe são inferiores, o que contradiz um dos princípios centrais da dialéctica augustiniana, segundo o qual *o inferior não pode agir sobre o superior*. Assim, “dado que, para a mente que reina e está na posse das virtudes, tudo o que é igual ou superior a não torna escrava da paixão, por causa da justiça; e dado que o que é inferior não o pode fazer, por causa da sua debilidade, resta, portanto, que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio.” (LA, I, 21).

Embora partilhe com os animais a essência e a vida, sendo como eles arrastado pelo instinto e pela paixão, o homem possui uma inteligência que o eleva acima de todos os seres e lhe concede a possibilidade de uma vida sábia e feliz. Assim se compreende que o pecado, mais do que uma imposição ou um castigo, represente acima de tudo uma subversão ontológica. Ao escolher pecar, o homem desce voluntariamente na hierarquia dos seres e ocupa uma posição que não lhe pertence por natureza. Em vez de dominar as realidades que lhe são inferiores, o pecador deixa-se dominar por elas, tornando-se ele próprio um bem ao

serviço de outros bens:

Todos os pecados estão contidos neste único gênero, isto é, acontecem quando alguém se separa das realidades divinas e verdadeiramente permanentes e se converte às realidades mutáveis e incertas. Ainda que estas tenham sido colocadas rectamente na sua ordem e realizem a sua beleza própria, contudo, submeter-se-lhes, seguindo-as, é próprio de um espírito perverso e desordenado que, por ordem e direito divino, foi colocado, antes de mais, num lugar superior, para as conduzir, a um sinal seu. (LA, I, 35).

A consciência de que o pecado radica num problema ontológico constitui, para Ricoeur – juntamente com o problema do pecado original, que adiante analisaremos⁶ –, o aspecto revolucionário da formulação augustiniana do problema do mal, fundadora de um novo olhar sobre a natureza humana. O homem augustiniano é um ser em permanente construção e a sua vida corresponde ao colmatar progressivo do *defectus* que opõe a criatura ao criador. Assim, a interrogação gnóstica sobre a origem do mal – *unde malum?* – dá lugar à interrogação sobre a prática voluntária do mal – *unde malum faciamus?* –, circunscrevendo o problema à esfera da vontade humana.

De onde vem, então, que façamos o mal? Se todo o pecado é voluntário, o problema consiste em determinar porque nos foi concedido o livre arbítrio e em que sentido se pode dizer que ele é um bem. É essa a tarefa que Agostinho se propõe empreender ao longo do Livro II do *De libero arbitrio*, por meio de três demonstrações sucessivas: a da existência de Deus, a da origem divina de todos os bens e a da bondade do livre arbítrio. No primeiro caso, Agostinho desenha um modelo hierárquico da existência, ordenando os seres de acordo com a tríade fundamental *esse – vivere – intellegere*. Na base da pirâmide ontológica situam-se os seres exânicos, seguidos das plantas e dos animais. Mas enquanto que os primeiros apenas existem e os segundos existem e vivem, o homem possui uma *intellegentia* que lhe fornece, antes de mais, a evidência de que existe, vive e pensa. Todavia, se a capacidade de pensar lhe garante uma posição privilegiada na hierarquia dos seres, permitindo-lhe julgar e governar as realidades que lhe são inferiores, o lugar por ele ocupado não corresponde ainda ao zénite da cadeia ontológica. Acima da razão encontram-se os bens verdadeiros e eternos, impressos na mente humana e anteriores a toda a investigação racional. É o caso dos

6 - Após uma reflexão detida sobre a linguagem simbólica do mal, integrada no segundo volume da sua *Philosophie de la Volonté*, Ricoeur dedica um dos capítulos do *Conflit des Interpretations* ao problema do pecado original, a partir de Agostinho. É nele que basearemos a última parte da nossa análise.

números e da própria sabedoria, faces complementares de uma mesma verdade inconcussa e absolutamente imutável.

Demonstrada a existência de Deus, não é difícil atribuir-lhe a autoria de todos os bens, conquanto possuam uma essência e uma forma. De facto, se a tudo o que existe é possível atribuir uma dimensão e, portanto, um número, e se os números são como que o prolongamento de uma unidade suprema, equivalente ao próprio Deus, tudo o que é é-o porque recebeu de Deus a sua forma:

Repara no céu, na terra, no mar e em tudo quanto brilha lá no alto, ou rasteja no solo, no que voa nos ares ou nada nas águas. Tudo tem formas porque tudo tem números. Retira-lhas e nada serão. De onde recebem, portanto, a existência, a não ser daquele a quem devem o número? E assim é dado que, para eles, ser é o mesmo que possuir número. (LA, II, 42).

A verdade é, pois, *formadora*, e assume desse modo a paternidade ontológica de todos os seres. E se, como vimos, a razão e os restantes bens imateriais são superiores aos bens físicos, uma vez que é menor a distância que os separa do Bem supremo, seria absurdo não contá-los também entre as criações divinas, negando-lhes uma forma. Disto se segue que todas as realidades, tanto as sensíveis como as inteligíveis, devem ser louvadas na medida da sua grandeza. Da mesma forma que a essência não apresenta em todas a mesma intensidade, embora seja sempre positiva, também o louvor não deve volver-se em acusação ou ceticismo, ainda que possa crescer ou atenuar-se consoante se dirija à luz da razão ou à mais ínfima das criaturas terrenas.

O mal não deve, pois, ser encarado como uma realidade positiva, ou sequer como uma alternativa ao bem. Visto que toda a essência corresponde a uma forma, e que todas as formas são boas, o mal apenas pode ser entendido como um limite negativo, infinitamente distante do Ser supremo; enquanto que ao segundo nada pode ser acrescentado, o primeiro apenas pode ser concebido nos termos em que o havia feito a filosofia neoplatónica, isto é, enquanto *pobreza total*. Tal como Plotino, Agostinho entende a maldade como um defeito ontológico que afecta todas as criaturas justamente devido à sua condição de criaturas: “Observando as coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és “ (*Conf.* VII, 11). Assim, no final do Livro II do *De libero arbitrio*, ao confessar a sua própria ignorância em relação ao problema do mal, Agostinho

não faz mais do que chamar atenção para a *contradictio in adjecto* implicada numa definição positiva do mal. Para apreender o seu significado, que é justamente o de não significar coisa nenhuma, o mal teria de ser sucessivamente esvaziado de todos os atributos que é comum predicar-se das substâncias, até que nada restasse senão esse *omnino non est* a que se alude no Livro III das *Confissões*⁷ e que introduz, na mesma obra, a ideia recorrente de uma afinidade entre o *mal* e o *nada*:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção é de facto um mal, mas não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição. Mas privadas de todo o bem, as coisas deixariam inteiramente de existir. (C, VII, 12).

O mal é pura negatividade. Assim sendo, em lugar de dizer-se que os homens praticam más acções, deve precisar-se que as acções que praticam não são inteiramente boas, podendo nalguns casos conter apenas um porção ínfima de bem. Do mesmo modo, o impulso que os leva a preferir os bens inferiores àqueles cuja posse supriria cabalmente todas as suas necessidades não pode verdadeiramente ser entendido como um movimento ou uma afecção da vontade, pelo menos na medida em que o é a procura dos bens superiores, à qual corresponde um acréscimo efectivo de ser. Procurar o mal não equivale verdadeiramente a procurar o que quer seja, mas tão-só subtrair-se à existência, mediante uma *inclinatio ad nihilo* que nada tem que ver com uma acção ou um movimento.

c) O pecado original

O *De libero arbitrio*, embora constitua como que uma síntese da argumentação agustiniana contra a doutrina maniqueísta, encerra apenas a primeira fase da reflexão de Agostinho sobre o problema do mal. Desta primeira posição, devem reter-se duas refutações fundamentais: em primeiro lugar, que o mal não possui uma existência independente, que não se situa fora de nós e, por isso mesmo, que não resulta de uma *possessão* ou de uma

7 - “(...) o mal é apenas privação de bem, privação esta que chega ao nada absoluto” (C, III, 7)

contaminação; em segundo lugar, que o mal não é um atributo da essência mas da acção, isto é, que o mal não é – *faz-se*. Esta argumentação, de ordem puramente *ética* (em oposição ao discurso *trágico* da gnose), vai ao encontro daquilo a que Ricoeur chama a *tradição penitencial* judaico-cristã, através da qual se afirma que o mal não é *do mundo* mas, antes, *entrou no mundo* pela mão do Homem. Adão, de acordo com a narrativa bíblica, é simultaneamente o primeiro dos Homens e o primeiro dos pecadores. E se não é certo que o seu exemplo nos permita situar no próprio género humano a origem absoluta do pecado – ao fazê-lo, não voltaríamos a incorrer na pressuposição gnóstica de uma substancialidade do mal? –, podemos pelo menos reconhecer nele o veículo de entrada do mal no mundo.

Mas como se relaciona o mito adâmico com a resposta negativa de Agostinho, centrada na ideia de um *defectus* ontológico? Como pode uma *inclinatio ad nihilo*, baseada na abstracção radical da especulação neoplatónica, harmonizar-se com a ideia de um pecado original, fundador, cuja responsabilidade se estende de modo hereditário a toda a humanidade? O problema, de difícil resolução, foi agravado pelos excessos exegéticos da doutrina de Pelágio, que conduziu o discurso anti-maniqueísta ao extremo de uma contingência absoluta do pecado. Para os Pelagianos, o acto de pecar dependia exclusivamente da vontade, o que significa que todos os homens gozam de uma total *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Assim, a ideia de um pecado original ou de uma culpa transmitida hereditariamente apenas podia ser compreendida como uma tentativa de desculpar a prática de más-acções ou atenuar a severidade da punição por elas suscitada – e, por isso, como mais uma cedência ao maniqueísmo.

Embora corroborasse, pelo menos em parte, o discurso agustiniano sobre o livre arbítrio, o pelagianismo parecia ter ignorado a interpretação canónica do pecado como uma quebra da aliança forjada entre Deus e os homens, convertendo-o num acontecimento sem História e sem significado. Além disso, ao negar terminantemente a possibilidade de um mal original, Pelágio voltara as costas à interpretação paulina do *naturale peccatum*, tal como é concebida na célebre passagem da Epístola aos Romanos, onde se afirma que “(...) tal como por um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte atingiu todos os homens, uma vez que todos pecaram” (Rom 5:12). Ciente destas dificuldades, Agostinho renuncia ao niilismo radical da sua primeira campanha argumentativa, em prol de uma solução *positiva*, que devolva ao pecado o seu carácter pungente e tenebroso. Porém, ao fazê-lo, retoma uma formulação semelhante àquela que haviam adoptado os gnósticos. É por isso que Ricoeur chama a essa solução tardia, desenvolvida nas *Retractationes*, uma *gnose anti-gnóstica* – anti-gnóstica na sua essência, mas quase-gnóstica no seu modo de formulação.

De acordo com a interpretação paulina, a ideia do pecado original baseia-se num paralelo entre dois homens arquetípicos: Adão, o primeiro homem, introdutor do pecado no mundo, e Cristo, “o segundo Adão”, fonte de toda a salvação: “De facto, tal como pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores, assim também pela obediência de um só todos se tornaram justos” (Rom 5:18). O pecado de Adão divide a História em dois, traçando a fronteira que opõe uma humanidade perfeita a uma humanidade condenada pela herança do pecado. Mas enquanto que Paulo entende o pecado como um acontecimento supra-individual, cuja dimensão mítica transcende a figura de Adão, Agostinho serve-se do paralelo desenhado em *Rom 5* para atribuir ao primeiro homem a invenção do mal. Onde se afirma que o pecado entrou no mundo *por um só homem* (δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου), Agostinho encontra a raiz de uma humanidade globalmente pecadora, integralmente composta pelos descendentes de Adão. Assim, enquanto que os Pelagianos interpretavam esse pecado primevo como um *modelo*, imitado voluntariamente pelos homens futuros, o filósofo cristão atribui-lhe a importância de uma criação, “efectiva como um acto e punível como um crime”.

É inegável que a polémica anti-pelagiana desempenhou um papel decisivo na fixação da noção de *naturale peccatum*, mas Ricoeur relembra que um primeiro esboço dessa mesma noção fora já delineado por Agostinho no *Tratado a Simpliciano*, quinze anos antes do seu primeiro escrito anti-pelagiano (o *Peccatorum meritis et remissione*, de 414). Nesse tratado, o filósofo faz pela primeira vez referência a uma culpa anterior a qualquer falta pessoal, mas nem por isso menos merecedora de castigo: “Todos os homens formam como que uma massa de pecado em dívida de expiação para com a divina e soberana justiça. Essa dívida, Deus pode cobrá-la ou ignorá-la sem cometer qualquer injustiça.” (DQS, I, 2). A fundamentação para uma tal argumentação remonta novamente à Epístola aos Romanos, focando desta vez a oposição entre *eleição* e *reprovação* divinas. A insistência de Agostinho na importância de um mal hereditário torna-se mais clara se pensarmos que, através dela, o filósofo procura justificar a aparente arbitrariedade da reprovação, o carácter insondável do favor concedido a Jacó e recusado a Esaú⁸. A solução proposta assenta, pois, numa espécie de defesa incondicional da justiça divina, em detrimento da ideia de liberdade total que Pelágio havia adscrito às acções humanas. Se não é possível saber porque concede Deus a sua graça a este homem e não àquele, o mesmo não pode dizer-se da sua reprovação; se todos são culpados, Deus não faz senão cobrar a alguns uma dívida que pertence, de igual modo, a todos os Homens.

8 - Cf. Rom 9:13

III. Conclusões

Apesar da complexa evolução histórica e filosófica que nos esforçámos por documentar, baseados na análise de Paul Ricoeur, a noção de *naturale peccatum* augustiniana permanece, a vários títulos, desconcertante. Em primeiro lugar, devido ao abismo conceptual que a afasta das reflexões augustinianas sobre o livre arbítrio e a não-substancialidade do mal, cuja retórica algo artificiosa procurava, ainda, conciliar a bondade divina e a liberdade humana. Ao concentrar-se sobre o tema paulino da retribuição divina, Agostinho parece ter privilegiado uma visão exclusivamente teológica do problema, dotando-o de um carácter jurídico – a punição de um crime anterior à vontade humana – e de um carácter biológico – a unidade geracional da espécie humana. Ora, é impossível não notar, como Ricoeur, a semelhança entre esta ideia e a estrutura conceptual da gnose, nem deixar de reconhecer na sua lógica punitiva o velho modelo da retribuição, dirigido à totalidade do género humano. Além disso, após um século de polémica anti-maniqueísta, parece estranho que uma proposta tão radical tenha integrado a tradição mais ortodoxa do cristianismo, convertendo-se num dos mais importantes dogmas da Igreja.

Para Ricoeur, o entendimento do pecado original não pode esgotar-se numa interpretação de natureza conceptual, sob pena de recair no mesmo vício silogístico que daria origem, séculos mais tarde, ao modelo leibniziano da teodiceia. No entanto, se Pelágio parece mais “realista” no seu combate à formulação teórica do problema, o pensamento de Agostinho introduz algo de essencial que os Pelagianos não chegaram a reconhecer, uma profundidade eclesíastica que ultrapassa o âmbito de uma mera demonstração racional; se o pecado original, no plano racional, não passa de um *pseudo-conceito*, o seu verdadeiro significado só pode ser apreendido através de uma *destruição do conceito*, com vista à identificação das intenções que levaram à sua fixação. Assim, em lugar de debruçar-se sobre a formulação conceptual do problema, opondo-lhe uma formulação alternativa – e, logo, igualmente conceptual – Ricoeur privilegia uma análise hermenêutica do mal que vá além do plano do saber, centrando-se sobre o seu significado simbólico⁹.

A linguagem simbólica da Bíblia, anterior a qualquer forma de especulação teológica, constitui como que a antítese de um discurso argumentativo. Ao recorrer a imagens como a *queda*, o *cativeiro*, a *errância*, a *perdição* ou a *revolta*, os escritos bíblicos não procuram *explicar* a experiência humana do mal, mas tão-somente *descrevê-la* e dar conta do seu carácter simultaneamente tenebroso e insondável. A profundidade existencial desse

9 - A análise descrita, centrada em Agostinho e no problema do pecado original, constitui como que a aplicação dos princípios enunciados e desenvolvidos por Ricoeur no 2º volume da sua *Philosophie de la Volonté*, onde se procede justamente ao estudo hermenêutico dos principais símbolos que orientam a experiência do mal.

relato sobrepondo-se, pois, ao entendimento genérico do pecado como *defectus* ontológico, conferindo-lhe uma pungência e uma carnalidade que as refutações anti-maniqueístas não podiam abarcar. Segundo a tradição bíblica, o pecado remete, antes de mais, para um *estar diante* de Deus, e a sua medida não pode ser avaliada de modo especulativo, através de um esforço da consciência individual. Entender o pecado como uma inclinação consciente da vontade equivale a negar-lhe esse carácter necessariamente derivado, reduzindo o fenómeno à sua componente humana.

Por outro lado, a ideia de uma inclinação da vontade parece ignorar ou, pelo menos, retirar importância à dimensão comunitária do pecado, tal como é descrita na narrativa bíblica. Ao contrário do pensamento jurídico greco-romano, centrado na noção de culpabilidade individual, o pecado cristão é um fenómeno gregário, cujo sujeito colectivo transcende a existência deste ou daquele homem, referindo-se à unidade trans-histórica e trans-biológica do género humano. A experiência do povo de Israel é a experiência de toda a humanidade e a sua condição globalmente miserável acentua o carácter mítico do pecado: mais do que um *estado* ou um *modo de ser* a que a vontade adere voluntariamente, o pecado é o próprio substrato sobre o qual se ergue a existência humana; em lugar de escolher pecar, o Homem dá-se conta de que a possibilidade dessa escolha fazia desde o início parte da sua natureza, como uma potência à espera de ser actualizada.

Todas estas considerações tornam clara a insuficiência da primeira posição de Agostinho e os motivos que o levaram a aproximar-se de forma tão ambígua do pensamento gnóstico. Resta-nos, pois, identificar a diferença fundamental que opõe o pensamento agustiniano ao dos seguidores de Mani, que Ricoeur define como uma passagem do *mito* à *mitologia*. Com efeito, embora ambos se baseiem na ideia de uma herança mítica do mal, os gnósticos interpretam o mito adâmico de forma literal, *historicista*, imputando a toda a humanidade a responsabilidade de um crime cometido por *outro* homem. Ora, foi justamente contra esta interpretação que se insurgiram os Pelagianos, e foi ela também que levou Agostinho, a braços com a aparente contradição entre a ideia “correcta” de um mal voluntário e a ideia “verdadeira” de um mal original, a querer conceptualizar o problema do pecado original, comprometendo assim o seu verdadeiro significado.

Nas *Retractaciones*, Agostinho atribui ao pecado original das crianças um carácter voluntário, já que foi contraído “através da vontade má do primeiro homem, sendo por isso, *em certo sentido*, hereditário” (R I, 13, 5). Simplesmente, o sentido em questão não pode esgotar-se na ideia de uma imputação jurídica ou de uma hereditariedade biológica e o seu verdadeiro significado só pode ser entendido tendo em conta a natureza simultaneamente voluntária e involuntária do pecado – “un volontaire au sein de l’involontaire”, no dizer

de Ricoeur. Assim, se é verdade que o pecado corresponde a uma criação humana, deve precisar-se que não se trata de uma criação *ex nihilo*, mas de uma iniciativa da vontade tornada possível devido a uma espécie de presidência transcendente do mal, alheia ao tempo histórico da existência humana. Racionalizar o pecado equivale, pois, a convertê-lo num falso conhecimento, cedendo ao historicismo ingênuo da gnose ou ao moralismo rígido da razão conceptual. O seu carácter enigmático, impossível de decifrar através da razão discursiva, só pode ser apreendido por meio de um discurso simbólico que remeta para a experiência viva do próprio acto de pecar, limitando-se a reiterar a sua natureza obscura e, por isso mesmo, profundamente humana.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. DE HIPONA, Bibliothèque Augustinienne. Bruges: Desclée, de Brouwer et Cie.

Vol. 12: *Retractationes*. Ed. 2009.

—, *Diálogo sobre a Ordem*. Ed. 2000. Lisboa: INCM.

—, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Ed. 2001. Lisboa: INCM.

—, *Confissões*. Ed. 2000 (bilingue). Lisboa: INCM.

PAULO DE TARSO. *Epístola aos Romanos*, Nova Bíblia dos Capuchinhos. Ed. 1998. Lisboa: Difusora Bíblica.

PLOTINO. *Ennéades*. Ed. 1954. Paris: Les Belles Lettres, coll. Budé.

COOPER, R. M. 1963. *Saint Augustine's Doctrine of Evil*. *Scottish Journal of Theology*, vol. 16 (3), pp. 256-276. Cambridge University Press.

ELIADE, M. 1959. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Ed. 2006. Lisboa: Livros do Brasil.

HUETE, F. M. 2009. *El lenguaje del símbolo sagrado: la simbolica del mal de Paul Ricoeur*. *A Parte Rei: revista de filosofia*, nº 64. Fundación Dialnet.

JOLIVET, R. 1955. *Essai sur les rapports entre l'héllenisme et le christianisme*. Paris: Vrin.

MARROU, H.-I. 1958. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. De Boccard.

NIETZSCHE, F. 1872. *A Origem da Tragédia*. Ed. 2004. Lisboa: Guimarães.

PHILLIPS, G. 1927. *La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin*. Louvain: Editions du Museum Lessianum.

RICOEUR, P. 1960 *Philosophie de la Volonté, vol. 2: Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier.

_____, 1969. *Le Conflit des Interprétations – Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.

_____, 1986. *Le Mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*. Ed. 2004. Genève: Labor et Fides.

_____, 1992. *Lectures 2: La Contrée des Philosophes*. Paris: Seuil.

Depois d'O Príncipe - As leituras de Isaiah Berlin, Raymond Aron e Maquiavel no seu tempo

After The Prince: Berlin and Aron's Readings and Maquiavelli in His Own Time

José Colen - Universidade do Minho - Notre Dame University

Pedro Ferro - AESE Business School - Lisboa

António Baião - Universidade Nova de Lisboa

Resumo

Ao mesmo tempo em que Tomás More publicava a Utopia e Erasmo buscava o príncipe ideal, Maquiavel lançava o príncipe real na sua “verità effectuale”. Em vez da prudência, Maquiavel propõe a ‘astúcia’: a habilidade para conquistar ou defender o poder, usando a crueldade ou a perfídia nas doses estritamente necessárias manipulando as paixões dos homens. A sua leitura continuada nos últimos 500 anos não se deve exclusivamente à inovação da sua visão ou da sua metodologia face ao século XVI. Com efeito, a obra parece ter conseguido se tornar perene e atual em qualquer momento da vida política contemporânea. Examinamos as leituras que Raymond Aron e Isaiah Berlin fizeram do texto com o propósito de observar a contribuição que o pensador estudado pode dar para a solução de problemas da filosofia política relevantes no nosso próprio tempo.

