

# Cosmopolitismo, ceticismo e civilização\*

CICERO ROMÃO ARAUJO

(USP, CNPq). *E-mail*: craraujo@usp.br

Embora o termo “cosmopolitismo” seja do século XVIII, historiadores da idéia remetem suas primeiras elaborações ao período helenista. A expressão “sou um cidadão do mundo [*kosmopolitês*]” é atribuída a Diógenes, o cínico, embora o contexto da indagação para a qual ela é uma resposta é um tanto incerto. Contudo, serviu de inspiração para a escola estóica, cujas reflexões sobre aquilo que depois veio a se chamar “cosmopolitismo” são mais claras (Nussbaum, p. 29 e ss.).

As circunstâncias políticas do surgimento das escolas filosóficas do helenismo são bem conhecidas: o fim da independência das cidades-estados gregas, a ascensão do império macedônico e o contato mais profundo da cultura grega com as culturas dos povos sob o domínio do antigo império persa, graças à expansão político-militar de Alexandre. Por isso mesmo, muitos autores costumam vincular a filosofia prática dessas escolas com o absenteísmo político e com a correlata secundarização das virtudes da ação e do engajamento em prol das virtudes do conformismo. O cosmopolitismo dessas escolas – e também o expresso no pensamento moral e jurídico dos estóicos naquele período – estaria então a serviço da “monarquia universal” pretendida por Alexandre e seus sucessores.

Só para citar alguns comentários nessa direção: em seu conhecido ensaio sobre a liberdade, Hannah Arendt flagra uma inflexão no significado do conceito, justamente na passagem da Antigüidade Clássica para o início da

---

\* Somos gratos aos colegas do Projeto Temático Ceticismo, da Fapesp, pelas observações, críticas e sugestões em torno deste trabalho.

Antigüidade tardia (isto é, o império de Alexandre), quando, a seu ver, a liberdade deixa de ser um conceito-chave da ação política para tornar-se um conceito eminentemente especulativo, orientado para questões como a antinomia liberdade/necessidade. Esse novo caminho seria concomitante à descoberta da “vida interior” pelas escolas helenísticas. Os estóicos, em particular, acabam levando a fundo essa descoberta, a ponto de transformá-la num pressuposto da autêntica liberdade: a delimitação entre o que está e o que não está ao nosso alcance, com base na clara separação entre vida interior e vida exterior. A vida exterior, assim posta, deixa de ser o verdadeiro terreno da afirmação ou negação da liberdade, e disso resultaria uma filosofia moral desinteressada do engajamento político. Eis, por exemplo, como a autora interpreta o pensamento de Epicteto, o expoente de um Estoicismo já bem amadurecido, no que diz respeito ao seu modo de identificar a liberdade com a liberdade interior:

“De acordo com o entendimento da Antigüidade [Clássica], o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo. Epicteto transpôs essas relações mundanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de interferência externa, [do] que qualquer lar poderia sê-lo.” (Arendt, p. 194)

Numa direção similar, porém com o objetivo de desvendar as origens do conceito moderno do que chamou de “liberdade positiva”, Isaiah Berlin remete ao problema estóico do “domínio de si”. Também aqui teria havido uma apropriação peculiarmente helenística do velho problema prático da relação entre liberdade e dominação. Desta vez, porém, em vez de se pensar a dominação como uma condição estritamente política e social (a dominação do senhor de escravos e a liberdade do homem livre da *polis*), se falará da dominação das paixões e desejos, por um lado, e das imprevisíveis flutuações

da vida exterior, por outro. Disso emergirão muitas noções práticas das diversas escolas helenísticas, mas o autor está interessado na sua derivação especificamente estoíca, no sentido de um ideal de liberdade; isto é, o domínio de si, o domínio da razão sobre as paixões e desejos, e conseqüentemente da razão sobre as paixões que nos tornam por demais sensíveis às perturbações externas. É assim que Berlin falará da liberdade estoíca como uma “retirada para a cidadela interior”, cujo desdobramento possível é o absentéismo político – porém não o único, já que a liberdade como domínio do *Eu* pôde ser depois reformulada como o domínio do *Nós*, o que teria ocorrido modernamente em filosofias como a de Rousseau, donde a passagem de uma liberdade positiva originalmente quietista para uma liberdade positiva hiperpolitizada (Berlin, pp. 240-45).

Na contramão dessa leitura, porém, pode-se reconhecer certos aspectos da filosofia estoíca, e já no período helenístico, cujas derivações políticas são quase diretas. Isso aparece no campo do que poderíamos chamar *jurídico*, campo que o estoicismo ajudou muito a promover, sempre com um teor fortemente cosmopolitista. A idéia de “lei natural” aplicada às relações humanas é o tema eminente aqui. A suposição da lei natural é a de que todos os seres humanos constituem uma mesma comunidade (cosmópolis) para além daquelas formadas pelos diferentes “povos” ou “nações”, uma comunidade que os vincularia através de obrigações recíprocas, ainda que não escritas ou sancionadas como nas leis convencionais. Apesar de todas as suas aparentes dificuldades com a política, é exatamente nessa questão que o estoicismo exercerá sua influência mais direta no pensamento político, no período helenista, como dissemos, mas também depois dele. O tema da existência da lei natural, e de seu conteúdo concreto, permeará as reflexões do pensamento romano, cristão medieval e do contratualismo moderno.<sup>1</sup> No caso romano, a noção terá mesmo um impacto prático nas instituições políticas, pois que servirá ao repertório do discurso das “guerras justas” e das relações jurídicas entre o povo romano e os povos sob o domínio ou hegemonia do império. E, como não poderia deixar de ser, é na medida mesma em que a lei natural serve aos propósitos da política externa de Roma, e depois à expansão ultramarina dos Estados europeus, que recairá

sobre o cosmopolitismo que embasa essa noção a suspeita de se tratar de uma ideologia de fundo imperialista (Pagden, p. 6).

Mas talvez seja injusto identificar tão diretamente as idéias políticas em seu nível mais abstrato com o uso concreto que fazem delas os poderes estabelecidos. Isso, sem deixar de admitir que autores como Cícero, que, além de filósofos, eram homens de Estado, possam ter adequado muitas de suas fórmulas estoicas a propósitos militaristas e de conquista. Contudo, não se pode perder de vista também que a idéia de uma comunidade em que todos os seres humanos fossem tratados com igual dignidade por uma mesma “lei”, como se fossem “concidadãos”, implicaria exatamente o contrário da agressão militarista e imperialista. É por isso que, desde suas origens, associamos o cosmopolitismo com um ideal de hospitalidade universal e paz entre os povos. Embora pouco elaborado entre os antigos, esse pacifismo dará o tom das reflexões de vários autores cosmopolitistas modernos. É neste ponto que se faz oportuno abordar o cosmopolitismo iluminista do século XVIII – período de batismo da própria palavra –, não só porque é a base de inspiração do cosmopolitismo contemporâneo, mas porque nos providencia, através de David Hume, um gancho com a filosofia cética.

Na seção que segue destacaremos certos aspectos das relações entre cosmopolitismo, helenismo e ceticismo que nos interessarão neste trabalho. Nas demais seções, como ponte para o desenvolvimento moderno do tema, abordaremos o cosmopolitismo todo peculiar engendrado no interior do chamado “Iluminismo Escocês” – e aqui Hume é peça central de nossa exposição – para o qual o termo-chave, como veremos, é *civilização*. Concluiremos elaborando como poderia ser desenvolvido um elo entre o tema da civilização tal como entendido por Hume, o ceticismo e o cosmopolitismo.

## COSMOPOLITISMO, HELENISMO E CETICISMO

Pirro, o fundador da escola cética – mas não só ele: filósofos de outras escolas helenistas também lá estiveram –, participou da expedição de Alexandre à Índia, e chegou mesmo a escrever um poema em honra do imperador. Lá teria entrado em contato com seitas orientais que podem ter exercido grande

influência em seu pensamento posterior – embora não se saiba em que exatamente. Não há nada que comprove isso, mas poderíamos especular, por exemplo, se o ideal de “quietude” ou “tranquilidade” (*ataraxia*) não é devedor desse contato.<sup>2</sup> Porém, desse modo tão genérico, pode-se apostar que todas as escolas helenistas sentiram, de uma maneira ou de outra, os efeitos da comunicação com as experiências religiosas orientais, e suas conhecidas tendências à introspecção. Nesse sentido pelo menos, o helenismo pode ser visto mais como um sincretismo do que a pura e simples difusão da cultura grega em outras paragens.

Contudo, há mais algumas sugestões a extrair desse episódio que nos interessam diretamente. As escolas helenistas muitas vezes nos são apresentadas mais pelas suas diferenças do que pelas suas semelhanças. É normal – dadas as intensas disputas intelectuais daquilo que aos poucos se tornava não só essa ou aquela corrente de pensamento, mas uma instituição social (essa ou aquela “escola”) – que seus protagonistas quisessem magnificar divergências. Porém, como todas as controvérsias filosóficas que ocorrem na mesma história e geografia, essas diferenças podem parecer muito grandes quando vistas de perto, mas não tanto quando vistas de longe. No mínimo, há temas comuns, perguntas comuns, e até mesmo palavras comuns, o que pode nos levar à precaução de observar os argumentos divergentes a partir das nuances de um terreno compartilhado.