Palavras-chave

Maquiavel, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Príncipe, moralidade política, antinomias da ação

Abstract

While Thomas More wrote his Utopia and Erasmus was piously pursuing the Christian Prince, Machiavelli liberated the real Prince in its “verità effettuale”. Instead of prudence, Machiavelli proposed ‘cunning’: the ability to conquer or defend power, using cruelty and perfidy to manipulate human passions. Its continuous studies over the past 500 years cannot be due exclusively to the innovative vision or the new methodological approach in the sixteenth century. In fact, the work seems to be prevailing in any given moment of contemporary political life. We examine Raymond Aron’s and Isaiah Berlin’s readings of the Prince in order to evaluate the contribution of this political philosopher to the formulation of perennial political alternatives still relevant in our present time.

Key-words

Machiavelli, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Prince; political morality, antinomies of action.

Introdução

O quinto centenário da composição d'O Príncipe de Maquiavel deu margem a incontáveis comunicações, congressos, artigos e mesmo números inteiros de revistas. O interesse pelo texto congregou historiadores, cientistas políticos e filósofos – não só filósofos políticos, mas estudiosos e pensadores da ética, da metafísica, da epistemologia – para não falar dos praticantes da “desconstrução literária”. No rescaldo destes eventos, parece-nos oportuno reflectir sobre a popularidade permanente desta obra, porque levanta uma questão eminentemente filosófica que perpassa, explícita ou implicitamente, muitas destas contribuições sobre uma obra acerca da qual poderíamos pensar que tudo – ou quase tudo – já teria sido dito. Essa questão é a da possibilidade de inquirir sobre os problemas da filosofia política, independentemente do tempo e lugar históricos da sua primeira formulação.

Não negamos que parte da importância da obra se deve à ruptura que consumou com a literatura política do seu tempo histórico, talvez com toda a filosofia política anterior. Parece todavia inverosímil afirmar que a sua leitura continuada nos últimos 500 anos se deve exclusivamente à inovação da sua visão ou da sua metodologia no início do século

XVI. A relevância do texto está necessariamente relacionada com a sua modernidade, mas tal não parece ser explicação bastante para justificar o interesse que ainda desperta. Com efeito, a obra parece ter tornado-se *perene* e *actual* em qualquer momento da vida política contemporânea em que nos situemos.

A técnica de escrita utilizada por Maquiavel, definida pelo recurso constante às analogias que tornam grande parte das suas reflexões *acrônicas* não pode ser ignorada. Sendo *O Príncipe* um tratado sobre a acção política e sobre os actores políticos, o conteúdo e a forma como a própria decisão política é tomada, essa técnica torna a sua actualidade possível senão evidente. Assim, apesar de ser uma obra que se debruça sobre as condições do seu tempo, do domínio pelo governante e na busca permanente do controle do acaso, não deixa de ser interessante que o próprio *O Príncipe* esteja, tal como o bom governante, para além do próprio tempo, numa esfera exterior que o impede de se encerrar na sua efemeridade.

Na primeira parte deste texto procuramos lembrar as razões do interesse pela obra de dois filósofos políticos contemporâneos – Isaiah Berlin e Raymond Aron – e sumariar brevemente as suas interpretações de *O Príncipe* e em geral o papel que a obra de Maquiavel desempenhou no próprio pensamento destes autores. Na segunda seção, lembramos a longa linhagem, talvez iniciada pela Educação de *Ciro* de Xenofonte, de escritos políticos vulgarmente chamados “*espelhos e relógios*”, em que a obra se insere, para observar como prolonga e ao mesmo tempo rompe com essa tradição. Mas o nosso propósito é, finalmente, examinar a contribuição que o pensador estudado pode dar para a solução de problemas da filosofia política relevantes no nosso próprio tempo.

I. Intérpretes modernos: Isaiah Berlin e Raymond Aron

Entre os intérpretes modernos do maquiavelismo que não podemos ignorar encontram-se Isaiah Berlin, que lhe dedicou apenas um dos seus brilhantes ensaios mas lhe atribuiu um papel histórico ímpar. E é igualmente difícil descartar Raymond Aron, que deixou incompleto um largo volume, iniciado antes da guerra mas não cessou de incorporar os seus ensinamentos na sua filosofia política. É a originalidade destas leituras modernas que procuramos enunciar.

Começemos por seguir de perto a interpretação de Isaiah Berlin. Existindo quando escreve (1972) mais de três mil referências identificadas e vinte teorias que considera importantes, Berlin escusa-se, ao apresentar a sua própria, afirmando que seria difícil não pensar que mais uma interpretação possa vir a lançar mais confusão. Na sua interpretação

d'O Príncipe em “A Originalidade de Maquiavel” (BERLIN, 1999, p. 43-99), ele tenta identificar a chave dos escritos do autor renascentista. A actualidade compreende-se apenas na visão berliniana, se tivermos em conta um elemento fundamental: a necessidade do agente político entender a realidade e ser capaz de a compreender e principalmente de a aceitar.

A rejeição dos grandes tratados utópicos ou idealistas a partir do humanismo renascentista é inevitavelmente um requerimento necessário à garantia de uma boa ordenação da sociedade e à eficiência do político. Através da observação empírica dos homens membros da sociedade, o governante compreende os seus desejos em vez de idealizar uma forma de organização social que não pode ser alcançada. A boa sociedade é definida como aquela que “goza de estabilidade, de harmonia interna, de segurança, de justiça, de sentimento de poder e de esplendor” (BERLIN, 1999, p. 61) e deve ser definida a partir do real. Não uma sociedade qualquer originada por um entendimento metafísico ou potencial¹ acerca do que o comportamento humano deveria ser. Segundo Berlin, as teses de Maquiavel sobre a organização da boa sociedade têm as suas raízes no seu afastamento do pensamento escolástico. Não tendo sido moldado academicamente, aproxima-se da leitura histórica de Políbio, renegado pela academia quatrocentista, e de Lucrécio e seu *De Rerum Natura*, a exposição “magna” do pensamento epicurista. Desta forma, o pensamento do italiano aliaria a reflexão sobre a história ao materialismo epicurista, permitindo-lhe criar uma obra que rompe com a tradição do pensamento político clássico que visa a regeneração das sociedades corrompidas do seu tempo.

A compreensão dos factos pela história, permitiria a Maquiavel atribuir o declínio das sociedades à menoridade política dos seus governantes. Não se trata apenas de um problema de conduta ou do grau de vigor moral dos políticos, mas antes de uma “*falta de sentido de verità effettuale*” (BERLIN, 1999, p. 60). O que está em causa é a necessidade do político conhecer os factos históricos e aliar este conhecimento ao do próprio procedimento dos homens, organizando a estrutura social de acordo com os autênticos anseios dos seus cidadãos. O elemento temporal possui uma relevância extraordinária para a compreensão d'O Príncipe. Não só pela utilização da história como ferramenta que possibilita a compreensão dos factos, mas, principalmente, porque permite entender a amplitude e as possibilidades da acção política. Isto é, o domínio do tempo e a sua manipulação são os constituintes fundamentais da actuação do governante. A antecipação aos factos, o seu controle e a sua criação são elementos distintivos do bom político que, desta forma, garante o domínio do acaso e deixa de ser submetido à mutabilidade dos eventos, à roda

1 - Como a expressa na edição, três anos posterior, da *Utopia* de Thomas More, em 1516, um ensaio jocoso com óbvias referências à República de Platão (cf. MOREIRA, 2014, para um estado da questão).

da fortuna. Mais do que um pensador do Estado moderno, ainda por teorizar, Maquiavel pensa o acto e o actor político ao revelar a importância da decisão e do controle do tempo, como fundamentos fulcrais de uma boa estrutura social. Não se trata de uma modificação e modelação dos acontecimentos a posteriori, mas a previsão e criação de novos eventos subordinados à sua própria vontade. O bom governante é, assim, um leitor da história e, em simultâneo, o seu criador e senhor. Não é, contudo, o elemento temporal que mais ocupa as reflexões de Isaiah Berlin no seu ensaio sobre a obra de Maquiavel. O elemento que lhe interessa abordar aparece relacionado com a perspectiva de Benedetto Croce acerca da cisão entre ética e política, causada pela publicação d'O Príncipe (Cf. CROCE, 1925).

De facto, segundo Berlin, Maquiavel estabelece dois ideais de vida incompatíveis, mas, na sua visão, não renega o papel da moralidade na acção política dos bons governantes. A primeira disposição, ou quadro moral, a que se refere respeita à ética pagã, é caracterizada pelos valores da “coragem, vigor, firmeza na adversidade, realização pública, ordem, disciplina, felicidade força, justiça e, sobretudo, afirmação das pretensões de cada um e conhecimentos e poder necessários para assegurar a sua satisfação” (BERLIN, 1999, p. 63), profundamente distinta do universo moral cristão, que se distingue pelos ideais da “caridade, compaixão, sacrifício, amor de Deus, clemência face aos inimigos, desprezo pelos bens terrenos, fé na outra vida, crença na salvação da alma que se reveste de um valor incomparável” (Ibidem). Maquiavel não seria amoral ou imoral, simplesmente a sua ética não é a da moral cristã com a qual deliberadamente rompe.

O pessimismo antropológico² de Maquiavel o leva a considerar que a organização de uma comunidade humana é totalmente antagónica e incompatível com os valores cristãos. Na verdade, a “indolência cristã” contrasta crassamente com a *verità effettuale*³, tendo Maquiavel demonstrado historicamente que a este tipo de valores conduziu ao fracasso político e à ineficiência na resolução de conflitos sociais. Como o italiano admite no cap. XV d'O Príncipe:

“[p]orque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa conhece a ruína do que a sua preservação: porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são

2 - Talvez seja mais correto identificar Maquiavel como um céptico e não como um pessimista antropológico, como seria Thomas Hobbes.

3 - A noção de *verità effettuale* está relacionada com a consequência das coisas, originada por um nexo de causa/efeito. A reflexão teórica do bom governante deveria assentar, assim, em factos concretos. Fica aqui demonstrada a preferência de Maquiavel pelos historiadores, relegando para segundo plano os filósofos. Se a verdade é apreendida através dos factos, significa que a verdade política nunca pode ser *essencial*, sendo evidente o afastamento de Hegel em relação a estas teses.

bons" (MAQUIAVEL, 2011, 185).

O distanciamento da moralidade cristã conduz Maquiavel a uma aproximação ao quadro ético pagão, salientando que este universo moral é necessário para a boa acção política. Assim, Isaiah Berlin afasta-se da interpretação de Croce e rejeita a tese de que O Príncipe revela um corte entre ética e política. Existe, para Berlin, um profundo afastamento à moralidade cristã e uma aproximação aos valores pagãos e à ética aristotélica. A moralidade exaltada por Maquiavel torna-se social, mas como Berlin salienta, "não deixa de ser uma moralidade" (BERLIN, 1999, 74). Os fundamentos de uma sociedade ordenada estariam relacionados intimamente com os valores do bom cidadão, que necessita de se integrar na vida pública, no dever de participação activa na polis, para reclamar a natureza ética do seu comportamento. É deste código de conduta do cidadão, deste quadro moral aristotélico, "deste tipo de moralidade pré-cristã que parte Maquiavel" (BERLIN, 1999, 72). Segundo Isaiah Berlin, Maquiavel não teria afastado a moral do comportamento do seu príncipe; teria apenas afastado os valores morais cristãos.

Ao reler o cap. XXVI d'O Príncipe (Maquiavel, 2011, 235-239), Berlin detecta uma segunda dificuldade na mesma interpretação. Esta afirma a neutralidade moral de Maquiavel, referindo que não existe uma preocupação com o conteúdo moral da acção do governante. Contudo, a regularidade com que este demonstra preocupação com a corrupção, com a pureza da acção, com o bem e o mal, são elementos tipicamente maquiavelianos. A inquietação e o desassossego com a perversão das repúblicas italianas e a constante valorização do bom governante como o regenerador das sociedades permitem a aceitação dessa asserção. Além disso, a própria aceitação da ética pagã aponta um *telos* bem definido que dirige a boa acção política: a elevação da glória da sociedade. A perseguição do bem comum tem como último propósito a constituição de uma organização social estável, anulando-se, em última instância, a ambição pessoal do político. Este deve "suprimir os seus escrúpulos pessoais, se os tiver, pois é certo que os que são demasiado susceptíveis durante a reconstrução de uma sociedade, ou até durante a procura e preservação do seu poder e glória, serão encostados à parede" (BERLIN, 1999, p. 77).

Em síntese, são três as características principais que podem ser enunciadas na interpretação berlina da originalidade de Maquiavel: em primeiro lugar, a desconfiança perante princípios absolutos e valores morais apreendidos através da metafísica e não da observação empírica. Só este método – profundamente ligado ao exame da história e controlo do acaso – possibilitam que o político seja um bom governante. Em segundo lugar, a refutação das teses (como a de Croce), segundo as quais Maquiavel pretendeu estabelecer um antagonismo entre ética e política. O Príncipe, mais do que uma obra amoralizante, torna os valores pagãos os elementos

fulcrais na dimensão da magnitude política. Por fim, um terceiro elemento propõe a abertura da amplitude de alternativas permissíveis, segundo Maquiavel.

A rejeição do absolutismo moral e a apresentação de outras soluções (como o quadro valorativo pagão, que o próprio aceita) permite um descerramento de diferentes formas de vida e de diversas possibilidades de organização social. Talvez fruto do seu cepticismo – que o impossibilitava de idealizar a polis perfeita – Maquiavel aceita que diferentes pessoas desejem seguir diferentes vidas. Segundo Berlin, O Príncipe anula a pretensa unidade existente e fornece instrumentos autônômicos ao Homem, estando “aberto o caminho para o empirismo, para o pluralismo, para a tolerância, para o compromisso” (BERLIN, 1999, p. 98). Esta interpretação aponta para uma aproximação ao liberalismo político que é caro a Isaiah Berlin e, finalmente, para uma relativização das hierarquias de valores morais, assentes na plena tolerância de credos e no voluntarismo e liberdade de associação dos próprios indivíduos⁴.

Raymond Aron, nas vésperas da Segunda Guerra Mundial, escreve abundantemente sobre os autores que designa como maquiavelianos, entre os quais Mosca e Pareto (Cf. ARON, 1993, pp. 57-162). O texto, só editado postumamente por Rémy Freymond, foi escrito entre 1938 e 1940, nos lares da guerra, mas nunca terminado, pretendia tanto traçar as origens das tiranias modernas como compreender porque as democracias liberais eram ineficazes (ARON, 1993, p. 60). Mas se o livro foi abandonado, Aron manteve sempre a defesa de certa “sabedoria maquiaveliana”. Segundo Raymond Aron, O Príncipe é um dos textos “imortais” da filosofia política que ainda nos fascina, que nos parece “jovem” e lemos ininterruptamente sem dificuldade (Aron, 1993, p. 383).

Não somos, porém, forçados a reter a interpretação (que remonta a Rousseau) do bom cidadão ligado aos Medicis, forçado a disfarçar o seu amor à liberdade. Tão pouco o fascínio d'O Príncipe - que não se opõe aos Discorsi como a liberdade à tirania - é apenas ou principalmente literário. Justifica-se pela experiência da história e da acção (ARON, 1993, 384), sabe das coisas humanas e da inconstância das multidões. Tal como o estudo da doença atrai os médicos, sempre mais preocupados com as doenças que com a saúde, Maquiavel não merece censura pela atenção às patologias políticas. A sua análise não seria muito diferente daquela que Aristóteles nos apresenta na Política, dedicado ao estudo dos meios de preservar e subverter os regimes.

4 - Isaiah Berlin interpreta Maquiavel e a tolerância implícita n'O *Príncipe* da seguinte forma “A tolerância é, historicamente, o produto da consciência da irreconciliabilidade de credos igualmente dogmáticos e da improbabilidade da vitória total de um sobre o outro”, Cf. BERLIN, 1999, 98. Pode alertar-se, contudo, para o problema de se abandonarem os valores morais num vácuo de relativismo. Antes de um projecto político liberal, poderia supor-se uma aproximação de Maquiavel ao relativismo moral preconizado por Nietzsche três séculos mais tarde.

Sentimo-nos aparentemente seguros ou confortados, afirma Raymond Aron, nesta visão de Maquiavel segundo a qual o autor é a fonte ou mesmo o fundador da nova “ciência política”. O que podemos designar como a corrente de pensamento político realista revê-se nela (ARON, 1993, p. 385). Esta abordagem abrangente, personalizada em Morgenthau, tenta extrair lições que não se limitam à vida política nacional: nele bebem os estudiosos das relações internacionais (a Realpolitik) – mas como sabemos hoje também da estratégia ou do marketing.

Só o estado de corrupção das repúblicas italianas instala no pensamento maquiaveliano a urgência de uma purga e de uma regeneração que só podem ser garantidas através da crueldade e da violência para estabelecer e conservar “novos principados”. Mas Aron reconhece que é impossível evitar a dúvida: Maquiavel, que expõe com indisfarçado prazer o problema do poder e da vontade de lhe possuir, não seria mais um defensor do governo “à florentina” (ARON, 1993, p. 386), resolutamente anti-moral e não só contrário à moral cristã?

A actualidade do renascentista parecia evidente a Raymond Aron nos tempos turbulentos que precederam a Segunda Guerra Mundial: a acção política, discutida há 500 anos, continua a assentar no duplo problema da decisão e do uso do tempo. Esta dimensão parecia-lhe essencial no exame dos estados totalitários, com os seus desfiles, palavras de ordem e grandes bandeiras desfraldadas, mas também (e ainda hoje) nos regimes democráticos. Enquanto existirem actores políticos, O Príncipe continuará a ser o reflexo de um limite: a incapacidade do povo se auto-governar.

Nesse sentido, Raymond Aron julgou sempre ver em Maquiavel alguém que leva até ao fim “uma lógica da acção contra a qual o leitor busca refúgio em interrogações sem resposta” (ARON, 1993, p. 387). Ele próprio, num prefácio de circunstância, escrito nos anos 60, apresenta o cap. VII d'O Príncipe como uma manifestação disso mesmo. O homem cruel e expedito que é necessário para pôr ordem no país deve ser substituído por um tribunal civil. Um caso de “verdade prática” que é tão difícil de refutar como de subscrever (ARON, 1993, p. 385). Assim, segundo este intérprete, as teorias de Maquiavel impõem-se tanto pelas circunstâncias do tempo em que viveu, como pelo esboço de um projecto “científico” avant la lettre (ARON, 1993, pp. 386-7). Não de uma ciência formalizada como Morgenthau desejava, mas de uma sabedoria prática, ou praxiológica, cujas aplicações desenvolve amplamente em *Paix et Guerre* e em *Clausewitz*.

Aron nunca ignorou os perigos do que no início da sua reflexão chamou maquiavelismos, apesar da sua poderosa e crua luz e a sua atenção foi justamente despertada pela observação da genealogia do fascismo a partir destes maquiavélicos, Mosca em especial. E se parece

defender Maquiavel no seu debate com Maritain, tem sempre o cuidado de se referir a um “maquiavelismo moderado”, porque lhe parece tão falso afirmar que nunca efeitos positivos resultam do uso de meios política e moralmente reprováveis, como afirmar que só os meios mais execráveis permitem ao actor político obter resultados. A lógica da acção política oscila sempre entre termos contrários ou antinomias a que não é possível escapar. Nem todos os propósitos políticos são compatíveis.

A questão impõe-se: dois autores contemporâneos, muito diferentes entre si, reconhecem a inovação, senão a ruptura introduzida pelo projecto de Maquiavel, mas regressam ao autor para compreender problemas da filosofia política relevantes para o seu próprio tempo. O Príncipe fez o seu caminho, semeando ideias políticas poderosas e consequentes. Mas como afirma Isaiah Berlin “[h]á algo de surpreendente na quantidade de interpretações a que as teses políticas de Maquiavel deram origem” (BERLIN, 1999, p. 43).

II. A linhagem d’O príncipe: espelhos e relógios

Começemos pois por situar brevemente o texto no seu contexto histórico antes de regressar às questões que as leituras de Berlin e Aron suscitam ainda hoje. A ruptura introduzida na filosofia política por Maquiavel é mais evidente se observarmos a linhagem literária que é a sua. No I Livro dos Reis, conta-se que Deus ofereceu ao jovem rei Salomão – por ocasião da sua entronização, cerca do ano 1.000 AC – a possibilidade de lhe pedir o que quisesse. Ante tamanha oportunidade, o sucessor de David não pede glória, riqueza, longevidade ou desforra contra os seus adversários. Pede antes que Deus lhe conceda um coração dócil, para saber administrar a justiça e discernir o bem do mal. Com esta narrativa, a Bíblia sugere o que deve ser importante para um político, o seu critério último: o compromisso com a justiça e a paz. Naturalmente, um governante procurará o sucesso, sem o qual não poderia realizar uma acção política efectiva. Mas esse sucesso há-de estar subordinado àquele critério, à disposição de reconhecer o justo e aplicar o direito. No ocidente cristão, esta visão inspirou a procura do príncipe ideal durante a Idade Média e no Renascimento, alentando o género literário *specula principum* – sob títulos como *De Regimine Principum*, *De Instructione Principis*, *De Officio Regis*, *Relox de Principes* ou equivalente. Todos são livros que apresentavam aos príncipes contemporâneos uma imagem modelar, à luz de Deus, convidando-os a procurar nela o seu reflexo profundo⁵. Traduzindo naturalmente a evolução das condições sociais, políticas e religiosas ao longo daquele arco

5 - A metáfora do espelho é inspirada no Livro da Sabedoria: “[a Sabedoria] é um reflexo da luz eterna, espelho sem mancha da actividade de Deus e imagem da sua bondade” (Sb. 7, 26).

histórico, essas obras constam basicamente de uma articulação de conselhos, exortações e preceitos morais ad usum delphini (mas não só⁶).