No campo da ética, como observa R. W. Sharples, “these similarities are of two types, first those concerning the basic framework of the discussion, and second those concerning some, though only some, of the practical attitudes that the schools recommended” (p. 82). Naturalmente, não há como apresentar a questão de uma base tão ampla neste espaço. Mas ela nos servirá de ponto de referência para fazer observações a respeito do tópico que delimitamos no início.

Porém, cabe uma precaução no caso do ceticismo: como em outros temas políticos e morais, nos deparamos com muito escasso material a respeito de quais poderiam ter sido as relações históricas entre o ceticismo e o cosmopolitismo que emerge no período helenista. Há muito material, por exemplo, sobre esse tema no âmbito do estoicismo, embora a interpretação precisa

do que queriam dizer os diferentes autores dessa corrente seja, por certo, muito divergente. Não importa: existe pelo menos farto material. Até onde pude verificar, há muito pouca coisa dedicada especificamente às relações ceticismo/cosmopolitismo, a não ser implicações genéricas do tipo: se o ceticismo abraça o relativismo moral, ou se é avesso ao universalismo moral, então ele não pode ser cosmopolitista, e assim por diante.

De qualquer modo, gostaríamos de propor um método de abordagem, para o qual incidentalmente nos demos conta ao revisar um trabalho recente relacionado a “Política e Ceticismo” (Araujo 2007). Nesse trabalho, o leitor pode ter a impressão de que, no final das contas, o autor estaria defendendo que uma política cética deveria estar necessariamente comprometida com um certo tipo de liberalismo – aliás, essa foi a observação que ouvimos de um colega ao final de um seminário sobre aquele texto. De fato, não cremos que o ceticismo como tal deveria ser vinculado a qualquer tradição política específica – o liberalismo, o conservadorismo, o autoritarismo, o socialismo ou o que for. Sugerimos que um cético poderia ter simpatias por qualquer uma dessas correntes políticas, e ainda assim situar-se no campo do ceticismo enquanto pensamento filosófico. Isto é, pode-se imaginar um grupo de céticos que não coincidam em suas inclinações políticas ou ideológicas. E isso até poderia ser estendido para o campo da religião. No fundo, o que tentamos fazer naquele texto foi providenciar argumentos para uma política liberal-igualitária, porém auxiliado por uma reflexão no campo do ceticismo. Em suma, a pergunta adequada a esse tipo de reflexão é a seguinte: em que sentido a perspectiva do ceticismo poderia tornar o argumento liberal-igualitário mais plausível? Questão análoga fazemos agora para o tema que nos ocupa: como a perspectiva do ceticismo poderia enriquecer uma certa visão de cosmopolitismo? Isto é, como essa perspectiva poderia ajudar (ou não) a “vitaminar” um argumento cosmopolitista?

Evidentemente, estamos dizendo logo de saída que se almeja providenciar um argumento cosmopolitista – o que, por sinal, também não é estranho à tradição do liberalismo político (com “sabor cético”) que apresentamos naquela ocasião. Contudo, há muitos problemas na construção de um argumento desse tipo: as dificuldades freqüentemente apontadas pelos críticos

não constituem simples má vontade. O argumento positivo encontra obstáculos reais, que os próprios cétricos helenistas talvez tenham sido os primeiros a apontar. Embora nossa análise tenha de ser muito limitada neste trabalho, vale a pena arriscar o tratamento de algumas dessas dificuldades.

Porém, antes, façamos uma volta à tradição do ceticismo. Havíamos sugerido o interesse por explorar, além das divergências, traços comuns entre as correntes helenistas. Aquilo que H. Arendt sugeriu como a questão da “vida interior” parece-nos muito a propósito nesse caso, embora não precisemos endossar sua análise de que o apoliticismo e o absenteísmo derivem necessariamente dessa noção. É claro que as fórmulas precisas são muito diferentes de autor para autor, e de corrente para corrente, mas não há como negar que todas elas estão preocupadas em explorar o sentido da introspecção, e associar a isso o velho tema da felicidade ou da vida boa. Provavelmente, Arendt (e também I. Berlin) estão corretos em registrar que essa preocupação é muito mais aguda no período helenista e depois, em comparação com o período clássico: daí as freqüentes associações, naquele período, entre “felicidade” e “impassibilidade”, “felicidade” e “ausência de perturbações externas”, “felicidade” e “tranqüilidade” e assim por diante.

Contudo, para os nossos propósitos, seria interessante arriscar um pouco mais e dizer que, ao descobrir o tema da “vida interior”, as correntes helenistas podem ter de alguma forma intuído coisas que bem mais tarde serão relacionadas ao chamado “individualismo ético”. Embora na língua portuguesa a palavra “individualismo” seja freqüentemente usada com uma carga negativa – algo próximo a “egoísmo”, “desinteresse pelos outros” etc – não é esse o sentido que encontramos na tradição da filosofia moral. Eis uma definição bastante próxima da que pretendemos: “Individualismo ético refere-se à noção de que o bem-estar de indivíduos, e não de entidades coletivas de qualquer tipo, é aquilo que constitui a fonte última de preocupação moral para nós. Essa forma de individualismo... não deve ser confundida com uma concepção egoísta-racional segundo a qual o bem dos indivíduos deve ser interpretado somente por referência à satisfação de *seus* próprios interesses” (de Vita, 2006, pp. 182-83). Isto é, o fato de o individualismo ético estar centrado no bem-estar *de indivíduos*, disso não se deve extrair uma indiferença

para com a vida comunitária. Pelo contrário, para o individualismo ético, haveria uma conexão necessária entre o sucesso/fracasso individual e o sucesso/fracasso da comunidade. Essa conexão faz parte de uma fórmula mais geral que poderíamos chamar de “postulado da interdependência da vida social”, que será tratado mais adiante, quando abordarmos o pensamento social do Iluminismo escocês.

Mas por que o individualismo é tão importante nesta reflexão? Porque – e não há nenhuma novidade nessa afirmação – há uma relação positiva entre a perspectiva individualista e a cosmopolitista. Isso significa que o cosmopolitismo, embora possa admitir a existência de muitas comunidades humanas particulares, tem como centro a idéia de que a comunidade se estende a todos e a cada ser humano. Em outras palavras, o cosmopolitismo projeta toda a ação política em torno da hipótese (ou, se quiserem, ideal regulativo) de que há uma comunidade do conjunto dos seres humanos – nascidos e ainda por nascer – que deve ser levada em conta, tanto quanto as comunidades particulares realmente existentes, e que a promoção do bem dessa comunidade maior condiciona o bem das menores. Porém, justamente essa hipótese, e não a do comunitarismo particularista – aquela que identifica a idéia do bem comunitário com o patriotismo, isto é, o bem exclusivo de uma comunidade particular<sup>3</sup> –, é a que melhor se entrelaça com o princípio do individualismo ético, especialmente a aposta da convergência entre o bem individual e o bem comunitário mais amplo.

Duas recomendações práticas do ceticismo clássico podem ser resgatadas no sentido cosmopolitista que estamos privilegiando neste trabalho. A primeira é a da *filantropia*, um daqueles termos compartilhados pelas escolas helenistas. Essa noção é, à primeira vista, claramente cosmopolitista, mas há complicações. Que o cético deve estender o mais longiquamente sua hospitalidade a qualquer ser humano é um preceito que não parece oferecer grandes dificuldades, desde que não haja lealdades em competição. Contudo, e se houver contradição entre promover o bem (ou aliviar o mal) dos mais próximos e promover (ou aliviar) o dos mais distantes? E se, para salvar a vida de um irmão, tivermos de deixar de lado a vida de desconhecidos? Conhecemos aquela famosa anedota dos dois naufragos que dispõem de apenas uma

tábua, e pela qual apenas um deles pode se salvar. Carnéades, o cético acadêmico, teria contado essa anedota em seu discurso aos romanos, para fazer uma objeção à idéia de lei natural dos estóicos.<sup>4</sup>

Por certo, dilemas morais não admitem respostas simples. Porém, parece-nos muito plausível imaginar, *pace* Carnéades, uma solução cética para tais dilemas, baseada num critério de senso comum de prioridades: por exemplo, dar preferência aos que a natureza usualmente nos impõe como os mais queridos, geralmente os mais próximos sobre os mais distantes: os familiares, os amigos, os do mesmo local de trabalho, os da mesma profissão, os do mesmo país etc. Essa resposta deveria ser dada de maneira tal que não concedesse o cerne da objeção, isto é, de que o bem mais próximo, ou o bem particular, está intrinsecamente em contradição com o bem mais extenso, ou o bem universal. Admitir critérios de prioridade não implica negar a possibilidade de uma justiça válida para todos os seres humanos; pelo contrário, sua admissão seria até uma prova dela. Ademais, situações como a dos dois naufragos podem ser entendidas como casos extremos, nos quais é praticamente impossível uma boa solução – são aquelas ocasiões em que nos colocamos perante “escolhas trágicas” – que, por isso mesmo, não podem servir de parâmetro para discutir regras gerais de conduta.