Enfatizam princípios de decoro, honradez e exemplaridade; alentam o exercício das virtudes cristãs: nomeadamente as chamadas virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e suas derivadas (diligência e providência, fidelidade à palavra dada, entre muitas outras), bem como as virtudes típicas dos grandes (misericórdia, magnanimidade, liberalidade...), para além das virtudes teológicas. E encorajam o zelo pelo bem comum e a protecção dos mais débeis. Evocam e glosam os mestres da Antiguidade: Isócrates e Xenofonte (que forneceram a matriz), Platão ou Aristóteles, Plutarco, Séneca, Cícero... Apontam exemplos eminentes do passado, acolhendo o princípio de que a história é *magistra vitae* (Cf. CÍCERO, *De Oratore*, II, 36). E no Renascimento, em particular, encarecem a importância da formação clássica e humanista e das 'artes liberais': os *studia humanitatis*.

Entre os séculos IX e XVII, Ernst Cassirer contou cerca de mil livros desse género, escritos com o propósito de ilustrar o soberano no desempenho virtuoso do seu elevado cargo (CASSIRER, 1946, p. 151). Desse rol, a partir do século XII, são particularmente notáveis Polycratus de João de Salisbury, *De Regno* de Tomás de Aquino, *De Regimine Principum* de Egídio Romano – obra que exerceu uma enorme influência: copiada, adaptada, traduzida e editada ao longo de trezentos anos – e o *Speculum Regum*, de Álvaro Pais. O humanismo cívico italiano de quattrociento viria a insistir na centralidade da virtude – o ideal do *vir virtutis* –, a acentuar a relação entre a boa educação e o bom governo, a redescobrir os Clássicos e a fomentar a aspiração de granjear honra e glória como fruto merecido daquela virtude e nobreza, nos termos do proverbial optimismo renascentista sobre a natureza humana.⁷ Nesse contexto, nasceram *O Reino e a Educação do Rei*, de Francesco Patrizi, e *O Príncipe*, de Giovanni Pontano. Depois, em meados do século XVI, Erasmo escreveu *A Educação de um Príncipe Cristão*, um exemplar sofisticado e expandido da tradição dos 'espelhos de príncipes'. E na mesma centúria, surgiram *A Instrução do Príncipe* de Guillaume Budé, tido com o maior expoente do humanismo francês; *A Educação e Formação do Rei* de Jerónimo Osório; *Relógio de Príncipes* de Antonio de Guevara, que concitou também uma popularidade extraordinária; o *Tratado da Religião e Virtudes* que deve ter o Príncipe Cristão para Conservar e Governar os seus Estados de Pedro de Ribadeneyra; e *Sobre o Rei e a Educação do Rei*, de Juan de Mariana. No século seguinte, apareceu *O Político*, de Baltasar Gracián. E já fora de prazo, na viragem para setecentos, Fénelon viria a escrever *Les Aventures de Télémaque* e sobretudo *Directions Pour La Conscience D'Un Roi* (ou

6 - Com efeito, a literatura deste género cobre também a prestação do pessoal político em sentido mais lato, cortesãos e magistrados. Cf. SKINNER, 1978, 117.

7 - É a abordagem de Quentin Skinner, tal como está recolhida em "The Age of Princes" e "The Reception of Humanist Political Thought", in SKINNER, 1978,

Examen de Conscience Sur Les Devoirs de La Royaut) que – não obstante a mentalidade quase romântica e moderna do bom arcebispo de Cambrai – guarda bastantes semelhanças com os seus antecessores.

Do ponto de vista da ciência política ou da ciência da administração, essa corrente moralista e pedagógica não é, à primeira vista, muito ambiciosa: primeiro, leva muito a sério que “todo o poder vem de Deus” (Rm. 13,1) e considera o poder temporal como um serviço, um ‘ministério’;⁸ depois, sobretudo nos seus primeiros passos, parece quase confinada à precaução contra as tentações da riqueza e do poder, aliadas prováveis da injustiça e da imprudência.⁹

Essa “autolimitação” derivaria da convicção de que o mais importante para a cidade política seria o autocontrole e reforma do próprio príncipe, mais do que a reforma das instituições (Cf. KRISTOL, 2003, p. 162). Os príncipes deveriam conhecer-se melhor; e, antes de dirigir outras pessoas, deveriam reflectir sobre a sua capacidade de dirigir-se a si mesmos. Por outro lado, essa modéstia resultaria também da consciência de que a política é uma actividade prática que não pode ser abstraída das suas circunstâncias concretas e, consequentemente, só pode ser ‘aprendida’ através da experiência governativa, das decisões tomadas ante situações delicadas e graves, e através da reflexão sobre essas experiências. Apesar da forte influência platónica, os clérigos, professores, pensadores, filósofos e teólogos que escreveram sobre o Regimine Principum não presumiam possuir – mais dos que aqueles Príncipes a quem dedicavam ou endereçavam os seus escritos (e de quem eram, frequentemente, tutores os preceptores) – a sabedoria prática ou prudência que a política exige¹⁰. Entretanto, algumas das últimas obras referidas – nomeadamente as dos jesuítas espanhóis – insurgem-se já contra o Príncipe maquiaveliano e contra a ‘razão de estado’ que Giovanni Botero apregoa depois.¹¹ Com efeito, mais ou menos no mesmo período

8 - Duas ideias marcam então a natureza e finalidade do poder régio: a de ‘vicariato divino’ e a de ‘cargo’ (como carga) ou ‘ofício’. Daí que esse ministério apareça por vezes associado a uma ‘unção’ e sacralização desse poder, o que não contaminou o essencial do género. Só posteriormente essa ideia degeneraria no absolutismo de direito divino. Martim de Albuquerque cita Régine Pernoud – em *Lumière du Moyen Age* – para sintetizar a diferença de significados da expressão ‘Rei pela graça de Deus’ em S. Luís e em Luís XVI, respectivamente: «*Dans la bouche d’un Saint Louis, ce terme roi pour la grace de Dieu, est une formule d’humilité qui reconnaît la main du Créateur dans les tâches diverses assignées à ses créatures; dans la bouche d’un Louis XVI, la même formule devient la proclamation d’un privilège de prédestiné*». Cf. ALBUQUERQUE, 2012, 130-133.

De qualquer modo, o carácter piedoso dos ‘espelhos dos príncipes’ não impediu a selvajaria e abuso do poder por parte dos soberanos, embora possa ter impedido talvez que o fizessem de boa consciência.

9 - Por essa razão, parece incorrecto classificar os *specula principum*, em geral, como uma espécie de manuais de auto-ajuda, como por vezes se diz, uma vez que não pretendem oferecer fórmulas ou receitas de sucesso, nem subestimam, pelo contrário, a importância do esforço moral e da luta ascética.

10 - Outra questão, muito diferente, é a da utilidade prática de todo o género. Será que os conselheiros não descaem com demasiada frequência para a adulação? Será que os príncipes se deixam aconselhar? Será que a História é mesmo *magistra vitae*? Cf. SKINNER, 1978, pp. 216-221.

11 - A ideia da “razão de estado”, popularizada durante o século XVI e celebrizada pela obra *Della Ragion di Stato*, de Giovanni Botero, implica o seguimento da maquiaveliana autonomização da política em relação à ética, mas, também, um corte com a

que Thomas More publicava a Utopia e Erasmo perseguia piedosamente o príncipe ideal, Maquiavel soltava o Príncipe real, na sua “verità effectuale”. Maquiavel não faz apenas uma descrição empírica do exercício do poder ou um ensaio de ciência positiva. Tem uma pretensão normativa: mostrar o que o príncipe devia fazer. E o que o príncipe devia fazer era procurar o poder (ou, na melhor das hipóteses, os bens políticos) por todos os meios necessários (Cf. MEINECKE, 1957, p. xxxii).

Independentemente das múltiplas e contraditórias leituras de Maquiavel (e mesmo do que ele realmente pensava e desejava) foi assim que os seus contemporâneos e primeiros leitores o entenderam e foi esse o traço principal do seu lastro histórico na cultura política ocidental.

Atendendo à sua semelhança formal com os antigos escritos *De Regimine Principum* (ver Gilbert, 1938), O Príncipe “foi como uma bomba num livro de orações” (KRISTOL, 2003) ou como uma “profanação da política” (Cf. HALE, 1983, p. 25). Até então, vigorava o princípio de que os acontecimentos posteriores não tornam más as boas acções, nem tornam boas as más (Suma Teológica, I-II, 20, 5 s. c.), como dizia Tomás de Aquino, também porque isso corresponderia a afirmar um poder sobre-humano capaz de perscrutar todas as consequências de quaisquer actos concretos (KRISTOL, 2003, 162). Ao contrário, Maquiavel preconiza uma ética consequencialista e utilitarista *avant la lettre*, em ordem ao bem do Estado, ignorando as tradicionais fontes de moralidade – o objecto da acção, a intenção do agente e as circunstâncias.

Em vez da virtude cristã, procurada pelo seu valor moral intrínseco, Maquiavel propõe a ‘virtù’: a capacidade de fazer o que tem de ser feito, independentemente da sua moralidade, vencendo os escrúpulos ou a má consciência¹². Tradicionalmente, a prudência política era entendida como a deliberação prática sobre os meios convenientes para promover o bem comum, atendendo ao contexto relevante (incluindo também as consequências previsíveis), no quadro de um ideal de perfeição humana e de uma conduta justa e honrada. Em vez da prudência, Maquiavel propõe a ‘astúcia’: a habilidade para conquistar ou defender o poder, usando a crueldade e, ou a perfídia, nas doses estritamente necessárias, e manipulando as paixões dos homens, sem freios morais¹³. O fim superior – preservar o poder – é assimilado

visão minimalista de Maquiavel em relação ao Estado, entendido como propriedade privada do príncipe. A razão de estado implica, necessariamente, a “transfigura[ção] [d]o interesse concreto do príncipe num abstracto interesse do estado”, Lorenzo Ornaghi (a cura di), *Il Concetto di “Interesse”, Introduzione*, p. 12, segundo AURÉLIO, *Maquiavel e Herdeiros*, 2012, 136.

12 - Como é evidente, essa palavra italiana é usada pelos autores compatriotas e coetâneos de Maquiavel na sua acepção tradicional cristã. Entretanto, como se sabe, o significado exacto da *virtù* maquiaveliana é discutido, até porque *O Príncipe* não está isento de ambiguidades. Para ARENDT, p. 137, a *virtù* não terá a conotação do carácter moral da *virtus* romana, ou da excelência amoral da *areté* grega. Será antes a resposta cabal do homem à constelação da *fortuna* (seja o que for o que isso significa...).

13 - Para um entendimento da integração da crueldade na acção do príncipe, para a preservação e conservação do seu

ao ‘bem comum’, uma vez que o seu negativo constituiria o mal absoluto – a falência ou ausência do Estado e seus derivados: guerra civil, insegurança, privações sem conta... – que convocaria o medo primordial do caos e da morte.

Dissemos que O Príncipe fez o seu caminho, semeando ideias políticas poderosas: a de que a moral tradicional não se aplica aos grandes, que estão acima do bem e do mal, mas é muito útil para os pequenos; a do desprezo do homem comum; o pessimismo antropológico¹⁴ e a ‘degradação de padrões’; a clivagem entre moral privada e ética política (ou entre consciência pessoal e responsabilidade cívica); a sugestão pedagógica de que o príncipe deve aprender a não ser bom no meio de homem maus; a suspeita de que o cristianismo amolece e castra o carácter dos homens; a afirmação de que a política e o político se definem em situações ‘fundacionais’ e extraordinárias, que são os ‘momentos de verdade’, etc.

Em particular, se Maquiavel é considerado um dos fundadores da teoria política moderna, e principalmente da ‘ciência política’ a partir de Espinosa,¹⁵ é porque Maquiavel presume ser possível garantir a ordem política ao enfrentar a ‘necessidade’ e domesticar a ‘fortuna’ através da técnica: conquistar a natureza, domar a liberdade humana, dominar a sorte. Com ele, a pessoa passou a ser considerada como matéria-prima susceptível de ser processada mecanicamente pela manipulação dos seus medos e esperanças. E o problema político transformou-se num problema técnico (Cf. STRAUSS, 1989, p. 87; OAKESHOTT, 1991, pp. 29-30; HIRSCHMAN, 1977, pp. 39 e ss.) de causas e efeitos governados por leis gerais quase físicas, resolúvel pela articulação de um adequado sistema de incentivos.

Em outras palavras, Maquiavel transfere a política do domínio da ‘prudência’ para o da ‘arte’, as duas manifestações clássicas da razão prática, nos termos de Aristóteles. A prudência regularia o “agível”: a acção cujos efeitos recaem no próprio sujeito e o tornam moralmente bom ou mau. A arte regeria o “factível”: a acção cujos efeitos são exteriores ao sujeito – aquilo que é objeto de produção ou manufatura – e cuja perfeição é ‘amoral’, em sentido estrito. Aqui residiria a essência do maquiavelismo (PALACIOS, 1957, Capítulo II).

principado, confira-se o capítulo XVII d’*O Príncipe*, intitulado “A crueldade e a piedade; e se é melhor ser amado que temido ou o contrário”, Cf. MAQUIAVEL, 2008, pp. 191-194.

14 - A noção de pessimismo antropológico implica um desânimo do autor e um julgamento tendencioso acerca da natureza maligna do homem. Mais do que uma reflexão acerca dessa mesma natureza (os homens são o que são), identifica-se n’*O Príncipe* uma incredulidade, uma omissão da esperança e a total descrença na regeneração do principado pela boa acção dos cidadãos ou do governante. Talvez mais do que pessimista, Maquiavel apresenta-se como um céptico antropológico.

15 - Talvez seja porém mais correcto admitir que a ciência política moderna nasce com a reflexão de Thomas Hobbes, sobre o Estado. Apesar do objecto da ciência ser determinante (neste caso é a arquitectura estatal e o conceito de soberania), a questão que se coloca está relacionada com o método utilizada por Maquiavel: “Toda e qualquer ciência, mesmo a ciência pré-galilaica, requer uma série de procedimentos hipotético-dedutivos, os quais, se em Hobbes, por exemplo, irão ser determinantes, são contudo ainda alheios à reflexão de um Botero, tal como o tinham sido à reflexão do autor d’*O Príncipe*”, AURÉLIO, 2012, p. 123.

A ambição do florentino anunciou o ethos político da modernidade e do seu projeto: conceber racionalmente um sistema tão perfeito que dispense os homens de o ser. De Thomas Hobbes a John Rawls, afirma-se que o equilíbrio social, a justiça ou a paz não se garantem ao nível moral. Seria antes necessário estabelecê-los institucional e mecanicamente. Na fábrica do mundo, o bem comum seria uma questão meramente organizativa e metodológica, exógena à liberdade humana (Cf. INNERARITY, pp. 196 e ss.). Aí está a hegeliana ‘astúcia da razão’, pela qual os homens presumindo prosseguir os seus propósitos individuais acabam por servir inadvertidamente a uma finalidade histórica universal. Aí está a kantiana ‘república de demônios’, resultado da crença de que uma constituição política justa não requer a actuação pessoal e moral dos homens¹⁶.

Parece ser verdadeiro que a comunidade política não se constrói apenas congregando boas vontades e piedosas intenções. Exige perícia jurídica, ciência económica e prudência política, em consonância com o processo de diferenciação e emancipação dessas disciplinas. E é também verdade que a educação do príncipe não pode resumir-se à proclamação das virtudes cardeais (como já sabiam os Clássicos e os autores de *specula principum*). Não basta ser um homem bom para ser um bom governante: isso será, quanto muito, condição necessária, embora não suficiente. Todavia, pode sustentar-se que a autonomia e objectividade da política não implicam a sua neutralidade ética e a sua depuração de quaisquer juízos de valor.

Conclusão: a ‘nova ciência da política’ e a necessidade da filosofia política

Muitos intérpretes julgaram encontrar nos Discorsi o verdadeiro pensamento de Maquiavel. Esta obra seria o contraponto republicano aos conselhos ao tirano que O Príncipe explana. Mas tanto Raymond Aron como Isaiah Berlin reconhecem que se mesmo Roma, o modelo das repúblicas realmente existentes — por oposição às cidades de palavras dos antigos filósofos — estão fundadas no crime, começando pelo fratricídio, será realmente possível dizer que os propósitos da organização política mudam radicalmente depois de estabelecida, como Maquiavel sugere?

A visão de Maquiavel é directamente dirigida contra o que se pode chamar carácter

16 - Kant sugere que o problema político tem uma solução: “Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; o problema consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo dos seus interesses no seio de um povo e de modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força”, em KANT, 1795, [na reed. 1917, pp. 153-155] Ao contrário, Amartya Sen, evocando uma distinção clássica na remota jurisprudência indiana – entre *niti* (termo que designa a justiça institucional, organizativa ou processual) e *nyaya* (uma aproximação à justiça real, concreta) – acaba por sublinhar a “relevância inescapável” do comportamento humano real na consecução da justiça. A abordagem consequentialista de Sen (bem como a sua crítica do que chama lógica de recursos ou meios, a favor de uma lógica de fins) tem os seus problemas, mas é lúcida a sua percepção da insuficiência dos arranjos institucionais como base para a justiça. Cf. SEN, 2009, pp. 67 ss.

utópico (ou ineficaz) da filosofia política clássica. O preço que Maquiavel está disposto a pagar — na sua mente — pela organização política eficiente é o de rebaixar os padrões éticos do homem. O que tem lugar em dois cenários: ao fundar um novo estado e quando um estado incorrupto está em perigo. Gostaríamos de sugerir que se não tomarmos as nossas medidas pelo que exigem as circunstâncias extremas ou extraordinárias da guerra ou da luta política, mas pelas circunstâncias normais da vida política, a preocupação clássica pela educação dos cidadãos e estadistas continuaria a fazer sentido. Tal organização política não se satisfaria com a mera sobrevivência, a ‘grandeza’ ou glória, mas talvez não perdesse de vista o carácter dos seus príncipes ou a boa vida dos seus cidadãos, nas quais residem em última análise a força das instituições.

Em qualquer caso, a abordagem científica e positiva do governo e do príncipe, alargada depois à natureza humana e ao indivíduo, foi desenvolvida e sofisticada no pensamento moderno e, quase três séculos mais tarde, assumiu uma versão singularmente persuasiva em *O Federalista*. Os *Founding Fathers* americanos adotaram um realismo antropológico similar e uma atitude igualmente pragmática face à condição humana, considerada irremediavelmente vinculada ao interesse próprio. Sobre esse alicerce firme, poder-se-iam acomodar, de modo quase mecanicista – refletindo o cientismo do tempo – soluções políticas decentes. Tratar-se-ia de fundar a sociedade em termos tais que permitissem derivar o interesse geral do egoísmo, sendo que o melhor modo de operar a metamorfose das paixões individuais em virtudes públicas seria a sua sujeição à concorrência e interação com liberdades e egoísmo rivais.

Reconheçamos que o interesse próprio é realmente um motivo ‘forte’, susceptível de se converter em uma paixão desordenada, e que, se não for restringido, será socialmente destrutivo. Ora o condicionamento do egoísmo pela ética pessoal exige um considerável esforço moral, dada a inevitável tensão entre interesse privado e dever público, e entre a gratificação imediata e o bem melhor (e mais árduo). Deve portanto ser confortado por regras e limites institucionais, e coadjuvado pelo papel moderador de interesses concorrentes, que tornem administrável e tolerável aquela tensão. Contudo, mais uma vez, a conveniência (e mesmo necessidade) desses constrangimentos externos e ‘técnicos’ não significa a sua suficiência. Aliás, os autores de *O Federalista* conceberam um sistema de governo que acreditavam que ‘poderia’ funcionar. Não assumiam que iria necessariamente funcionar, que terminaria de uma vez por todas com a desgraça e o conflito, e que tudo correria infalivelmente bem (MOYNIHAM, 1987, 26). As fundações da sua teoria política não incluíam apenas elementos modernos, mas também ingredientes clássicos e cristãos. Sabiam que a “new science of politics” poderia tornar suportáveis as exigências de virtude, mas não substituí-las. E deram espaço e proeminência às qualidades e prudência do Estadista

(MANSFIELD, 1993).

Contudo, o racionalismo e positivismo políticos insinuados por Maquiavel acabaram, logicamente, por depreciar a figura do príncipe e desprezar o valor da experiência, do bom senso e da dimensão prudencial, prática e circunstanciada, da actividade política. O cientismo social e o tecnocratismo tenderam naturalmente a enfatizar o papel das 'forças' e 'sistemas impessoais' na explicação dos fenómenos políticos, em detrimento do que se poderia atribuir à atuação de pessoas individuais (LORD, pp. 24-26).

Se nós, como Berlin e Aron antes de nós, continuamos a sentir repulsa ou a refletir sobre a sabedoria política contida no texto d'O Príncipe, é em certo sentido, porque somos ainda modernos e depositamos mais confiança no desenho das instituições que na virtude dos governantes. Mas para justificar o interesse que ainda desperta uma obra perene e actual, qualquer que seja o momento da vida política contemporânea em que nos situemos, temos que reconhecer talvez como eles que a possibilidade de inquirir sobre os problemas da política, independentemente do tempo e lugar históricos da sua primeira formulação, que o homem não escapa a certas "antinomias" (para usar a linguagem do primeiro) ou certa pluralidade de fins incompatíveis (para usar a expressão do segundo) nas escolhas políticas fundamentais, que só a filosofia nos ajuda a elucidar mas nem sempre a resolver.

Referências Bibliográficas:

ARON, Raymond. 1993. Machiavel et les tyrannies modernes. Paris: Fallois.

AURÉLIO, Diogo Pires. 2012. Maquiavel e Herdeiros. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores.

ALBUQUERQUE, Martim. 2012. O Poder Político no Renascimento Português. Lisboa: Babel.

BERLIN, Isaiah. 1999. A Apoteose da Vontade Romântica. Lisboa: Editorial Bizâncio.

CASSIRER, Ernst. 1946. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press.

CROCE, Benedetto. 1925. Elementi di politica. Bari: Laterza & Figlio.

GILBERT, Allan H. 1938. Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book De Regimine Principum. Durham: Duke University Press.

HIRSCHMAN, Albert. 1977. As Paixões e os Interesses - Argumentos políticos para o

capitalismo antes do seu triunfo. Lisboa: Editorial Bizâncio.

INNERARITY, Daniel . 1990. *Dialéctica de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Rialp.

KANT, I., 1917. *Perpetual Peace, A Philosophical Essay*. New York: The Mcmillan Company.

KRISTOL, Irving. 2003. *Neoconservadorismo*. Lisboa: Quetzal Editores.

MAQUIAVEL, Nicolau. 2008. *O Príncipe*. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores.

MEINECKE, Friedrich. 1957. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History*. New Haven: Yale UP.

MOYNIHAN, Daniel Patrick. 1987. "The 'new science of politics' and the old art of government", *Public Interest*, n. 86, Winter.

MOREIRA, Pedro. 2014. Thomas Mores's Utopia: interpretations and relevance. In: NELSON, Scott. *The early moderns. The Wisdom of the Ancients*. Vienne, Epigramm.

SKINNER, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol.1, *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

HALE, J. R. 1961. *Machiavelli and Renaissance Italy*. London: English Universities Press.

HULLIUNG, M. 1983. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.

LORD, Carnes. 2003. *The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*. New Haven: Yale University Press.

MANSFIELD, Harvey C. 1993. "Constitutional Government: The Soul of Modern Democracy". In: *America's Constitutional Soul*. The Johns Hopkins University Press.

OAKESHOTT, Michael. 1991. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.

PALACIOS, Leopoldo. 1957. *La Prudencia Política*. Madrid: Ediciones Rialp.

SEN, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Harvard: Harvard University Press.

STRAUSS, Leo. 1989. *An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne State University Press.

A autonomia da vontade como a força da lei em Rousseau

Autonomy of will as the strength of law in Rousseau

José Luiz Furtado
Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

O núcleo central da filosofia política de Rousseau reside, sem dúvida, na teoria do Contrato Social. Segundo esse conceito, o agrupamento social dos homens, antes de ser originariamente político, isto é, caracterizado pela submissão a um poder coercitivo, é ético, derivando da autonomia da vontade. Rousseau não vê outra forma de pensar o caráter racional da existência social humana senão ligando a lei à ideia de contrato ou promessa mútua, livremente consentida. Pretendemos mostrar que a filosofia política, seguindo o caminho traçado por Rousseau, pode apenas apontar teoricamente as condições segundo as quais uma sociedade distanciada definitivamente da pureza dos tempos seminais (estado de natureza) pode reencontrar a felicidade, mediante a razão, sem alienar a autonomia da vontade, e submetendo-se ao mesmo tempo ao império férreo da lei.

Palavras-chave

Contrato, política, liberdade, ética, Estado, lei.

Abstract

The core of Rousseau's political philosophy lies in the theory of Social Contract. According to such theory, the social group of men before being originally political, it is ethical and it derives from freedom of choice. Rousseau sees no other way of thinking the rational character of human social existence but relating law and the idea of contract or mutual promise, based on free consent. We aim at showing that political philosophy, following the path traced by Rousseau, can only theoretically point out the conditions under which a society detached from the purity of primordial time (state of nature) can achieve happiness by means of reason without alienating autonomy the will, and at the same time being submitted to the rule of law.

Key-words

Contract, Politics, Freedom, Ethics, State, Law.

Introdução

Rousseau deixa claramente delimitada a tarefa filosófica proposta pelo seu “Contrato social”: explicar em que condições o contrato político de submissão universal ao poder da lei pode ser legítimo do ponto de vista das exigências da razão. Partindo da consideração da liberdade humana como um fato natural, Rousseau pretende compreender como o homem pode aliená-la ao poder do Estado e mesmo assim permanecer ainda livre. Para realçar este aspecto comparamos em um primeiro momento as concepções de Rousseau e Hobbes notadamente quanto ao “estado de natureza”. Para ambos, de fato, a saída do Estado de natureza corresponde a uma perda da liberdade natural e sua substituição por outra regulamentada pela lei livremente instituída. Mas se para Hobbes, no estado de natureza, a liberdade natural é inviável, dada a “guerra de todos contra todos”, para Rousseau, ela desfruta de uma plenitude tal que se torna incompreensível que a humanidade a tenha abandonado.

Como trataremos de mostrar em seguida, a lógica do contrato social consiste em fazer com que um povo se torne verdadeiramente uma unidade orgânica ou individual. O governo, enquanto vontade do Estado deve visar o bem comum, objeto da vontade geral

cujo sujeito politicamente articulado Rousseau denomina “povo”. Verdadeiro legislador, o povo jamais erra, embora, afirma Rousseau, nem sempre saiba o que é exatamente o bem comum. No entanto saberá reconhecê-lo quando apontado e defendido por um líder político autêntico. Daí a figura do legislador que não atua *no* lugar, mas a partir *do* lugar do povo, como mostraremos na terceira parte do artigo. Para serem legítimas as leis devem expressar a vontade do povo definido como sujeito político, o que pressupõe que os indivíduos que o compõem não se definam apenas como uma massa popular, mas como uma vontade verdadeiramente autônoma e coletiva. Ora, surge daí o paradoxo da condição humana: os indivíduos só podem associar-se, formando uma sociedade, através da mediação política da submissão à autoridade da lei e da alienação da vontade. *O homem deve tornar-se o que já havia sido um dia sem a intervenção das leis que impõem a si próprio.*

Afastado da sua essência de ser racional livre, só pode realizá-la pela submissão a uma instância que o obriga a ser o ser racional que de alguma forma já era por natureza, agora sob a égide do dever-ser institucionalizado como esfera do direito. Paradoxo mais uma vez, como tentaremos mostrar ao final do texto: os indivíduos devem internalizar as leis que o Estado, razão institucionalizada, obriga-lhes a cumprir para que livremente se tornem capazes de agir como membros da totalidade ética (povo) que cria o próprio Estado, reconhecendo sua legitimidade *como se* fora originado pelo “contrato social”, tal como Rousseau o define.

1. O estado de natureza como “hipótese lógica negativa”

No início do “Contrato social”, afirmando que o homem, embora nascido livre, encontra-se por toda parte agrilhado por leis, Rousseau considera que o Estado contraria, em princípio, o estado de natureza onde os homens viveriam ao mesmo tempo livres e felizes. O problema fundamental da filosofia política consiste, pois, em determinar qual a forma de Estado capaz de abrigar a mesma liberdade que teria orientado os homens no estado de natureza, que não pode mais, absolutamente, ser reconstituído. Não cabe à filosofia explicar porque os homens abandonaram tal estado para viverem sob o império férreo das leis, afirma Rousseau. Cabe a ela apenas determinar as condições políticas ideais em que a submissão à lei pode tornar-se legítima diante da razão. Assim, a filosofia de Rousseau olha em duas direções. Para trás, vê uma liberdade perdida, quiçá para sempre, de cada um agindo segundo a lei do seu coração, compor com todos os outros uma verdadeira comunidade ética; adiante, antevê o estabelecimento de um regime capaz de tornar legítima a submissão inevitável às leis políticas. “A condição do selvagem não pode mais ser reconquistada e a do

civilizado é inaceitável” (Matos, 1968, p. 102).

Assim, o caminho que vai do homem “natural” ao homem político não representa necessariamente um progresso, como se o primeiro passo dado pela humanidade já apontasse diretamente para o último, sendo iluminado em todos os seus momentos pelo estágio final ou como se a organização política da sociabilidade pela submissão coercitiva à lei, fosse o destino natural de toda a sociedade. Rousseau não vê, necessariamente, no desenvolvimento social das artes, da ciência, do comércio, da indústria e do Estado na era Moderna, nenhum progresso ético. Desse ponto de vista, pode-se dizer que sua filosofia da história não é iluminista, porque ele não vê, de fato, progresso na história efetiva, mas apenas na história tal como ela deve ser, de acordo com o modelo de uma natureza pervertida pelas relações mercantis de toda sorte. O objetivo da filosofia rousseauiana consistirá, pois, em estabelecer as condições da transformação da estrutura política – cuja existência é inevitável nas sociedades de *fato* – em uma instituição de *direito*, o que só se dará quando o Estado for capaz de expressar, encarnando-a, a liberdade fundamental do homem.¹

O estado de natureza torna-se, dessa forma, um conceito puramente metodológico, como em toda corrente jusnaturalista da época. Quem fala de estado de natureza refere-se “a uma situação que jamais existiu, que não existe agora e que provavelmente não existirá nunca, mas de que temos que formar um conceito adequado para compreender nossa situação presente corretamente” (Bobbio, 1992, p. 102). O conceito de estado de natureza consiste, pois, em Rousseau, em uma simples “hipótese lógica negativa”, formulada a fim de poder assentar teoricamente “as premissas do fundamento racional do poder” (Bobbio, Idem). Trata-se de tornar exequível o mais possível a mesma liberdade e felicidade gozadas pelos homens vivendo segundo a ideia de estado de natureza.

De fato, se supomos, seguindo a Hobbes, a guerra de todos contra todos no estado de natureza, o Estado daí decorrente será necessariamente ligado ao bem-estar dos indivíduos, garantindo o reino da paz e a propriedade privada, a livre iniciativa e a prosperidade material. Desse ponto de vista, o Estado seria uma instituição simplesmente útil, dada a inviabilidade do estado de natureza no qual todos viveriam em constante insegurança e medo da morte violenta. Ao contrário, o problema que origina a teoria do Estado em Rousseau diz respeito à possibilidade de *realização social da liberdade natural* da vontade humana individual. Primeiramente, a vontade é subjetiva e imanente. Originariamente, a

1 - De um lado não existimos verdadeiramente como homens, uma vez que a sociedade moderna desnatura as formas originárias de convivência. De outro lado, não somos verdadeiramente cidadãos, visto que a comunidade política a que pertencemos não foi instituída a partir da ideia legitimadora de contrato social, livremente estabelecido. Esse dilema foi herdado integralmente pela “Declaração dos direitos do homem”, de 1789. Segundo KERVÉGAN (“Os direitos humanos” In: *Ensaio de filosofia política*, p. 71), o texto citado “tentará conciliar as duas orientações fazendo da conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem a finalidade de toda associação política”.

vontade é um “eu quero”, e não um “nós queremos”. A realização social da liberdade da vontade consiste justamente em adequar ou, se possível, identificar o “eu quero” à forma do “nós queremos”, o que implica a realização de uma comunhão de interesses e objetivos que irão constituir a substância da normatividade das leis do Estado (ver Rousseau, 1965, p. 32). Se a vontade política não pode se transformar em uma entidade universal do lado do seu sujeito - sempre individual, uma vez que uma multidão, por exemplo, não pode querer a não ser alegoricamente - só poderá fazê-lo do lado do objeto. Não havendo um querer substancialmente universal, deve haver um objeto universal capaz de se apresentar como fim de uma diversidade de vontades individuais que, compartilhando de e referindo-se simultaneamente a ele, unificar-se-iam, assim, em uma vontade una, visando o bem comum como expressão de um interesse universal.

Portanto, a necessidade do Estado não se estabelece a partir da inviabilidade da coexistência pacífica na ausência de um poder coercitivo capaz de refrear os impulsos egoístas e anárquicos da natureza humana. Ao contrário de ser a origem da lei que irá limitá-lo, o impulso ao despojo e à dominação violenta é estranho ao homem natural, nascendo da sociedade e dos desejos artificiais alimentados pelas desigualdades entre as classes. O interesse privado e o egoísmo resultam da sociedade burguesa organizada em função da competição econômica. O que Hobbes vê no estado de natureza como causa da organização política da sociedade – a “guerra de todos contra todos” -, Rousseau pensa como resultado de uma história corrompida. A situação humana no estado de natureza é, para Rousseau, distinta de Hobbes e Spinoza, que o pensam como estado de guerra, ou mesmo como Pufendorf e Locke que o vêem como estado de paz ainda que precária. Enquanto Hobbes considera teoricamente o estado de natureza o lugar “do domínio das paixões, a guerra, o medo, a pobreza, a desídia, o isolamento, a barbárie, a ignorância, a bestialidade” (Hobbes, 1993, p. 56), onde “a vida do homem é solitária, mísera, repugnante, brutal, breve” (Hobbes, 1987, p. 37), para Rousseau, no estado de natureza reina a felicidade. Os “homens são “livres”, têm “o coração em paz e o corpo em boa saúde” (Rousseau, 1965, p. 34).

O próprio das teorias contratualistas, que faz com que Rousseau e Hobbes se oponham em conjunto a toda tradição que os antecede, consiste em estabelecer a origem do poder político a partir da subjetividade humana, quer seja da razão natural (Hobbes), quer da liberdade ou autonomia da vontade (Rousseau). Ambos os filósofos fazem da aquiescência da vontade livre ao que a obriga, o fundamento da lei, do Estado e do poder político em geral. Mas, para Hobbes a vontade deve ser obrigada a seguir a lei por um poder coercitivo e soberano. Para Rousseau, ao contrário, a vontade deve se auto-determinar, primeiramente, a obedecer a lei, tratando-se, portanto, de uma realização da sua própria liberdade. “A associação civil é o ato mais voluntário do mundo”, escreve Rousseau, sendo “a base de

toda autoridade legítima entre os homens” (Rousseau, 1936, p. 45). Portanto, a obediência à lei “*que se estatuiu a si mesma*” (Rousseau, 1936, p. 56)², conforme Rousseau, constitui a manifestação primordial da liberdade na esfera política. Ora, Hobbes nega justamente essa *autonomia* da lei e da vontade como base da associação política. Somente a existência prévia de um poder coercitivo soberano pode instituir leis, impondo-as pela força à vontade dos homens e suscitando o medo da punição. A força, garantia da punição, é a essência da lei, pois somente assim os indivíduos deliberam, fundamentalmente, pela obediência cívica.

Desse modo, não pode haver justiça proveniente simplesmente da consciência subjetiva, na consciência do que é justo para o indivíduo - no que estão de acordo tanto Hobbes quanto Rousseau. A justiça se encontra nas relações com os outros. Por isso, não pode haver verdadeira justiça sem reciprocidade. Caso contrário as obrigações estabelecidas interiormente à vontade (foro íntimo), na medida em que limitam as ações individuais ao que é justo, diminuem o seu poder nas relações com os outros. O indivíduo, ao se determinar a agir ou não agir por meio da representação da simples adequação da sua vontade a um valor não compartilhado com os outros, submeter-se-ia a uma limitação prática da qual os outros estariam isentos. Isso não seria eficaz porque, por exemplo, obrigando-se a agir honestamente na ausência de um compromisso idêntico da parte dos outros, seria lesado nos negócios, situação que conduziria ao bem dos maus e ao mal dos bons. Por outro lado, tal situação não seria sequer legítima, porque a norma perderia sua necessária universalidade efetiva, permanecendo apenas formalmente universal.

De fato, afirma Hobbes, as disposições humanas, a saber “o desejo desregrado das vantagens do momento... a avareza, a vanglória, a ira, a ambição, etc.” (Hobbes, 1993, p. 79), estão sempre a ponto de contrariar os preceitos da razão. A política consiste em dar uma regra - conforme a razão - ao desejo de obter todas as vantagens possíveis em uma dada circunstância, sem, no entanto, contrariar esse desejo, socialmente mais útil do que a simples liberdade ou direito natural sobre todas as coisas necessárias para preservar a vida, ao contribuir para libertar a busca da preservação da vida do medo - contrário - de perdê-la violentamente. O desejo de obter para si o maior número de vantagens possíveis em determinadas circunstâncias impulsiona o homem a concluir racionalmente que esse desejo não pode ser ilimitado sem comprometer a possibilidade de viver em paz, desfrutando dessas mesmas vantagens. Ele terá de aceitar sua limitação como pré-requisito da sua viabilidade efetiva no interior da vida necessariamente social dos homens.

De fato, a maioria dos homens não está disposta a observar as leis da natureza, por mais

2 - Tanto os gregos como os romanos conheciam já o uso analógico do contrato privado, ou seja, da promessa (*sponsio*) de compra e venda. “*Lex est communis rei publicae sponsio*”, diziam os romanos, ou seja, a lei resulta da promessa pública que os indivíduos fazem acerca de coisas comuns, sendo, portanto, essencialmente convencional.

racionais que sejam, devido a uma situação de fato. Mas é também inútil supor que uma minoria possa obedecê-las isoladamente, independentemente dos outros. Se isso puser em risco suas próprias vidas, a consequência da obediência à razão torna-se, de modo paradoxal, imediatamente irracional. Segundo Hobbes, a ação humana torna-se racional não pela adesão livre da vontade individual a princípios universais traçados pela própria razão, mas apenas pela submissão universal incondicional a um poder soberano. Não há racionalidade efetiva no comportamento social dos homens sem esperança de reciprocidade e não há reciprocidade fora da instalação de uma comunidade política por meio da submissão à lei – expressão, antes de tudo, de uma vontade soberana e da força de um poder coativos. As teorias contratualistas supõem que, na sociedade humana, as liberdades nascem e morrem juntas, que um ato livre responde a outro e que, fora desse eco, não há mais liberdade política. Para Hobbes, isso é uma simples miragem fora da existência do poder coercitivo do Estado.

Para Rousseau a passagem do estado de natureza à organização política da sociedade não se dá a partir da necessidade de cooperação das diversas práxis a fim de aprimorar a produção material, satisfazendo mais comodamente as necessidades da vida. Tal é o caso de Platão, Hobbes, Hegel, Marx e Spinoza. Segundo esses autores o que primeiro aglutina os homens em sociedade é o “sistema dos carecimentos” (para usar uma expressão hegeliana), a divisão do trabalho e a necessidade de cooperação mútua. Ao contrário, a partir da razão inscrita no coração do homem, o Estado (isto é, o Estado legítimo, expressão da vontade livre do povo) impõem-se como um autêntico dever moral. O primeiro a propor verdadeiras leis “nada mais faz senão dizer o que todos já sentiam” (Rousseau, 1936, p. 36), mesmo sem o saber, como uma espécie de inclinação natural para o bem - tal é a lição do consenso e do respeito com que todos obedecem às leis justas, segundo Rousseau.

De fato, as carências materiais conduziram os homens a criar o Estado e a mantê-lo, ao sabor das paixões do momento, muito antes que fossem capazes de entender racionalmente sua necessidade, compreendendo-a dentro de si próprio, como suporte objetivo da moralidade do seu coração. Mas a ideia de um Estado criado a partir das vantagens materiais trazidas pela cooperação mútua, ou mesmo decorrente da comunidade de interesses, que pode perfeitamente ser ocasional, deve ser substituída pela ideia de Estado racional ou constitucional. O contrato social é justamente o pacto que fundamenta o Estado a partir da vontade verdadeiramente ética que se submete livremente à lei reconhecida como universalmente válida por ser justa, ou seja, expressão do bem comum objeto da vontade geral.

2. O contrato social e as leis como “contratos que efetuamos uns com os outro”

Permitindo legitimar o ordenamento político das sociedades tornando-o compatível com a liberdade entendida como autonomia da vontade, a noção de “contrato social” ocupa o centro do pensamento político de Rousseau. Não se trata de explicar, como em Hobbes, a passagem do estado de natureza à organização política da sociedade, mas apenas de expressar as condições de legitimidade do exercício do poder coercitivo do Estado, uma vez que pode haver perfeitamente um Estado e uma política em desacordo com a vontade geral e, portanto, não baseados no contrato social.

A ideia de contrato permite exprimir politicamente a vontade geral a partir de um escrutínio universal em que, por unanimidade, as vontades particulares consentem em abdicar da sua liberdade em prol de um governo no qual se reconhecem em seu interesse comum. Cada indivíduo aliena sua vontade e seus interesses particulares “sem reservas”, ou seja, sem restrições, no sentido em que renuncia a toda vontade e aos desejos contrários às leis. A alienação das vontades individuais designa precisamente o processo de transformação das determinações originalmente pessoais da vontade (eu quero) em determinações genéricas (nós queremos), que se expressam nas leis e ações políticas norteadas pela representação de um bem comum. Paradoxalmente, a alienação política é o processo pelo qual os indivíduos se submetem ao poder exterior da lei sem perder a liberdade, o que aconteceria se cada um obedecesse às leis por simples imposição do poder estatal. Mas o paradoxo desaparece se entendemos que a alienação não significa de nenhuma forma a transferência do poder de querer e de decidir do indivíduo para outros seus representantes ou para o Estado. Nesse caso, não haveria verdadeiramente alienação da vontade, que significa, em Rousseau, como já afirmamos, a transformação – pelo menos até certo ponto - dos interesses pessoais em interesses gerais projetados nas leis, pela renúncia à realização dos interesses contrários às leis. A lei surge da renúncia aos interesses não universalizáveis, sendo, ao mesmo tempo, a medida da legitimidade dos interesses individuais no interior da legalidade jurídica.

Por meio da alienação da vontade, afirma Rousseau, cada um “unindo-se a todos, não obedece senão a si mesmo”, pois o contrato social deve ser absolutamente voluntário. Mas como se trata de uma alienação recíproca, cada um ganha sobre o outro o mesmo direito que lhe havia concedido sobre si mesmo. “Não existe, escreve Rousseau, nenhum associado sobre o qual (cada um) não adquira o mesmo direito que concedeu ao outro sobre si mesmo”, de modo que cada qual “ganha o equivalente de tudo o que perdeu, e mais poder para preservar o que tem” (Rousseau, 1936, p. 75). Enfim, cada um age e delibera justamente com todos, e todos protegem cada um: um por nós, nós todos por cada um.

A busca de realização dos interesses individuais ganha a proteção da coletividade, desde que não contrarie a possibilidade da própria associação, o que se reflete na natureza das leis. Cada um pode invocá-las para proteger-se, e todos assumem o dever de defendê-las e obedecê-las. *As leis, longe de serem imediatamente normas proibitivas ou permissivas, garantidas pelo Estado, são contratos que efetuamos uns com os outros, cotidianamente, sob a garantia do Estado.* Normalmente passa despercebida na vida cotidiana essa dimensão reiteradamente contratual das leis, a orientação que elas infringem sub-repticiamente em nossos comportamentos ou, para dizer, mais simples e diretamente, sua influência formadora sobre nós, sobre nosso caráter e personalidade.

O efeito das leis não é, pois, somente a legalidade, juridicamente estabelecida por ela, dos atos humanos, mas a comunhão cotidiana dos interesses que torna possível a existência efetiva de uma coletividade, ou seja, a coexistência pacificada dos homens e, enfim, a harmonia social. A lei pune, obriga e proíbe, mas, acima de tudo isso, ela socializa.

Segundo o comentário de Fichte (1984, p. 122) a ideia de contrato em Rousseau partiria inicialmente da estrutura da troca comercial. Nesse caso, cada um quer conservar para si o máximo de valor econômico, concedendo o menos possível. Mas se ambos procedem assim, a própria troca tornar-se-ia impossível. Na verdade, ninguém quer perder nada. Ambos pretendem obter vantagens para si por meio da troca e só podem atingir esse objetivo por ela. A troca econômica simples é justamente isso: obter uma vantagem (valor de uso do qual o proprietário não precisa) em detrimento do que se perdeu (valor de uso de uma mercadoria que o proprietário não necessita consumir imediatamente), vantagem na qual reside o direito fundamental de ambos os possuidores da mercadoria e que os leva a “aniquilar reciprocamente”, segundo Fichte, a parte “contraditória” da vontade. Por essa via, restará a vontade comum de intercambiar valores de uso diferentes em conformidade com a equivalência dos valores de troca, cada um recebendo o que lhe corresponde, economicamente falando. *Assim, a vontade incorpora em si mesma, como seu objetivo, as mediações que lhe permitem realizar-se efetivamente, os meios e princípios práticos de alcançar sua efetuação do modo mais racional possível,* o que implica também em modificar seu objeto inicial. A vontade inicial de o indivíduo obter um máximo de vantagens para si é limitada a querer apenas o que não impede a própria troca: a equivalência dos valores. Por outro lado, essa limitação se impõe porque a relação da vontade aos seus objetivos implica a vontade de outro indivíduo.

De fato, não há maior interesse individual do que pelas condições gerais que me permitem realizar esse interesse efetivamente. Para Rousseau, o contrato social, e a alienação irrestrita da vontade por ele implicada, são necessariamente do interesse de todos.

Mas esse interesse não obedece à mesma lógica do particular, dirigindo-se exclusivamente para a universalidade das normas que permite generalizar as trocas no interior da sociedade de forma segura, sendo, além disso, racionalmente formulado³. Os interesses particulares variam arbitrariamente, e as condições da sua realização podem faltar, dependendo da maior ou menor fortuna de cada um. Já o interesse geral se impõe como objeto da vontade de todos sob uma forma determinada, ainda que as condições da sua realização, a saber, as condições de existência do Estado legítimo, não possam ser garantidas “a priori”. Assim, o interesse geral se encontra presente no interesse particular, primeiramente, sob a forma de condição abstrata da sua possibilidade. O contrato é a fórmula que permite aos indivíduos estabelecerem em suas ações o compromisso entre os diversos interesses pessoais opostos, sem o que não há verdadeiramente sociedade. E não há outra forma de harmonizar interesses particulares senão fazendo do estabelecimento das condições sociais requeridas para realizar os acordos uma necessidade desses mesmos interesses. Nesse primeiro momento a vontade geral nada mais é do que a introjeção, na consciência de si de cada indivíduo, do caráter necessariamente social, ou seja, contratual, dos seus interesses pessoais. Desse ponto de vista a política seria o conjunto das ações que reproduzem as condições gerais das trocas, onde se realizam os interesses particulares, sob a forma efetivamente social de relação contratual livremente estabelecidas entre indivíduos e garantida por uma instância exterior. A política estabelece as condições de possibilidade da sociabilidade, entendida como consenso acerca das normas de vida de comuns e regime de trocas contratuais inerente às relações entre cidadãos.

Assim, o interesse geral forma-se, primeiramente, a partir “da oposição dos interesses particulares”, que tornou “necessário instituir as sociedades”. Nesse caso, os interesses particulares são, primeiramente, antes do contrato, objeto de disputa entre as partes levando à desunião dos indivíduos, à convivência conflituosa. Como, no entanto, essa convivência é necessária, de acordo com a essência originariamente social da humanidade, torna-se também necessário instituir a sua convergência. Sem convergência de interesses, não há associação pacífica possível dos homens entre si. Assim, “o acordo dos interesses (conflitantes) entre si” torna as sociedades “*possíveis*” (Rousseau, 1936, p. 39). *Se, em Hobbes, o pacto de submissão política precede e torna possível o pacto social, para Rousseau, somente o acordo prévio dos interesses torna possível a sociedade e, em decorrência, a o Estado.* Ora, a ideia desse acordo originário chama-se “contrato social”.

Há que se distinguir, aqui, para o completo entendimento da filosofia de Rousseau, três patamares teóricos para a noção de interesse. O interesse é pensado, primeiramente, a partir

3 - “A vontade particular funda-se sobre as preferências de cada um”, sendo, por natureza, inconstante, “enquanto a vontade geral tende a estabelecer-se sobre a igualdade” (Rousseau, 1936, p. 38).

da *oposição* dos interesses particulares que será preciso conciliar, de qualquer forma, no processo de constituição das sociedades. Ora, o que torna, a partir de uma análise eidética⁴, possível estabelecer o vínculo social requerido pela oposição dos interesses é justamente o seu *acordo*. A efetuação dessa possibilidade dependerá, por sua vez, do reconhecimento, por meio da vontade geral, da existência de um interesse comum, isto é, de uma comunidade de interesse em que se resume, afinal a própria ordem política da sociedade. Paradoxalmente, é porque os interesses individuais se opõem que existe sociedade no sentido político do termo. Porque, sem oposição, não haveria necessidade de conciliação e, assim, de normas gerais ou leis.

Um contrato é, acima de tudo, um acordo entre interesses opostos, do qual nasce a vida da sociedade, mas não ainda o corpo político. Sua formação exige a superação dos interesses particulares, e não apenas a sua conciliação, compondo o terceiro patamar da formação da vontade geral. Assim, a alienação das vontades particulares a uma vontade geral soberana torna-se, para Rousseau, o único meio de realizar efetivamente o contrato social. O objeto da vontade não é mais, como no caso do contrato, o acordo entre interesses particulares opostos (que permanecem particulares), mas a comunidade dos interesses reconhecida por cada indivíduo que nela espelha, não apenas a possibilidade de associar-se a outros nos afazeres da vida cotidiana, confiando nas promessas feitas, mas, acima de tudo, o reconhecimento da sua própria essência humana, a essência coletiva da sua própria sociabilidade.⁵ É necessário, nesse sentido, afirma Rousseau, “aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve” (1936, p. 18).

Por esse prisma, a vontade da maioria, princípio por excelência da democracia, não é visada tanto como fundamento legítimo do poder – como naquela – e sim em termos da expressão factual mais apropriada do bem e do interesse comum que constitui sua significação racional, apriorica e ideal. Sem a referência essencial da vontade da maioria ao bem comum e à vontade geral, aquela tornar-se-ia simplesmente porta voz do interesse social predominante numa situação histórica particular e contingente.

“É uma tese (para Rousseau) que a comunidade política não pode ter outro objeto senão o interesse comum, e que somente a vontade geral pode visar um tal objeto. É uma tese que o povo é este ser do qual a vontade geral é a vontade. É um problema a questão de como

4 - Eidético: relativo a essência das coisas, conforme a visão da filosofia fenomenológica

5 - Bernardi, p. 89. O operador da generalidade no conceito rousseauniano de vontade geral será o povo, isto é, uma comunidade política particular, e não, como em Diderot, por exemplo, a humanidade. Quanto à generalidade, ela se fundamentará nas leis comuns em oposição à universalidade do gênero humano e suas determinações. Assim, a vontade a ser considerada será a do corpo político cujo objeto é o interesse comum, e não a do indivíduo ou mesmo do gênero, ambas ineficazes quando se trata da política. Nem um nem outro podem ser fontes de um interesse capaz de determinar a vontade a querer-se universal.

realizar as condições requeridas pela formação da vontade geral” (Berdardi, 1998, p. 97). Mas esse problema não é mais de ordem teórica. Trata-se do problema de como manter a ordem social que, em se tratando da questão por excelência da ação política, jamais será completamente resolvido. Se é verdade que o filósofo não pode resolver a questão histórica da origem do Estado, pode, pelo menos, assegurar os princípios norteadores do campo onde devem se mover as ações políticas que buscam resolver o problema, se querem ser legítimas.

3. A teoria do legislador e a necessidade do Estado

Assim, o princípio de legitimidade das instituições sociais em geral e do Estado em particular, jamais poderia ser simplesmente quantitativo. “O que generaliza a vontade” não reside no “número das vozes” que a proclamam, mas no “interesse comum” (Rousseau, 1936, p. 66), que só surge, enquanto interesse precisamente transcendental, a partir da alienação que ocorre em cada uma das vontades particulares. A vontade geral exprime, pois, o interesse supremo pela manutenção e formulação da lei, enquanto garantia e medida da realização de todo interesse particular. Os indivíduos “querem o bem geral para seu próprio interesse” (Rousseau, 1936, p. 88). De modo que, alienando sua vontade, por meio da submissão total à lei, o cidadão garante sua liberdade de indivíduo racional, uma vez que os outros fizeram o mesmo. As leis consideram “os sujeitos como um corpo”, ou seja, como membros de uma unidade orgânica, e “jamais um homem como indivíduo” (Rousseau, 1936, p. 56)⁶. O pacto, por sua vez, que confere existência ao corpo político, fundamenta-se no contrato por meio do qual cada vontade individual é absorvida pela vontade coletiva. O corpo político recebe a pessoa de seus membros para constituir uma totalidade ética, pois, de acordo com as palavras do próprio Rousseau, o Estado é uma “pessoa moral” (Rousseau, 1936, p. 84), ao contrário de simples mecanismo de coerção física. Esse predomínio do homem social, membro de uma comunidade ética, sobre o indivíduo, é a própria realização política da liberdade, visada por Rousseau desde o início do seu pensamento. Nesse sentido, obrigar um indivíduo a cumprir as leis é obrigá-lo a ser livre, fazendo com que a vontade geral predomine sobre sua vontade particular, de modo que não se pode censurar a necessária obediência social às leis por cercar a liberdade. Sempre somos livres obedecendo às leis, mas nunca quando obedecemos outro homem, porque, nesse caso, obedecemos a uma vontade alheia, ao contrário da obediência às

6 - Ainda que “cada indivíduo”, enquanto “existência absoluta” ou como “homem”, possa “ter uma vontade particular contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão” (Rousseau, 1936, p. 77).

leis, quando obedecemos a uma vontade geral, que tanto é minha como de todos os outros, na medida em que seu objetivo é o bem comum.⁷

Assim, não é o medo de punição que obriga o indivíduo a se manter no interior do corpo político respeitando o pacto social, mas o respeito a si mesmo, porque o pacto não “onera” o indivíduo como um encargo contingente ao qual deveria subjugar sua existência e sua liberdade que, ao contrário, realiza. “Aquele que recusar obedecer a vontade geral será constrangido a tanto por todo um corpo, o que significa apenas que o forçarão a ser livre” (Rousseau, 1936, p. 92), obrigando-o a agir racionalmente. Entre a natureza do Estado resultante do contrato social e a essência do indivíduo racional, não há antagonismo, mas espelhamento e reconhecimento. Ao contrário do que pensavam os “fisiocratas”, o Estado legítimo não deriva da administração da trama contraditória dos interesses egoístas, mas da transparência de um contrato. Por isso Rousseau pode dispensar o apelo a sutilidades políticas ou artifícios transcendentais, como a “mão invisível” de Adam Smith, para justificar a manutenção da coesão social. No contrato, a questão social se desvincula do problema da livre iniciativa econômica - Rousseau não vê nenhuma relação necessária entre a liberdade e os interesses econômicos, como, por exemplo, no conceito de livre iniciativa - para se acerrar de um problema puramente ético: a manutenção política da liberdade do indivíduo submetido necessariamente às leis.⁸

A ideia de Estado é, essencialmente, em Rousseau, a de uma comunidade de fins, ou seja, ética. O homem deve, antes de mais nada, saber “a onde quer ir e porque vai, consumando, dessa forma, a ideia de direito” (Cassirer, 1982, p.302). Por isso, a sociedade moderna não pode ser considerada racional tomando-se em consideração apenas o desenvolvimento da cultura teórica e tecnológica, no domínio da natureza ou no progresso material dos povos. Segundo Rousseau, a razão prática deve predominar sobre a razão teórica, e o aspecto ético das leis sobre a eficiência do gerenciamento social. Na ordenação da comunidade humana, “a formação firme e clara do mundo da vontade deve preceder à construção do mundo e do conhecimento”. Desse ponto de vista, é racional a sociedade onde impera a liberdade ética, a qual “não pode ser alcançada sem uma transformação radical da ordem social, transformação que destruirá toda arbitrariedade e que, de modo exclusivo, conseguirá fazer vencer a necessidade interior da lei” (Idem, p. 397)⁹, contra a necessidade exterior de

7 - Ver *Scritti politici*, Torino: Utet, 1970, p. 646, cit. in: BOBBIO, N. *O Futuro da democracia*, Rio: Paz e Terra, 1997, p. 159.

8 - Por isso, o Estado é tudo menos “um conjunto de noções, de técnicas e procedimentos pelos quais se torna uma sociedade governável no quadro da democracia, malgrado o antagonismo dos interesses que a dividem”. Donzelot, J. *L'Invention du Social*. Paris, Fayard, 1984.

9 - A possibilidade de o indivíduo se realizar pela identificação ao que a sociedade considera seu interesse coletivo é colocada em cheque quando confrontamos esse interesse com a ideia de uma humanidade racional. O comportamento justo do homem plenamente razoável não poderia ser legitimado partindo-se da utilidade social da obediência às leis vindas do exterior. Para que a ação possa ser considerada moral, seria preciso haver coincidência entre o interesse individual e o coletivo, mas,

manter a ordem pública, tendo em vista o progresso. O Estado moderno trabalha em função da preservação da sua própria eficácia política, o poder político, dirigindo-se, antes de mais nada, à sua própria manutenção. Ora, o Estado ideal deve, sobretudo, visar a realização da felicidade dos homens aos quais governa.¹⁰

Portanto a filosofia política deve “tomar os homens tais como eles são e as leis tais como devem ser”, mas os homens não podem “ser antes das leis, o que devem ser por elas”. Se a lei ordena, impõe, limita, tendo necessariamente forma imperativa, é porque os indivíduos não estão à sua altura, não são conformes ainda ao seu “espírito”. De fato, “uma legislação perfeita seria a que transformasse os homens a ponto de tornar-se inútil” (Matos, p.110) justamente como legislação externa das ações. Mas a possibilidade dessa transformação não é racionalmente pensável, dado que, se os homens nasceram livres e deram-se o império das leis, é preciso admitir que o estado natural ao qual se retornaria por meio do efeito de uma legislação perfeita, não será menos contingente do que o primeiro. De modo que, ao final, perfeita quanto ao seu princípio, a legislação torna-se imperfeita em seu resultado prático. Ela, assim como nenhum outro artifício, não pode operar qualquer transformação definitiva na condição humana. Assim a legislação deve, não apenas impor-se aos homens limitando suas ações, devendo também contribuir para formar a consciência política na qualidade de expressão exemplar da vontade orientada para o bem comum. Ainda que o povo, escreve Rousseau, deseje, em todas as ocasiões, o bem para si mesmo, e que a vontade geral seja “sempre justa”, nem sempre “o julgamento que a guia é esclarecida” (1936, p.46)¹¹ Daí a necessidade ética do governo - vontade moral esclarecida pela antevisão dos fins últimos da razão humana - jamais fundamentada por Rousseau sobre a necessidade de centralizar a administração da sociedade ou administrar politicamente os conflitos sociais e econômicos. A diferença entre as ações do Estado e a vontade do povo que ele deveria encarnar permanece, entretanto, historicamente inultrapassável, seja pela tendência do

principalmente, e acima de tudo, entre esse último e o interesse da humanidade como tal expresso – pelo menos teoricamente - pela vontade geral. De fato, a vontade geral é o interesse universal particularizado, ou concreto, como diria Hegel. Por isso a política (o governante ou legislador) deve buscar a todo o momento identificar as leis com a vontade comum a todos os que vão obedecê-la, pois só assim é possível a liberdade no Estado, o que significa, precisamente, a autonomia da vontade. Mas a vontade não é ainda plenamente autônoma se o objetivo que ela representa, mesmo sendo comum a muitos, a todos ou à maioria dos membros da sociedade, não reflete um princípio essencial da razão, sendo, dessa forma, universal em e por si (Cf. Bobbio, p. 79).

10 - Aqui se encontra esboçada a teoria kantiana do Estado enquanto meio, uma vez que a legalidade do direito nada mais é do que a condição de realização da moralidade das instituições, isto é, do encontro entre o que é bom em si, ou segundo a razão, e o que é bom para os homens, e que não poderia ser atribuído simplesmente à determinação da vontade de todos os homens diretamente pela razão. A mediação política se justifica, enfim, justamente por causa dessa distância inultrapassável entre a vontade empiricamente considerada e sua ideia como boa vontade. Paradoxalmente, o homem é obrigado a impor a si próprio, por meio de leis, o comportamento efetivo adequado à sua própria essência racional.

11 - “É impossível que o corpo queira prejudicar a todos os seus membros e ... a nenhum em particular pode prejudicar ... pois todo ato de soberania, isto é, da vontade geral, obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos” (Rousseau, 1936, p. 45).

primeiro a *incorporar* e a substituir a vontade geral – usurpando assim o verdadeiro corpo político - que ele deveria simplesmente *encarnar*, seja porque o povo nem sempre dá conta, por si mesmo, de encontrar as leis que espelham o bem comum. “Um povo que governasse sempre bem não necessitaria ser governado” (Rousseau, 1936, p. 44), e como esse povo não existe, o Estado é necessário.

Por essa via, o legislador não pode “empregar a força”, nem convencer por “raciocínios” (Rousseau, 1936, p. 45), a fim de fundamentar a ordem jurídica. A primeira alternativa é ilegítima e irracional; a segunda, ineficaz. Quem respeita a lei por medo da polícia não é verdadeiramente livre, mas se a ninguém é permitido desconhecer a lei, em contrapartida, quase nunca o espírito das leis é efetivamente compreendido, mesmo quando a lei é obedecida. De fato, “a razão sublime” do primeiro legislador, que “se eleva além da vulgaridade dos homens” não pode ser racionalmente instituída, sendo, portanto, limitada por sua própria condição e obrigada a se impor aos homens como se a universalidade da lei devesse sua fonte à autoridade de um Deus que o legislador representaria. Impor à vontade geral a razão imanente, por meio da transcendência da vontade de Deus, é uma forma de astúcia que implica, senão a razão, ao menos que os indivíduos sejam razoáveis, deixando-se “persuadir”, mesmo sem serem “convencidos”. “Na origem das nações a religião serve de instrumento à política”, escreve Rousseau (1936, p. 55), prefigurando, sem dúvida nenhuma, a submissão às leis universais que, emanando de uma vontade transcendente, ensina aos homens o que eles podem e devem ser por sua própria conta, porque, na verdade, esse consenso era aquilo mesmo que eles queriam sem ainda poder vê-lo.¹²

Assim, a teoria do legislador resulta, de fato, do esforço quase desesperado do filósofo para aplacar as dificuldades aparentemente insuperáveis que nascem da inadequação de toda forma de governo, com exceção da extinta democracia direta grega, em relação à ideia de fundar a soberania do povo diretamente na alienação voluntária da liberdade de cada indivíduo (Philonenko, p. 55).

4. O princípio da soberania: o povo

O caráter problemático do conceito de vontade geral em Rousseau é uma evidência para a maioria dos seus comentadores. Mas é o próprio Rousseau quem chama a atenção

12 - Essa mesma idéia pode ser encontrada no Jovem Hegel. “Todos os Estados foram criados, afirma ele, pela violência sublime de grandes homens, não pela força física [...] algo no caráter dos grandes homens faz com que sejam espontaneamente declarados senhores”. Segundo Hegel, a tirania educa os povos à obediência, prefigurando o reconhecimento da lei que fará supérflua a tirania. Ela é “educação para a obediência”.

para a dificuldade do seu principal conceito. O problema, diz ele, consiste em saber como se forma um povo (Rousseau, 1936, p. 22), ou seja, o sujeito da vontade geral que deve ter necessariamente por objeto o interesse comum. Que a comunidade política deva ter por objeto o interesse comum e que somente a vontade geral possa visa-lo, é uma tese, e não um problema (Bernardi, 1998, p. 105). É também consistente com tal tese a afirmação de que somente o povo (e não a simples vontade da maioria) pode ser o sujeito da vontade geral. Mas constitui um problema saber como realizar as condições concretas, históricas e sociais, requeridas pela formação e declaração do interesse comum, problema que, conforme Rousseau, nenhuma teoria política está ao alcance de resolver, pois, dependerá sempre da maior ou menor virtuosidade política dos cidadãos.¹³

Segundo Rousseau, “antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei seria bom examinar o ato pelo qual o povo é um povo, porque este ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade” (1936, p. 43). Essa precedência não significa apenas que a análise das formas de governo seja secundária em relação à questão da origem do poder, mas, principalmente, designa a anterioridade do contrato social em relação ao corpo político. “Pelo pacto social, escreve Rousseau, nós demos existência ao corpo político”, por isso, trata-se de um ato absolutamente “primitivo”, pois, a vontade de nenhum governante poderia estabelecer essa unidade sem a qual não há Estado legítimo. A unidade da vontade de um povo é justamente a substância política do Estado. O Estado deve ser o governo do povo, ou seja, da vontade geral.¹⁴ A vontade da qual a lei emana pertence ao “corpo do povo” (Rousseau, 1936, p. 89). A unidade do corpo político não pode, portanto, ser constituída a partir da submissão incondicionada de uma multidão atomística a uma mesma fonte de poder. Ao contrário o ato que dá origem à unidade do

13 - A propósito da França recém libertada, Merleau-Ponty diz que pela primeira vez em muito tempo assistia-se ali a uma situação correspondente à fundação ou refundação do Estado. “A legalidade formal e a autoridade moral, dissociam-se, a estrutura de Estado esvaziava-se de sua legitimidade e perdia o seu caráter sagrado em proveito de um Estado a ser organizado e que apenas se assentava sobre vontades. Pela primeira vez [...] cada francês em lugar de viver à sombra de um Estado constituído, era convidado a discuti-lo. Aqui a razão não bastava, quer como consciência moral ou cálculo das probabilidades uma vez que eram pedidas afirmações sem reservas e contra outras opiniões ... assim aparecia as origens passionais e ilegais de toda legalidade e de toda razão. Não havia mais diversidade legítima de opiniões. Os homens condenavam-se, como traidores, porque eles não viam o futuro da mesma maneira ... o Estado havia sido, de fato, foi posto entre parênteses, suas decisões e suas leis invalidadas, a razão tornou-se violência e a liberdade sem respeito” (1988, p. 64).

14 - Segundo Kant, o conceito de soberano pode significar tanto o que é supremo (*supremum*) quanto o que é também perfeito (*consumatum*). “O primeiro constitui aquela condição que é, em si mesma, incondicionada, quer dizer, a nenhuma outra sujeita (*originarium*); o segundo é aquele todo que não constitui parte alguma de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*)” (*Crítica da Razão Prática*, Porto: Edições 70, 1987, p. 129). Essa definição, que aliás Kant considera equivocada, aplica-se ponto por ponto à noção rousseauiana de soberania, pois o povo é, ao mesmo tempo, um poder *originarium* e *perfectissimum*. O povo, de fato, não é uma parte do Estado e, considerado em sua unidade, ela não deriva de nenhuma outra, por exemplo, da unidade anterior da raça, nação ou sociedade. Porém, incondicionada, do ponto de vista da sua totalidade, a unidade do povo não advém de si mesma, se considerada quanto a sua relação à vontade livre dos indivíduos que fazem o contrato social.

corpo político (povo) é a submissão voluntária dos indivíduos a leis universalmente válidas, destituídas de qualquer vestígio de arbitrariedade. Para que isso aconteça, as leis devem resultar da *vontade geral*, ou seja, devem expressar a vontade do povo. Qualquer que seja a forma de governo, sua legitimidade emana da vontade soberana do povo que jamais é alienável. A alienação das vontades particulares que dá origem ao corpo político não se repete na operação por meio da qual o povo institui um governo em seu nome, elegendo um rei. “O poder pode ser transmitido; não, porém, a vontade”. No momento em que há um “amo” não há mais “soberano”, destruindo-se, por esta via, o corpo político na medida em que a única soberania legítima é exercida pelo “ser coletivo” do povo (Rousseau, 1936, p. 47). O governante é apenas um delegado ou comissário do povo soberano cuja vontade se expressa nas leis obtidas por escrutínio.

Resta-nos agora compreender a maneira como se forma a vontade geral, que não deve ser confundida com a *vontade de todos ou da maioria*. Diz-nos a mais importante passagem do *Contrato*, mais discutida e pior formulada, que a vontade geral “não considera senão o bem comum”, enquanto a vontade de todos nada mais é do que a simples “soma de vontades particulares”. Mas, se retiramos dessas vontades as “discrepâncias que se destroem entre si, resta a vontade geral como soma das diferenças” (Rousseau, 1936, p. 86).

Começemos por dizer o que a vontade geral não é. Ela não é, primeiramente, unânime relativamente aos problemas gerais da gestão social (leis, procedimentos econômicos, etc.). A unanimidade pressuposta pelo contrato diz respeito apenas à decisão de adotar um conjunto de normas válidas para todos os indivíduos membros do corpo político que irá se formar e à decisão de obedecê-las incondicionalmente. Assim, “para que uma vontade seja geral não é necessário que seja unânime, embora seja preciso contar todas as vozes; toda exclusão formal rompe a generalidade” (Rousseau, 1936, p. 43). Também não é a vontade da maioria ou mesmo “vontade de todos”. A vontade geral tem sempre razão, e sabemos que não há relação necessária entre o que a maior parte deseja e a verdade ou a justiça. Além disso, a vontade da maioria implica o estabelecimento de um consenso, pelo menos no interior da própria maioria, entre interesses particulares que se identificam, mas permanecem particulares. Ou seja, trata-se de uma “soma de entidades inteiras”, incapazes, por si mesmas, de originar a totalidade orgânica de um corpo político (Ferry e Renault, 1993, p.60). Consenso que pode ser puramente acidental, nada refletindo da natureza comum e essencial de cada homem, como a vontade geral.¹⁵

15 - Para a diferença entre o ideal contratual e o princípio da maioria ver BOBBIO, N. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 438. “Enquanto a regra da maioria desempenha sua função no interior de um corpo coletivo no qual a vontade coletiva resulta da soma das partes componentes de uma totalidade orgânica e portanto como tais dependentes do todo, o acordo (ou contrato, JLF) ocorre entre partes (indivíduos ou grupos) relativamente independentes, os quais alcançam a formação da vontade comum através de concessões recíprocas com base no princípio do *do ut des*, revelando-se assim como

A diferença política originária do Estado contratual é radicalmente individual, no sentido preciso em que ela não se dá no interstício que separa os diversos conjuntos, estamentos ou classes sociais. Por definição, o caráter das diferenças entre classes sociais, por exemplo, o antagonismo, não depende dos indivíduos que as compõem. Rousseau vê, por trás das diferenças sociais, no coração das individualidades, por assim dizer, a consciência de pertencer a uma mesma humanidade que se reflete na vontade geral, fundamento do Estado. Por isso, a “quantidade primitiva”, à qual a vontade geral se refere, é a “totalidade civil” (Philonenko, 1984, p. 31-32), a totalidade dos elementos do corpo político e a unanimidade que o fundamenta. Só assim é possível conciliar o ponto de vista dos indivíduos consultados um a um conforme a intimidade da sua razão. De fato, para Rousseau os indivíduos alcançam mais facilmente a universalidade da sua condição humana ouvindo e consultando sua consciência, do que debatendo uns com os outros.

De acordo com Rousseau, a opinião verdadeira deve ser procurada na relação interior do homem com sua própria natureza, relação tornada obscura pela vida social que tende a submeter cada um à exterioridade. O eu do homem socializado cessa de ter a si mesmo e à sua razão natural interna como referência para dirigir sua conduta, seus juízos de valor e sua relação com a verdade em geral. Cada um torna-se escravo das opiniões dos outros, deixando-se influenciar pelas circunstâncias. Na *Profissão de fé do vigário saboiano*, cap. IV, Rousseau afirma que “o testemunho dos homens não é senão o da minha própria razão”, a “luz interior” da razão sendo melhor guia do que a opinião dos outros, uma vez que “qualquer um pode enganar-se tanto quanto nós e podemos conhecer tanto quanto eles”. (Ver Frezzatti 2002, p. 75)

Segundo BENOIT (In PEREZ, 2002, p. 81), o conceito rousseauniano de vontade geral deriva da obra de Diderot, tendo como referencial a *universalidade e racionalidade contidas na prática comum da humanidade histórica* e, ao mesmo tempo, na interioridade da consciência individual. A vontade geral é inicialmente a “alma” implícita na prática social da humanidade, inclusive em suas formas pervertidas, tornando-se explícita para o ser razoável que sabe compreender aquela voz ressoando interiormente nele. Em um como em outro dos casos, a vontade geral se opõe à particularidade, seja do indivíduo ou de uma sociedade”.

Contra essa tese, Rousseau objeta que o que suscita em nós a própria ideia de humanidade, de uma comunidade sem fronteiras políticas e geográficas, é justamente o sentimento de pertencer a uma comunidade política originária e particular. A ideia de humanidade nada mais seria, deste ponto de vista, do que o alargamento da validade dos princípios e

um modo de solução dos conflitos externos entre grupos”. No primeiro caso, o resultado do “jogo” é zero, já que a maioria ganha o que a minoria perde; no segundo caso, a soma é positiva: ambas as partes saem ganhando do acordo comum.

normas legais da comunidade particular na qual o indivíduo vive como cidadão. Ademais, a capacidade de pensar por contra própria é de aquisição tardia e difícil para cada indivíduo. “*Nós não começamos propriamente falando, a nos tornarmos homens senão após nos tornarmos cidadãos*” (1936, p. 286). Assim, a universalidade da condição humana não se concretiza, na história assim como no indivíduo, senão por meio da particularidade dos Estados. Nós não podemos ser, antes das leis, os seres racionais que devemos ser por meio e a partir delas.

Por essa via, será preciso evitar que grupos particulares formados no interior da sociedade transformem-se em intermediários entre o povo e o Estado. A afirmação de que “quando o povo informado delibera ... a deliberação seria sempre boa, se os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si” (Rousseau, 1936, p. 82) deve ser entendida nesse sentido, pois a comunicação é aqui, justamente, o meio de obter o consenso que conduz à formação de grupos particulares, articulados em torno de um interesse comum. Além disso, Rousseau pretende garantir que a vontade geral resulte apenas do que o indivíduo possa aspirar por si mesmo, a partir da sua condição humana e da autonomia da sua vontade, e não em nome dos interesses de qualquer associação, grupo ou classe social a que pertença, isto é, enquanto membro de uma “sociedade parcial”.

Essa concordância harmoniosa de pontos de vista diferentes que forma “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia” (Rousseau, 1936, p. 59), a saber, a vontade geral, supõe, na verdade, uma identidade de propósitos que não diz respeito à multidão de questões que envolvem o cotidiano da vida política. Ela é apenas suficiente para garantir a *legitimidade* do poder político. A concordância que primeiro interessa ao filósofo político é, em si mesma, política e interna à constituição do corpo político como tal. Embora as manifestações concretas da vontade geral não tenham necessariamente que ser unânimes, essa unanimidade é pressuposta pelo menos quando os indivíduos deliberam acerca do encaminhamento do processo social de decisão, ou seja, a submissão da minoria ao que for decidido pela maioria, porque, nesse caso a parte discordante (seja ela maioria ou minoria) seria imediatamente excluída do pacto. Em outros termos, trata-se do propósito idêntico de buscar a concordância dos pontos de vista para além das particularidades, de modo que o escrutínio não tem por finalidade imediata aprovar ou rejeitar uma lei, por exemplo, devendo dizer apenas se ela é conforme ou não à vontade geral. A aprovação da maior parte institui a lei, mas não é suficiente para fundamentá-la no direito referindo-a à soberania do povo e da sua vontade. Não é o ato concreto de deliberação social, mas seu sujeito, a saber, a vontade do povo, *emanada da ideia de autonomia da vontade*, que deve instituir o direito na política (Ver Rousseau, 1936, IV). Por isso, pouco importa que o legislador efetivo seja o próprio povo, por meio do consenso da maioria, ou o monarca. Basta que as leis sejam feitas *como se* fossem as expressões da

vontade geral para que sejam consideradas legítimas. A vontade geral não é o instrumento da reforma do Estado. Onde essa necessidade surgir, juntamente com os meios práticos de efetuar a transformação, a ideia de vontade geral permite distinguir entre as leis legítimas, ou seja, as que um povo imporia a si mesmo livremente se pudesse fazê-lo, e as que, *por alguma razão de princípio*, revelam-se inaplicáveis.

CONCLUSÃO

Durkheim, em seu comentário de “O Contrato social”, interpreta o problema da participação, direta ou não, dos cidadãos na formação do Estado e no seu governo de uma forma exclusivamente pragmática. “Se grupos particulares se formam, afirma, cada um deles terá sua vontade coletiva que será geral em relação aos seus membros, mas particular em relação ao Estado; e é dessas vontades coletivas que deverá emergir a do soberano. Ora, justamente porque essas vontades elementares são pouco numerosas, *seus caracteres diferenciais suprimem-se menos facilmente. Quanto menos elementos se tem para formar um tipo, menos esse tipo é geral*. A vontade pública correrá, então, um maior risco de desviar para fins particulares”. (Durkheim, 1980, p. 361, grifado por mim). Ora, em Rousseau a questão é de princípio, dizendo respeito à legitimidade da vontade, e não numérica. Como se trata de princípios não comporta avaliação quantitativa. A inserção em um grupo retira do indivíduo a necessária autonomia da vontade sobre a qual se fundamenta a vontade geral e o Estado *racionalmente constituídos*. Os indivíduos devem participar do Estado na qualidade de membros de uma humanidade, ou seja, de uma comunidade ideal de seres racionais e livres, e não como membros de uma classe particular à qual pertencem de forma contingente e cujos interesses são determinados por estas mesmas particularidades e contingências.

De fato, como afirma Bobbio, “o juízo moral e o comportamento ético não dependem da educação nem da consideração da *identidade entre o interesse pessoal e o bem comum*, mas, antes, da voz interior que fala tão claramente para o camponês quanto para o filósofo” (Bobbio, p. 193). A “voz interior” da razão opõe-se aos valores e preconceitos herdados de uma sociedade corrompida, e ao espírito da época: tirar conclusões pretendidamente exatas porque concordantes com a opinião pública. Desse ponto de vista, o inconformismo social e a consciência crítica só poderiam ser de natureza pessoal porque a voz do povo seria apenas o eco de uma racionalidade decadente que confunde liberdade de pensamento com liberdade de opinião. O conhecimento adquirido através do ensino, público ou privado, implica, na verdade um privilégio social por si só alienante. Por isso o camponês inculto

estaria mais apto a desenvolver uma verdadeira consciência moral do que o burguês cuja cultura foi adquirida como se fora o prolongamento da sua riqueza material, sendo, por isso exterior à sua personalidade. A necessidade de reformar uma sociedade corrompida só poderia emanar de uma liberdade interior, desenvolvida ao modo de uma conversa consigo próprio, não convencional, concebida como via direta de acesso aos valores “naturais” depositados no fundo da consciência e da alma de cada homem, independentemente da cultura. O homem moderno padeceria assim de uma forma de escravização artificial à autoridade política e às convenções sociais. Através do “contrato social” Rousseau pensa que as luzes da razão e o desinteresse moral seriam favorecidos como meio de uma comunidade política favorecer as inclinações morais dos cidadãos em vez de as frustrar e perverter instituindo a opinião pública como instrumento de consulta e deliberação política (Cf. HAMPSON, 1973).

Por este prisma a participação de alguns, de poucos, muitos ou todos, em nada altera a legitimidade do “contrato”. A generalidade da vontade em Rousseau não deriva da quantidade das pessoas consultadas, mas da *qualidade* da opinião de cada um cuja referência essencial é a razão e a lei moral nela fundamentada. Nas democracias modernas a opinião pública significa simplesmente o que pensa, estatisticamente considerada, a maioria das pessoas submetidas ao processo de consulta normalmente resumido a aplicação de questionários aos quais se deve responder com um não ou sim. Esta coleta quantitativa denominada “opinião pública” vem a ser exatamente o conteúdo da liberdade de expressão, característica central da democracia. Divulgada na mídia a opinião pública passa por ser a realização efetiva da liberdade de pensamento nas sociedades modernas. No entanto haveria efetivamente liberdade de pensamento na manifestação das opiniões pessoais, coletadas através de números estatísticos? Um transeunte desavisado, convidado a manifestar sua opinião acerca de determinado assunto, imediatamente, teria mesmo tempo para “pensar” no sentido de refletir aprofundada e seriamente sobre o assunto? Na verdade, o sistema midiático impõe através de uma estratégia de consulta que escamoteia seu caráter repressivo do verdadeiro pensamento, o quantitativo como critério da verdade e validade das opiniões, quando o que apenas importa, uma vez adotada a perspectiva ética que é a do “contrato” de Rousseau, as *razões*. Contra a interpretação de Durkheim argumentamos que, para Rousseau, o importante não é o número das opiniões, mas o percurso que conduziu cada indivíduo a adota-la e, por fim suas razões para fazê-lo. Ora é justamente isso que o filtro midiático reprime apresentando apenas o número das opiniões. Assim fazendo expulsa da república democrática o único fundamento que poderia legitimá-la perante a tribuna ética da razão.

Referências Bibliográficas

- BERNARDI, B. “Volonté générale, intérêt, bien commun (sur la formation du concept de volonté générale dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau)”. In *Cahiers philosophiques*, 77, dezembro, 1998, pp. 75-106.
- BOBBIO, N. *Dicionário de política*. Brasília: EDUNB, 1992.
- BOBBIO, N. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000
- CASSIRER, E. “A Questão de Jean-Jaques Rousseau” In *O Pensamento político clássico*. Rio: Zahar, 1988.
- DURKHEIM, E. “O Contrato social e a constituição do corpo político”. In Quirino, C. G. & Souza, M. T. S. *O pensamento político clássico*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1980
- FERRY, L. & Renaut, A. *Filosofía política III; de los derechos del hombre a la idea republicana*. México: Fondo de cultura, 1993.
- FICHTE, K. *Fondement du droit naturel*. Trad. A. Renault, Paris: PUF, 1984.
- FREZZATTI JUNIOR, W.A. “Rousseau: a rejeição do disfarce e a busca pela transparência”, In Perez, D. (Org.) *Ensaio de Ética e Política*. Cascavel: EDUNIESTE, 2002.
- HAMPSON, N. *O iluminismo*. Lisboa: Ulisseia, 1973
- HOBBS, T. *De Cive*. Trad. Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1987(Os Pensadores).
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, Porto: Edições 70, 1987.
- PEREZ, Daniel O. *Ensaio de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Toledo: Edunioeste, 2001
- PHILONENKO, R. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984.
- SALOMON-BAYET, C. Jean-Jacques Rousseau. In: *História da Filosofia*, François Chattelet (Org), Rio: Zahar, 1974.
- MATOS, O. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M. G. Editores, 1968.
- MERLEAU-PONTY. *Humanismo e terror*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988
- ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992
- _____. *Le contrat social*. Paris: Hatier, 1936.

- . _____ . *Do contrato social*. São Paulo, Abril, 1987.
- . _____ . *Discours sur l'inégalité*. Paris: Gallimard, 1965.

Roger Scruton e o sexo: uma resposta a Lucas Miotto

Roger Scruton and Sex: A Response to Lucas Miotto

Aluizio Couto
Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

O estatuto moral da pornografia tem gerado, nos últimos anos, interessantes discussões. No entanto, não irei lidar diretamente com a pornografia neste artigo. Minha intenção aqui é analisar alguns comentários do filósofo Lucas Miotto acerca da perspectiva de Roger Scruton das relações sexuais. Concluo que tal perspectiva é, ao menos, mais plausível do que pode inicialmente parecer.

Palavras-chave

Pornografia, Relações Sexuais, Ética Prática

Abstract

The moral status of pornography has generated interesting discussions over the last years. However, I will not deal with it in this article. Rather, I intend to analyze here some remarks made by philosopher Lucas Miotto on Roger Scruton's view of sexual relations. I conclude that this view is at least more plausible than it might first appear.

Key-words

Pornography, Sexual Relations, Practical Ethics

Introdução

O filósofo Lucas Miotto (2012) publicou nesta revista um vigoroso artigo cuja finalidade era colocar em causa a ideia de que a pornografia é moralmente errada. Para tal fim, ele ofereceu várias objeções a argumentos contrários à pornografia. Algumas dessas objeções são direcionadas ao filósofo conservador Roger Scruton (2001; 2012). Pretendo argumentar que essas objeções não são plenamente satisfatórias. O artigo terá a seguinte disposição: sustentarei que a distinção entre as relações sexuais humanas e as relações praticadas por outros animais não é relevante; oferecerei objeções ao que Miotto parece entender como evidência empírica aceitável e, por fim, defenderei a ideia de que a erosão, pelo menos em larga escala, dos sentimentos complexos e da responsabilidade nas relações sexuais pode ter consequências moralmente relevantes (no caso, desastrosas). Deixo claro de antemão que não tratarei da prática da pornografia.

Relações sexuais humanas e não-humanas

Começemos com a descrição do argumento de Scruton feita por Miotto:

Scruton defende que a relação sexual entre pessoas se difere das relações sexuais entre animais não-humanos. A relação sexual entre pessoas envolve diversos sentimentos complexos que são identificados entre os parceiros por meio de olhares e insinuações. No entanto, estabelecer uma relação com alguém não se resume em identificar esses sentimentos e buscar satisfazê-los. Além da identificação dos sentimentos, é necessária uma forma de negociação entre os parceiros e, nessa negociação, a liberdade e a responsabilidade entram em jogo. Só há uma relação genuína se a pessoa é livre para aderir aos apelos sentimentais da outra e for responsável por essa aderência. A relação envolve riscos, por exemplo, de ofender a outra pessoa, de deixá-la traumatizada. Por isso que a responsabilidade também desempenha um papel importante.

A pornografia suprime o papel da liberdade e da responsabilidade das relações. Ela proporciona uma satisfação de desejos sexuais sem riscos. Isso faz com que as pessoas se tornem viciadas nessas formas de satisfação isentas de riscos e passem a desvalorizar as relações genuínas em que a liberdade e a responsabilidade desempenham um papel crucial (MIOTTO, 2012, p. 116).

Após a descrição, ele afirma, baseando-se em referências empíricas, que discorda da premissa segundo a qual as relações sexuais humanas diferem substancialmente daquelas praticadas por outros animais. Ele afirma também que o argumento de Scruton continua fraco mesmo se aceitarmos tal premissa. No entanto, penso que a distinção em causa não é relevante. Podemos simplesmente sustentar que aspectos que não se confundem com as relações sexuais humanas, mas que com se elas relacionam, têm relevância moral. Dessa forma, ações como a negociação entre os parceiros e o estabelecimento de responsabilidades sexuais têm relevância moral não porque são características da espécie humana ou porque são constituintes das relações sexuais, mas porque possuem consequências para seres moralmente relevantes e são do interesse desses mesmos seres. Penso que qualquer perspectiva da sexualidade humana que se pretenda razoavelmente plausível do ponto de vista moral precisará também levar em conta ações relacionadas ao sexo, mas diferentes dele, como, por exemplo, a abordagem com fins sexuais, o consentimento, as intenções, etc. Portanto, para destacar a importância moral do sexo para os seres humanos, não é necessário diferenciar as relações sexuais humanas das não humanas.

Evidências empíricas

Scruton também afirma que a pornografia leva à supressão do papel da liberdade e da responsabilidade nas relações, o que causa a desvalorização das relações genuínas, pautadas pela liberdade e pela responsabilidade. Segundo Miotto, tal afirmação carece de evidência empírica e deve ser rejeitada. Penso que a razão pela qual Miotto rejeita a afirmação de Scruton não dá a ele justificação suficiente para tanto. Miotto parece aceitar o pressuposto de que se não temos evidências empíricas robustas que suportem uma determinada afirmação, devemos rejeitá-la. Penso que o pressuposto assumido por Miotto é exigente demais: não é claro qual o grau de sofisticação e abrangência que tais evidências devem satisfazer para ser relevantes.

Podemos, em princípio, propor que uma evidência é robusta (portanto adequada) se e somente se derivada de práticas científicas reconhecidas. Tal coisa é demasiado exigente porque tornaria observações pessoais de fenômenos mais gerais simplesmente descartáveis. Embora seja provavelmente verdade que a plausibilidade de afirmações empíricas seja em parte função da qualidade das evidências empíricas que as sustentam, penso que o mais razoável é considerá-las mais facilmente revogáveis quando sustentadas por não mais que observações pessoais, o que é diferente de descartá-las (desde, é claro, que a afirmação seja feita de boa fé). Em ensaio escrito para defender a instituição do casamento tradicional, Scruton observou, por exemplo, que a diminuição das responsabilidades sexuais tornou as relações maritais mais rasas (2013). Embora a observação de Scruton não seja referendada por evidências empíricas robustas, recusá-la pura e simplesmente me parece exagero. Penso, portanto, que devemos abaixar o nível da exigência proposta por Miotto de modo a admitir afirmações baseadas em impressões pessoais. O ônus disso, é claro, é aceitar que afirmações como a de Scruton são bastante frágeis.

Cabe ressaltar o seguinte: é desse modo que justificamos parte substancial de nossas crenças. Se duas pessoas debatem se há ou não a predominância de uma determinada etnia em um local qualquer, é provável que ambas tomem a observação pessoal do oponente como uma fonte fraca de justificação. Essas justificações, como já dito, podem ser revogadas por estudos conscienciosos, mas nem por isso são destituídas de valor.

Disseminação das relações fortuitas e alguns possíveis efeitos

No entanto, Miotto aceita, ao menos para fins de argumentação, que a pornografia leva à

supressão do papel da liberdade e da responsabilidade nas relações sexuais. Ele extrai disso algumas conclusões:

Porém, ainda que seja verdade que a pornografia leva a essa supressão, não vejo como isso tornaria a pornografia moralmente errada. Parece-me que, no máximo, a supressão da liberdade e da responsabilidade – do modo entendido por Scruton – só arruinaria um tipo específico de relação: uma relação profunda em que as partes compartilham sentimentos complexos e não meros desejos carnavais. Mas esse não é o único tipo de relação sexual que existe.

Scruton parece pressupor que há alguma coisa de errado com o sexo casual, por exemplo. No sexo casual, essa relação profunda não existe, há mera satisfação de desejos carnavais. Mas, o que há de errado se duas pessoas consentem em satisfazer mutuamente os seus prazeres por algumas horas? Esse tipo de relação não tem toda a mágica que Scruton pressupõe, mas não parece haver razão alguma para condená-la. Se as partes consentirem, não há qualquer dano para qualquer pessoa que seja. (MIOTTO, 2012, p. 117).

Mesmo que não seja uma tarefa fácil ver como essa supressão tornaria a pornografia moralmente errada, penso que vale a pena considerar a ideia de que os efeitos que Miotto assume que ela gera são moralmente relevantes: pode-se defender que, pelo menos em larga escala, a dissolução dos laços sexuais dotados de sentimentos complexos prejudica não apenas instituições essenciais à manutenção da sociedade (a família, por exemplo), mas também, como consequência, os indivíduos gerados a partir de relações fortuitas – relações que não são exatamente conhecidas pela esterilidade. O psiquiatra e ensaísta inglês Theodore Dalrymple (2011), baseando-se na experiência com seus pacientes, é um crítico da dissolução dos laços sexuais complexos:

The loosening of the bonds between the parents of children, however they were forged, has had a disastrous consequences both for individuals and society. So, obviously, one would need to be a trained intellectual to be able to deny them. In the area in which I worked, in a city in which, incidentally, most social indicators such as income and unemployed were more or less average for the country as a whole, it was almost unknown for a child to be living in a household with both

of its biological parents. When asked who his or her father was, a young person would often reply 'Do you mean my father at the moment?' Contact with biological fathers had often been completely lost; or, if maintained, was wholly conflictual, since he used it as a weapon in the love-hate war against the mother. Half-siblings were much more common than full siblings; serial step-fatherhood was the norm, and it was far from uncommon for a young mother to expel her own children from her home because her new boyfriend did not wish the children (biological evidence, after all, of her previous liaisons) to remain there, and gave her a ultimatum: them or me. In most cases of which I am aware, the mother chose him, and I do not recall a single case of a woman throwing out the new boyfriend because he demanded the expulsion of her children by another man. (DALRYMPLE, 2011, p. 37-8)

O parágrafo de Dalrymple sugere, embora não conclusivamente, que os efeitos da proliferação de uniões meramente carnavais não são moralmente irrelevantes – elas afetam negativamente agentes morais. Além disso, afirmar, como faz Miotto, que as relações complexas são apenas um tipo particular de relação sexual não é iluminante. O uso da transparência é apenas uma entre várias formas de proceder nos negócios. No entanto, é uma forma muito importante e dissolvê-la acarretaria más consequências. Pode ser o caso de as relações complexas constituírem um tipo especial de contato sexual.

Não estou argumentando que Miotto está errado ao não ver problemas graves na extinção das uniões sexuais complexas. Quero apenas mostrar que seu posicionamento está longe de ser óbvio. Ele requer, portanto, uma defesa mais forte. Se admitirmos que a pornografia efetivamente conduza as relações sexuais complexas à ruína, as consequências disso poderão não apenas ser moralmente relevantes, mas também, como Dalrymple sugere, socialmente relevantes.

Outra afirmação de Miotto que merece atenção mais detida é a seguinte: “se ambas as partes consentirem, não há qualquer dano para qualquer pessoa que seja”. Parece-me que, ausente a responsabilidade, essa afirmação condicional é simplesmente falsa. Relações sexuais consentidas podem causar danos a terceiros. O exemplo mais simples talvez seja a geração de filhos: a experiência comum fornece vários exemplos de crianças que crescem em más condições porque os pais não as queriam desde o início (considerando-as um efeito nefasto de uma relação fortuita). A diferença entre a geração de filhos dentro de um compromisso apropriado à criação deles e sua geração em outras circunstâncias, nem sempre favoráveis, não deve ser negligenciada. Relações sexuais fortuitas podem, assim, causar danos.

As relações sexuais, de acordo com Scruton, envolvem riscos (não é irrazoável considerar uma gravidez indesejada um risco traumatizante), razão pela qual o papel da responsabilidade não deve ser minorado. Mas se aceitarmos que não há nada de particularmente grave com a ruína da responsabilidade e aceitarmos também que o consenso é condição suficiente para o ato ser justificado, o sexo fortuito sem proteção não apresenta quaisquer problemas. Isso parece errado: quando se assume tal risco, é preciso levar em consideração as condições futuras da pessoa que poderá ser gerada.

Por fim, ressalto que meus comentários se aplicam à erosão de certos valores sexuais, como a responsabilidade e a existência de sentimentos nas relações sexuais. Não sei se a pornografia leva esses valores à ruína. No entanto, mesmo que não leve, sua ruína não parece ser algo destituído de importância moral. Se isso estiver correto, a perspectiva de Scruton das relações sexuais, a despeito de suas falhas argumentativas, não parece ser de todo implausível.

Referências Bibliográficas

DALRYMPLE, Theodore. *Spoilt Rotten: The Toxic Cult of Sentimentality*. Londres: Gibson Square, 2011.

MIOTTO, Lucas. O que há de errado com a pornografia?. *Fundamento*. Vol. 1., N 4 p. 109-123, 2012.

SCRUTON, Roger. *Porn and Corn. Blunt Edge*, 2001. Disponível em: <http://www.artinfluence.com/bluntededge/PornandCorn.html>. Acesso dia 04/12/2013.

_____. *Pornography, Persons and Sexual Desire*, 2012. Disponível em: <http://payingattentiontothesky.com/2012/05/18/pornography-persons-and-sexual-desire-roger-scruton/>. Acesso dia 04/12/2013.

_____. *Casamento Significativo. Crítica na Rede*, 2013. Tradução de Aluísio Couto. Disponível em <http://blog.criticanarede.com/2013/11/por-que-o-casamento-e-importante-para-o.html>. Acesso dia 04/12/2013.

Filosofia e História da Filosofia: Perspectivas e direcionamentos a partir de Kant e Hegel

Philosophy and History of Philosophy: Perspectives and directions from Kant and Hegel

Welligton Lima Amorim
Universidade Federal do Maranhão

Delmo Mattos
Universidade Centro Universitário do Maranhão

Resumo

Resumo: Uma das questões mais problemáticas sobre a metodologia do ensino da filosofia consiste na tensão argumentativa entre o aspecto histórico e a utilização de conceitos no seu modo de ensinar. Tradicionalmente, o debate sobre essa questão ficou relacionado às diretrizes inseridas no pensamento educacional de Kant e Hegel. Na perspectiva do primeiro, a ênfase ao aspecto histórico não é relevante ao aprendizado da disciplina, pois os conceitos são suficientes para a reflexão autônoma. Por outro lado, Hegel avalia a relevância da historicidade no aprendizado da filosofia mediante o aprendizado especulativo. O propósito do presente artigo consiste em analisar as perspectivas kantiana e hegeliana, a fim de encontrar razões suficientes para críticas ou aceitar ambas as posições sobre o ensino da filosofia. Para tanto, em um primeiro momento, examinam-se os princípios do aprendizado autônomo, tal como expressa Kant, em sua vinculação entre liberdade e esclarecimento. Em um segundo momento, analisam-se as discussões presentes na problemática de Hegel sobre o desenvolvimento da filosofia especulativa. Por fim, evidenciam-se os aspectos conflitantes entre os dois filósofos com a intenção de equacionar tais tendências antagônicas.

Palavras-chave

Autonomia. Educação. História. Filosofia. Liberdade

Abstract

One of the most problematic issues on the teaching methodology of philosophy comprises the argumentative tension between its historical aspect and use of concepts in the teaching process. Traditionally, the debate on this issue was related to the guidelines inserted in the educational thought of Kant and Hegel. From the perspective of the former, the emphasis on the historical aspect is not relevant to learn the discipline, because the concepts are sufficient for autonomous reflection. On the other hand, Hegel assesses the relevance of historicity in learning philosophy by speculative learning. The purpose of this article is to analyze the kantian and hegelian perspectives in order to find sufficient grounds for criticism or accept both positions on the teaching of philosophy. Therefore, in the first instance, the study examines the principles of autonomous learning, as Kant expressed in ___ (his / their / its) relation between freedom and enlightenment. Secondly, the analysis focuses on the discussions regarding Hegel's issues on the development of speculative philosophy. Finally, the search evidences the conflicting aspects between the two philosophers with the intention to solve these antagonist trends.

Palavras-chave

Autonomy, Education, History, Philosophy, Freedom.

Introdução

A discussão pedagógica relacionada ao ensino da filosofia e a sua relação com a história da filosofia nos coloca diante de um problema pedagógico originalmente controverso. Tal problema impõe-se sobre as possibilidades reais do ensino da filosofia. Se essa tarefa realmente for passível de ser analisada sem maiores dificuldades, de imediato deve-se estabelecer a seguinte indagação: de que forma e mediante quais métodos ou instrumentos

é possível aprender a filosofar ou aprender a filosofia? A independência do ensino histórico da filosofia determina a melhor forma de filosofar ou a filosofia deve se fazer com problemas não remissíveis ao seu desenvolvimento histórico? Esses questionamentos não traduzem apenas uma preocupação pedagógica do ensino da filosofia, mas envolvem, também, uma forma de pensar e de realizar a própria filosofia.

No contexto dessa discussão, são reconhecidos os pontos de vista de Hegel e de Kant sobre o modo como o ensino da filosofia deve proceder ao que se refere à tensão proporcionada pela dicotomia metodológica entre filosofia e filosofar. Em princípio, torna-se possível afirmar que, no sistema hegeliano, a filosofia e a história definitivamente se complementam. Em outros termos, Hegel assumiu essa condição de modelo de escrita da história da filosofia, na medida em que defende a incontestável identidade entre a filosofia e a sua história. Assim, o estudo histórico da filosofia, com base na perspectiva de Hegel, constitui-se no modo, por excelência, de produzir a própria filosofia. Sob esse contexto, a aprendizagem da filosofia não pode menosprezar a forma e o exercício de um “aprender a pensar especulativamente”, isto é, de um compromisso com a dialeticidade do pensar, especialmente no quadro de uma assunção histórica, assim como de uma mediação prática e, principalmente, da historicidade do ser (Cf. STANGUENNEC, 1985).

A perspectiva de Kant, por sua vez, parte do modelo socrático da “autoprodução do conhecimento”, na medida em que assume o preceito do pensar por si mesmo, remetendo-se a proposição emblemática da filosofia da *Aufklärung*, princípio fundamental de toda a sua reflexão pedagógica. Partindo dessa perspectiva, o homem deve fazer necessariamente de modo autônomo o bom uso da sua razão: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento” (1985, p. 86). Com base nesse critério, na perspectiva do filósofo de Königsberg, a participação do mestre ou professor consiste em ajudar o aluno a aprender a filosofar, estimulando-o a exercitar a sua capacidade cognitiva como um instrumento racional autônomo de investigação, evidenciando uma nítida desvinculação da filosofia em relação à perspectiva histórica.

Segundo Kant, na Notícia de 1765-1766, o “método peculiar de ensino na Filosofia é Zetético”, ou seja, é um método baseado na investigação, sobretudo, de modo a conduzir o aluno a investigar fatos (dogmas estabelecidos), mas também a refletir sobre os mesmos e fazer inferências por si próprio, independentemente de qualquer tipo de imitação” (1992, p.175). Nesse sentido que, de acordo com o filósofo, a filosofia não pode ser ensinada, ou não pode ser ensinada como noções que integram outros saberes. Somente é possível aprender a evoluir nela, pois não há que ensinar ou aprender definições, mas tão somente poder encontrá-las ou descobri-las (Cf. PHILONENKO, 1980).

Assim, no que se refere às concepções entre filosofia e história da filosofia, especialmente no âmbito dos princípios norteadores da reflexão filosófica e pedagógica de Kant e Hegel encontra-se, de certa forma, uma contraposição explícita de ordem metodológica sobre o processo de ensino da filosofia. Tal contraposição conduz a percepção de que não existe viabilidade de conceber a filosofia simplesmente expostos a uma estrutura de pensamento que conduza a refletir, baseando-se nos aspectos históricos da filosofia, pois a capacidade de filosofar está intrinsecamente relacionada à capacidade de exercitar o modo de pensar autonomamente. Por outro lado, o simples fato do exercício do uso crítico da razão denota uma determinada “diminuição da filosofia”, tornando-a, um uso da razão sem embasamento, por não remeter-se às grandes estruturas de pensamento fornecidas pela história da filosofia. Desse modo, a eficácia do próprio ensino de filosofia deve basear-se em um conteúdo específico, pois, por meio do estudo desses e, por sua vez, mediante o contato com a história da filosofia, apreende-se a estrutura exata do pensamento (Cf. VANDEWALLE, 2004).

Diante de tais elementos teóricos, a fim de refletir de forma mais incisiva sobre essas duas tendências ou posturas pedagógicas do ensino da filosofia, torna-se necessário uma discussão pormenorizada sobre as condições reais de suas respectivas viabilidades. Assim, perante esse propósito delineia-se um percurso argumentativo que expõe, de modo pormenorizado, a postura argumentativa dos filósofos em questão acerca da controvérsia pedagógica relacionada ao ensino da filosofia e da sua relação com a história da filosofia. Para tanto, examina-se, em primeiro lugar a proposta de Kant de que só há possibilidade de ensinar a filosofar, ou seja, somente há possibilidade de filosofar, por meio do exercício crítico da razão.

No segundo momento, analisa-se a posição de Hegel de que a filosofia deve ocorrer de modo histórico, partindo do mais próximo da realidade do estudante e chegando aos mais elevados níveis de pensamento, pois, para o filósofo, somente podemos filosofar quando estudamos conteúdos específicos de filosofia. Por fim, considerando tais perspectivas, serão fornecidas as indicações baseadas, sobretudo, nos posicionamentos de Kant e Hegel sobre a metodologia do ensino da filosofia. Espera-se, portanto, não apresentar uma solução definitiva para essa questão controversa, mas evidenciar possíveis modos de refletir e equacionar a proposta de ensino da filosofia.

Kant e o ensino da filosofia: Do pressuposto socrático ao *Aufklärung*

Na perspectiva de Kant, a educação possui a tarefa principal de fazer com que o homem abandone o seu estado de menoridade, ou, como ele mesmo expressa: “o homem deve buscar o esclarecimento, pois é mediante a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 70). Como deve proceder o homem nessas circunstâncias? Para o filósofo, o homem deve chegar ao esclarecimento por meio da conexão de sua autonomia moral, da sua cultura e, sobretudo, da sua autonomia cognitiva.

Essa determinação evidencia que o aspecto do pensar por si torna-se um critério primordial da reflexão pedagógica de Kant, visto que se caracteriza pelo exercício crítico da razão. Essa ideia corresponde exatamente às três máximas do juízo de gosto, conforme pode ser vislumbrado na seguinte passagem: “A primeira máxima é a do pensamento livre do preconceito, a segunda máxima é aquela do pensamento alargado, a terceira máxima é a do pensamento consequente (...)” (RAMOS, 2007. p. 200).

Em uma verificação mais atenciosa sobre as máximas do juízo de gosto, constata-se que, a primeira máxima refere-se ao homem ser capaz de pensar autonomamente, ou seja, a capacidade e a habilidade humana de poder pensar com uma razão crítica, livre de coerção, porém conduzida por uma mente esclarecida. Por sua vez, a segunda máxima refere-se à capacidade do homem de pensar por meio do “espírito aberto”, dessa forma, optando por regula-se e corrigir-se. Por último, a terceira máxima, demonstra uma nítida supressão do paradoxo fornecido pelas duas capacidades iniciais, a saber: primeiro, um pensamento livre não pode ser submetido à coação, uma vez que esse pensamento visa rejeitar toda coerção possível; segundo, o “pensamento alargado” mostra-se um pensamento coagido, visto que, visa autorregular-se, posicionando-se sempre a partir de uma perspectiva do outro. Seguindo essa linha interpretativa, Philonenko comenta: “o pensamento consequente vem por tentar solucionar essa querela utilizando do imperativo do dever e do imperativo do direito, onde tais imperativos possibilitam que o homem, sendo coagido de modo externo ou interno, chegue à maioridade onde poderá então fazer o bom uso da razão” (1980, p. 34).

Não obstante, há ainda um terceiro aspecto, aquele que se refere à “(...) necessidade da coação como instrumento para a realização dos fins racionais do caráter normativo da conduta humana (...)” (RAMOS, 2007, p. 199). Pode-se notar que esse aspecto está mais intimamente relacionado com a essência da educação, na medida em que essa é tratada mediante o paradigma da coação, em Kant. Nesse viés interpretativo, o educador deve se preocupar em criar o jovem para seguir as regras e leis da sociedade em que se encontra e para que consiga utilizar-se do pensamento livremente, visando o crescimento pessoal e até

mesmo o crescimento da humanidade, ao passo que, na perspectiva kantiana, o pensamento filosófico está em constante construção (GELAMO, 2008).

Segundo Kant,

A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaçam ao tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. (1985, p.86).

No contexto da reflexão educacional de Kant, o ensino de filosofia deve ocorrer de modo a ensinar a filosofar, e não exatamente ensinar os conteúdos da filosofia. Desse modo, a filosofia deve ter um papel significativo na vida do jovem que, além de aproximá-lo da reflexão crítica, auxilia o educando até que possa alcançar a maioridade e, conseqüentemente, seja capaz de utilizar-se de um pensamento livre de toda coação possível. Com isso, Kant propõe que a filosofia deve ser entendida como ciência da representação, do pensamento e da ação do homem (1985, p. 80). Sendo assim, a filosofia deve auxiliar o desenvolvimento do uso público da razão, ou seja, preparar o cidadão para tornar-se um crítico do pensamento, uma vez que possa efetivamente fazer o bom uso da razão. Seguindo esse critério, Kant indica que o professor deve guiar seu aluno no exercício de pensar, por meio de perguntas que remetam àquilo que o mestre deseja ensinar.

Sobre isso, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, comenta:

(...) não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode reconhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo seguir os seus princípios universais em certas tentativas filosóficas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os (1980, p. 407).

Nessa perspectiva, a mera erudição do indivíduo pode transformá-lo em uma pessoa culta, porém limitada no que concerne ao uso da sua razão. Além de que, ao recorrer ao ensino conteudista, corre-se o risco de termos mentes “servis, dependentes e tuteladas” (Cf. PHILONENKO, 1980). Assim, segundo Kant, o ensino como treinamento prepara os homens para o uso privado da razão, fazendo com que os homens não problematizem as normas a que estão submetidos; essa forma de ensino acaba sendo a desejada pelos governantes, pois contribui com o controle social e “(...) inibir o homem de fazer uma problematização dos pressupostos doutrinários (...)” (1996, p. 22). Se a ideia de esclarecimento em Kant está relacionada à autonomia, a ideia de perfectibilidade tem uma relação próxima com a liberdade.

Essa questão fica nítida na seguinte passagem:

Que, porém um público se esclareça [‘aufkäre’] a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. Pois encontrar-se-ão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido a si mesmos o jugo da maioria, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo. (...) Para este esclarecimento (‘Aufklärung’), porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões (1985, p.102. O grifo é nosso).

Tal perspectiva explica o motivo pelo qual Kant insiste na ideia de que o ensino deve buscar o lema: “pensar por si mesmo”. Isto significa: julgar questões segundo o exame próprio, segundo a autonomia intelectual e a ousadia moral. Não obstante, Aprender a pensar não significa, portanto, aprender pensamentos transmitidos pelo professor. Segundo Kant, pode-se apenas a aprender a filosofar, exercer o talento da razão, mas somente aprende-se a filosofar pelo exercício e pelo uso que se faz para si mesmo de sua própria razão. Assim, o papel da reflexão ou da razão autônoma não está em treinar a memória e nem a erudição, mas de exercitar o seu uso criticamente.

De acordo com Kant,

Dentre todas as ciências racionais (a priori), portanto, só é possível aprender Matemática, mas jamais filosofia (a não ser historicamente); no que tange à razão, o máximo que se pode é aprender a filosofar... Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios universais em certas tentativas filosóficas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os (1980, p. 699-700).

Essa asserção proposta por Kant permite várias possibilidades de inferência, a exemplo da improcedência de se fazer com que o aluno tenha simplesmente erudição ou que memorize conteúdos. Tais parcialidades apenas conseguirão torná-lo dependente, pois essa não é a maneira correta de usar a razão. Para Pinheiro, “Quando o professor se deixa levar por este tipo de *laisser-aller* — ou displicência — tem-se a indicação de que ele não pensa, não tem coragem de posicionar-se, permanece numa condição de absoluta menoridade; ele não pesquisa, não estuda e limita-se a passar esquemas prontos o que, na prática, significa um servilismo” (2007, p. 76).

Sobre a relação entre liberdade e servidão, Kant afirma:

É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade. [...] Sem essa condição, não haverá nele senão algo mecânico; e o homem, terminada a sua educação, não saberá usar sua liberdade (1996, p. 33).

Diante dessa passagem, nota-se que, para Kant, é necessário, em um primeiro momento, que o educando submeta sua liberdade a outro. Depois, ao estar habituado com a mesma e com sua respectiva responsabilidade, possa então exercer sua liberdade e obedecer a si mesmo. Isso se dá, pois, dentro do processo educativo que Kant idealiza, a criança aprende lentamente a desenvolver uma obediência voluntária à sua própria razão. Desse modo, a criança com o tempo começa a obedecer aos critérios da sua própria razão sem estar submissa ao constrangimento ou aos mandamentos por parte de outro indivíduo: torna-se autônoma ao aprender a guiar sua vontade pela razão (Cf. DALBOSCO, 2001).

Mesmo considerando todo esse pressuposto, permanece ainda uma questão, mais do

que isso, um paradoxo: como aprender a pensar se o aluno não está amparado teoricamente, ou seja, se ele ainda não possui conhecimentos suficientemente sólidos? Kant não se preocupa com esse problema. Para o filósofo, tanto o educando como o educador possuem uma disposição natural para aprender, pois se trata de um pressuposto socrático, tal como mencionado anteriormente. Não obstante, torna-se necessário atentar que a prática pedagógica é determinada basicamente por dois métodos¹.

O primeiro é o método do esclarecimento, ou seja, quando o professor interroga sua razão, buscando posicionar-se. O segundo é o método catequético quando ele interroga apenas a sua memória. Nesse contexto, o próprio professor tem de fazer uso do esclarecimento, da prática da reflexão, ou seja, pensar por si, pois se ele treina a memória dos alunos, simplesmente, o método será catequético, mas se ele se posicionar na razão, o método será dialógico. Kant é um teórico racionalista que acredita na razão, jamais pensa que o ser humano seja incapaz de autonomia.

De acordo com Pinheiro:

Kant concebe a educação como uma arte e não como um conhecimento, pelo fato de que, se fosse uma ciência, isto é, um conhecimento independente da experiência, então ou o homem não seria livre, ou a razão poderia chegar ao saber absoluto, que pertence a Deus. Isso significa dizer que, como a arte, a educação deve interrogar a natureza. E será justamente argumentando e perguntando sobre a natureza que a tarefa do educador deve ter início. Aquilo que é visado além da natureza, da temporalidade, é a liberdade. A ideia de liberdade impõe à educação a tarefa de analisar a passagem do estado de selvageria à condição de ser sociável. (2007, p. 38).

Com efeito, o processo educacional em Kant se insere no processo histórico de realização da liberdade segundo a concepção, disseminada pela Aufklärung, de melhoria do indivíduo e do gênero humano. Contudo, a escopo do aperfeiçoamento se traduz no processo de formação do homem segundo um andamento paralelo à trajetória de realização e efetivação histórica do espírito, no sentido do melhoramento do gênero humano para a realização da liberdade. Desse modo, é possível afirmar que filosofar é pensar e questionar racionalmente

1 - Cabe mencionar que Kant identifica o método de instrução próprio da filosofia como Zetético. Em outras palavras, é o método baseado na investigação. Entretanto, a partir do Manual dos cursos de Lógica geral, pode-se inferir que este método pode ser também “erotemático dialógico”, sem que, com isso, possa haver contradição alguma, posto que o primeiro baseia-se na investigação filosófica e o segundo no diálogo socrático.

e qualquer homem, na qualidade de ser racionalmente humano, na medida em que pensa e questiona de forma coerente, está filosofando, ou seja, realizando o exercício da filosofia.

Diferentemente da perspectiva de Kant, Hegel considera os aspectos do filosofar ou não baseado no aspecto histórico como noções conjuntivas e não disjuntivas, ou seja, quem aprende filosofia aprende também a filosofar. Desse modo, ao contrário de Kant, para quem não se pode aprender a filosofia, mas só aprender a forma, o filosofar, Hegel considera que a filosofia é objeto de uma aprendizagem, e como tal, aprendendo-se a conhecer os conteúdos da filosofia não se aprende apenas a filosofar, mas também já se filosofa efetivamente.

Hegel e a história da filosofia: O conteúdo filosófico no ensino especulativo

No que tange ao estatuto e a especificidade do ensino da filosofia, Hegel fornece uma crítica contundente à pedagogia da sua época, que se importava simplesmente com o filosofar, mesmo sem conteúdo, ao invés da apreensão dos conteúdos próprios da filosofia. Na perspectiva do filósofo, utilizar-se simplesmente desse critério é igualmente como “viajar sempre, sem chegar a conhecer as cidades, os rios, os países, os homens, etc.” (1989, p. 371). Não se trata, porém, de uma desvinculação sem qualquer exemplificação, mas de uma problematização que influi diretamente no decurso do seu sistema, uma vez que se remete a uma questão própria de fundamento ou de princípio. Portanto, se não era a história o problema, a questão incidia sobre as concepções de história e de escrita da história presentes na própria dinamicidade do conteúdo próprio do ensino da filosofia.

Nesse contexto argumentativo, Hegel justifica o que, segundo ele, trata-se da filosofia sem conteúdos: “Quando se conhece uma cidade e, em seguida, se chega a um rio, a outra cidade, etc., aprende-se, sem mais, deste modo a viajar, e não só se aprende, mas efetivamente já se viaja. Assim, ao chegar-se a conhecer o conteúdo da filosofia, aprende-se não só a filosofar, mas já efetivamente se filosofa.” (1989, p. 375)

Não obstante, Hegel faz um alerta ao perigo de aceitar a concepção de que o mais importante é filosofar, pois, segundo ele, quem adere a essa concepção são aquelas pessoas com cabeças vazias de pensamentos. Na seguinte passagem Hegel menciona: “O comportamento tristonho, simplesmente formal, a perene busca e vagabundagem sem conteúdo, o argumentar ou especular assistemático, têm como consequência a vacuidade de conteúdo, o vazio dos pensamentos nas cabeças” (1989, p. 378).

Na verdade, o que Hegel quer deixar explícito é a perspectiva de que o ensino baseado na história da filosofia faz dela e de sua história uma e a mesma coisa, na medida em que o seu ensino é o ensino da sua história. Portanto, ensinar filosofia significa ensinar o que a história da filosofia produziu até a atualidade, mesmo que talvez seja difícil chegarmos até os filósofos contemporâneos. A questão fundamental que Hegel põe em evidência é a possibilidade de que entrar em contato com a história da filosofia pressupõe conhecer seus conteúdos e, ao mesmo tempo, aprender a filosofar. Em primeira instância, na perspectiva de Hegel, filosofia e método coincidem, pois se o caminho para filosofar é conhecer o conteúdo da filosofia, então o aprendizado desse conteúdo é o próprio método para o filosofar. Na ótica de Bollow, “(...) o que torna o método parte integrante e indissociável da filosofia, até porque se considerarmos que ela, por excelência, constitui-se e conduz ao desenvolvimento do pensamento crítico-reflexivo e, sendo assim é da mesma forma um método” (1954, p. 23).

Partindo dessas considerações, podemos averiguar que, na proposta hegeliana, não há como separar conteúdo e método, ambos estão imbricados um no outro. No entanto, Hegel não deixa de enfatizar que apenas a intencionalidade não garante o filosofar. Segundo ele, o método de ensino filosófico precisa ter claro os seus conteúdos e estes precisam ser aprendidos e ensinados para poderem impulsionar os educandos em direção à mediação com sua família e o Estado, enfim, com o mundo, ou seja, com a totalidade (Cf. HEGEL, 1995). Podemos acrescentar que o ensino da história da filosofia despertará no aluno o espírito especulativo que gradualmente o conduzirá ao estudo sistemático da filosofia. Ao contrário, se optar pela concepção de que o importante é filosofar, mesmo sem conteúdo, o que resulta serão apenas pessoas com “cabeças vazias de pensamento”. No que se refere a essa tematização, Hegel prossegue afirmando: “O procedimento no conhecimento de uma filosofia rica de conteúdos não é nenhum outro a não ser a aprendizagem. A filosofia deve ensinar-se e aprender-se, como qualquer outra ciência.” (1994, p. 23).

Segundo Hegel, é precisamente a assimilação dos conteúdos que faz com que os indivíduos sejam capazes de produzir reflexões significativas e contribuir para o avanço da ciência. Desse modo, a filosofia deve ser considerada como todas as demais disciplinas e ciências, ou seja, com conteúdos específicos, pensadores que se ocuparam com ela, um conjunto de conceitos e métodos próprios. De igual modo, ela deve ser concebida como algo existente, que possui especificidade e uma história que deve ser conhecida por todos. Por essa razão, Hegel afirma que a filosofia guarda os verdadeiros pensamentos universais. Com esse alerta, ele quer mostrar que a educação ou, especificamente, o ensino da filosofia, deve ter por finalidade levar à verdade, ao esclarecimento; deve posicionar-se contra a mera opinião, à argumentação vazia, sem sentido é irracional, dilema que afetou filósofos como

Sócrates e Platão. (Cf. HEGEL, 1978).

De acordo com Hegel, o conteúdo filosófico possui, no seu método, três formas: o abstrato, o dialético e o especulativo. Desse modo, ele salienta que no ensino da filosofia ginasial deve-se principiar pelo primeiro passo do método, ou seja, o abstrato. No entanto, podemos optar por principiar pelo sensível e chegar ao abstrato, ou então podemos principiar de fato pelo abstrato. Sobre isso comenta: “Pode, pois, desejar começar ou pelo sensível, pelo concreto, extrair e elevar esta ao abstrato por meio da análise, tornando assim – como parece – a via natural, como também se ascende do mais fácil para o mais difícil; ou então pode igualmente começar-se pelo abstrato tomar o mesmo em si e para si ensina-lo e torna-lo compreensível.” (1994, p. 43).

Sobre tal possibilidade, Hegel prossegue afirmado que iniciar pelo sensível é possível, mas é o modo mais difícil. O exemplo fornecido pelo filósofo acerca dessa questão incide na seguinte afirmação: “É mais fácil pronunciar e ler os elementos da linguagem, as letras singulares, do que as palavras inteiras – por ser mais simples o abstrato é mais fácil de compreender” (1978, p. 43). O abstrato, por estar diretamente ligado ao pensamento, Hegel o associa ao intelecto, ou seja, é o momento em que as coisas, os objetivos são conhecidos cada um nas suas determinações, em que eles diferenciam-se um dos outros.

Não obstante, considera-se o dialético como o momento em que as diferenças de fato aparecem, há a manifestação das antíteses em diálogo com as teses antecedentes, diríamos que há um afloramento da razão negativa, ou seja, uma negação que se dá em qualquer processo de relação do sujeito com os outros e com o mundo. No contexto do sistema hegeliano, cada novo conceito que surge não nega por completo o antecedente, mas suprassume-se. A terceira e última fase do método de ensino é o especulativo. Esse é o momento em que o oposto é de fato conhecido e as diferenças são superadas, ou seja, é o momento da síntese. Desse modo, o especulativo, ainda que representado como o elemento mais difícil de alcançar, deve ser a finalidade de todo o ensino ginasial:

De acordo com Hegel:

Aprender a pensar especulativamente, o que é prescrito no Regulamento como a determinação fundamental do ensino propedêutico filosófico, deve, pois, considerar-se como a meta necessária: a preparação para tal é o pensar abstrato e, portanto, o dialético, ademais, a aquisição de representações de conteúdo especulativo. Visto que o ensino ginasial é essencialmente propedêutico, poderá consistir sobretudo em procurar conseguir estes lados do filosofar (1989, p. 376).

Diante do que foi mencionado, conclui-se que o desígnio da filosofia ginasial é despertar nos jovens educandos o pensamento especulativo que, na verdade, é a sistematização das etapas anteriores, isto é, o abstrato e o dialético. Por meio dessa possibilidade, Hegel acredita que se estará conduzindo o educando a um estudo sistemático da história da filosofia. Essa concepção, exposta pelo filósofo em textos particularmente voltados para esse propósito, evidencia, para Gingo, “a história no centro do debate filosófico, na medida em que esta opção não significou o abandono do caráter edificante da filosofia” (1991, p. 32). Em termos propriamente hegelianos, o conhecimento histórico da filosofia propicia pensar a evolução e o desenvolvimento do espírito no tempo e, sobretudo, operar a síntese racional que articula os resultados atingidos pela objetivação da razão na história. Desse modo, o interesse para o passado não significa distanciar-se dos projetos filosóficos em disputa no presente, pois a história do pensamento anuncia o percurso lógico da filosofia entendida, na perspectiva de Hegel, como síntese integradora do espírito do mundo.

De acordo com Hegel, as noções são conjuntivas e não disjuntivas, ou seja, quem aprende filosofia, aprende também a filosofar. Assim, ao contrário de Kant, para quem não se pode aprender a filosofia, mas só aprender a forma, o filosofar, Hegel considera que a filosofia é objeto de uma aprendizagem, mas acrescenta que ela “deve ser aprendida e ensinada como qualquer outra ciência” (1978, p. 140). Pensando assim, a filosofia pode ser ensinada, uma vez que ela possui um conteúdo positivo, um conteúdo verdadeiro, decorrente de sua concepção enciclopédica do saber. Portanto, a filosofia a ser ensinada “como qualquer outra ciência” apenas difere do saber científico particular, por almejar o conhecimento da totalidade e a exigência de um saber (GINGO, 1991). Aprender um conteúdo filosófico não é inculcar algo na mente, que poderia estar disponível na história da filosofia, disponível contingentemente e disponível para apreendê-lo num processo pedagógico particular. Portanto, na visão de Hegel, a aprendizagem da filosofia supõe um esforço notável de rigor e de estudo que resulta em abrir-se aos resultados conquistados pelos demais.

Qual o caminho a seguir? Uma dedução metodológica do ensino da filosofia a partir de Kant e Hegel

Como foram discutidas, as duas posições teóricas consideravelmente contrárias, ou seja, aprender e ensinar filosofia ou aprender e ensinar a filosofar são determinantes na

discussão metodológica que acompanha o percurso da história da filosofia. No entanto, é na contraposição do pensamento de Kant e Hegel que essas posições passaram a ter um delineamento mais apurado e, por conseguinte, tornaram-se âmbitos de argumentação opostos e autônomos que, de certa forma, notabilizaram uma profunda discussão metodológica sobre o ensino da filosofia.

A assertiva assenta uma questão importante: se não se ensina filosofia, mas a filosofar, qual é o método próprio de ensinar a filosofar? Há com tal indagação uma nova postura antes não exposta, a saber, acerca de uma maneira própria de ensino da filosofia. Nesse sentido, existe um ponto de partida respeitável que, por analogia, pode conduzir o raciocínio a partir da ideia de que em educação só se aprende fazendo. Sendo assim, não se pode deixar de conceber o ato de aprender como supostamente vinculado ao ato de fazer, ou seja, de inserir os conteúdos teóricos nas práticas em torno do objeto que se deseja conhecer. Se for assim, o raciocínio pode ser transportado analogicamente para o ensino de filosofia para concluir, pelo menos provisoriamente, que se ensina a filosofia no próprio ato de filosofar. Infere-se como isso, por extensão de raciocínio, que não se ensina realmente filosofia, mas a simplesmente filosofar.

Não obstante, o problema que se impõe sobre essa questão está amparado no fato de a filosofia não se definir por um objeto de métodos próprios. Como, por exemplo, a ciência. O juízo de que a filosofia abrange conhecimentos difusos e também se ressentido de um método próprio faz com que se pense a possibilidade de filosofar não é absolutamente segura. Desse modo, a ideia difusa do conhecimento filosófico faz surgir imediatamente outro questionamento: em que consiste então essa ação que o filosofar assinala? O que deve caracterizar o filosofar?

Na perspectiva de Stanguennec: “a ação que o filosofar assinala é a exigência de um método na forma de um exercício, além de uma atitude que deve ser filosófica” (1985, p. 23). Nesse sentido, pode-se afirmar que a atitude filosófica requer o afastamento de diversos preconceitos, entre eles, aquele ao qual se conduz a pensar que o filosofar é absolutamente inútil, como se fosse algo apenas para uma minoria. No entanto, a atitude filosófica requer uma postura diferenciada, mesmo diante da constatação do alto grau de saber de alguns filósofos. Deve-se entender que o filosofar não está fechado somente aos filósofos consagrados ou com formação acadêmica relevante.

Diante do que foi mencionado, a frase de Kant: “não se ensina filosofia, mas a filosofar” expressa nos processos de aprendizagem uma revelação da verdade da filosofia como corpo de entendimentos. Por outro lado, se distancia de uma verdade absoluta nos confins da terminalidade genérica, que exige apreensão de conteúdos expressos nas ideias filosóficas e

nas principais correntes de pensamento que lhes são constitutivas, que permita ao aluno, ao final, afirmar expressamente que aprendeu filosofia. Assim, pode-se afirmar que o exercício do filosofar pode ser o fio condutor para que se aprenda filosofia, sem, contudo, que a filosofia seja propriamente ensinada. Por outro lado, a sua apreensão deverá decorrer mais de uma relação que tenha no aluno o ponto de partida dos questionamentos infinitos que a filosofia proporciona, mediado pelo professor, auxiliado pelos pensadores e pelas suas ideias. Enfim, pelas principais correntes de pensamento de um passado distante no tempo, muito próximo na história.

Desse modo, a consciência do professor determina que, precipuamente, sua tarefa é ensinar filosofia, essa é o propósito. No entanto, didaticamente, a filosofia deverá ser utilizada como meio no exercício do filosofar, para, com isso, de forma oblíqua e indireta o professor realize os propósitos da sua tarefa: ensinar filosofia, por mais paradoxal que seja essa assertiva em face da expressão kantiana. O que se pode concluir sobre a questão proposta: aprender a filosofia ou aprender a filosofar? Trata-se, sobretudo, de uma questão que não pode ser resolvida de forma disjuntiva. Por uma razão muito simples: se for verdade que se aprende a filosofia mediante o exercício do pensar, também é verdade que o filosofar depende da apreensão ou da aprendizagem de conteúdos filosóficos. Não seria essa uma relação de forma e conteúdo presentes na filosofia e apropriados ao seu ensino? Tal relação pode ser traduzida no nexo entre dois aspectos: de um lado “auto-referencial” do pensamento, centrado na atividade do aluno, e do lado “hetero-referencial”, focalizado em conteúdos alheios ao educando, mas que devem ser reconhecidos como o seu próprio outro. É, precisamente, esta dimensão paradoxal que constitui “o caráter sempiterno e, por isso mesmo, desafiador da própria metodologia de ensinar filosofia”, afirma Roani (2007, p. 24).

Com base nesses esclarecimentos, é possível sustentar a tese de que a perspectiva crítica da filosofia seja possível apenas quando se aprende a filosofar. Todavia, é necessário, também, conforme Pinheiro: “apresentar o lado sistemático que se traduz pela apreensão de conteúdos escolásticos firmados nos diversos sistemas filosóficos da história da filosofia, momento em que se aprendem os conteúdos da filosofia, seja de um determinado pensador, seja de um determinado sistema filosófico” (2007, p. 23). Nesse sentido, Kant possui razão, Hegel não menos, precisamente porque, sem abandonar o espírito da pedagogia kantiana, compreende a filosofia e o seu ensino na perspectiva compreensiva da relação reciprocamente constituinte entre o ideal e o real, ou seja, entre aprender a filosofia e aprender a filosofar.

Referências

BOLLNOW, O.F. Kant und die Pädagogik. **Westermanns Pädagogische Beiträge**, vol. 6, no. 2, p. 49–55, 1954.

BUCHNER, E.F. **The Educational Theory of Immanuel Kant**. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1908.

BOURGEOIS, B. La Pédagogie de Hegel. In.:_____. HEGEL, G. W. F. **Textes pédagogiques**. Trad. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1978.

DALBOSCO, Claudio. **Kant e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

GELAMO, R. P. **O Ensino da filosofia e o papel do professor-filósofo em Hegel**. Trans/Form/Ação, São Paulo. v. 31. n. 2., p. 153-166, 2008.

GINGO, Arsenio. Hegel y el problema de la educación. In:_____. **Hegel, Escritos pedagógicos**. España: FCE,1991.

HEGEL, G.W.F. **Escritos pedagógicos**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. **Discursos sobre a educação**. Trad. Ermelinda Fernandes. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. **Textes Pédagogiques**. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1978.

_____. **Propedêutica Filosófica**, Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Tomo I e II.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 1996.

_____. Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no Semestre de Inverno de 1765-1766. In: **Lógica**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

_____. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Mário Nogueira de. A educação na ética kantiana. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 30, n. 3: 447-460, 2004.

PHILONENKO, A. Kant et le problème de l'éducation. In: KANT, I. *Réflexions sur l'éducation*. Trad. A. Philonenko, Paris: Vrin, 1980.

PINHEIRO, Celso de Moraes. Kant e a educação: reflexões filosóficas. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.

ROANI, Alcione Roberto. A formação do caráter e da autonomia na filosofia da educação de Kant. **Revista de Ciências Humanas**, Frederico Westphalen, v. 8, n. 11: 13-30, Dez 2007.

RAMOS, C.A. A pedagogia de Hegel e a ação formadora da alteridade cultural, In: **Revista de Filosofia da PUCPR**, vol. 15, n. 16, 2003, p.47.

_____. A pedagogia de Hegel e a ação formadora da alteridade cultural, In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(2): 197-217, 2007.

STANGUENNEC, A. Hegel critique de Kant. Paris: P.U.F., 1985.

VANDEWALLE, Bernard. Kant: educación y crítica. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