Estamos, claro, respondendo a Carnéades, mas não para resgatar o modo como os estóicos pensaram a lei natural – cujos traços dogmáticos devem causar espécie ao cético, mas não vamos examiná-los aqui –, e sim para preservar o ideal de filantropia, que pode receber um tratamento cético. Ou seja, resgatá-lo do ponto de vista de um cosmopolitismo moderado: um filantropista sempre projetará sua ação tendo em vista o bem humano o mais extenso *possível*, aquele que (dadas as circunstâncias) estiver *ao seu alcance* promover, usando o melhor de si. Esse é o lema do filantropista que pretendemos identificar com a figura de um cético cosmopolita.

Mas aí nos deparamos com uma outra máxima, que à primeira vista pode acolher um significado relativista e particularista, isto é, “seguir os costumes e as leis da comunidade em que se vive”. Essa recomendação nos coloca uma nova dificuldade porque, longe de ser apenas uma objeção, como a de Carnéades, trata-se de uma regra positiva bem familiar à tradição cética.

Aparentemente, como dissemos, a tradição a afirma como um “critério” de ação no mesmo compasso em que admite a relatividade dos costumes e das leis e, nesse sentido, uma adesão acrítica a práticas sociais dadas. Duas questões se apresentam neste ponto: primeiro, haveria mesmo uma tensão entre essas idéias e o suposto universalismo de um argumento cosmopolitista?; segundo, seria possível interpretar, de uma ótica cosmopolitista, a idéia da adesão aos costumes e às leis de uma comunidade?

[1] Se por universalismo entendemos a presunção de *certas leis e costumes concretos* de validade universal, é claro que a máxima cética se chocaria com o cosmopolitismo. Mas por que um cosmopolitismo consistente precisaria amparar-se nesse tipo de universalismo? O fato de existir costumes e leis contraditórios entre comunidades deveria pôr em xeque o postulado da comunidade de seres humanos? Por que olhar a idéia da relatividade de costumes e leis no registro da contradição, e não no da diversidade e do pluralismo, isto é, da riqueza da experiência humana?

[2] Persiste, porém, o fato de que costumes e leis contraditórios podem significar inexistência de acordo entre comunidades particulares e, logo, inexistência prática da idéia de uma comunidade de todos os seres humanos. Mas, antes de enfrentar essa questão, deveríamos examinar as razões práticas que justificariam, para o cético, a adesão às leis e costumes de sua comunidade. Parece-nos que tais razões não deveriam ser a da impossibilidade de pensar e experimentar regras e práticas fora do contexto comunitário dentro do qual formamos nossa própria identidade de seres ativos, como é típico no argumento comunitarista. Sugerimos, aliás, que um argumento cético nessa matéria não deveria ser entendido como um argumento comunitarista. Cremos que a justificativa melhor sintonizada com o ceticismo é aquela da *razoabilidade* da máxima. (Essa afirmação insere-se num argumento mais amplo, feito no artigo mencionado anteriormente, que não podemos retomar aqui, no qual o ceticismo é apresentado, não como um apologia do que está além da razão, mas como um certo tipo de racionalismo, associado ao ideal de “moderação” – ver Araujo 2007.) E sua razoabilidade está na intuição de que: a) os costumes são um arsenal ou depósito de experiências humanas decantadas ao longo de séculos ou milênios; e tal

arsenal constituiria uma espécie de repertório de sabedoria compartilhada ao longo de muitas gerações: é principalmente por isso, e não porque estamos submetidos a um hábito cego e inescapável, que eles devem ser respeitados, ainda que isso não nos exima de reinterpretá-los à luz de novas experiências ou novos acontecimentos. E b) as leis são absolutamente necessárias para o convívio social. Mas leis são regras compartilhadas, e não regras que cada um estipula para si mesmo – não se trata de “máximas morais”, mas de *convenções*; assim, estar disposto, em princípio, a obedecer as leis não é uma questão de puro e simples dever de consciência, mas de prudência.

Por outro lado, pensar que as leis são necessárias e, ao mesmo tempo, convenções, não significa adotar uma postura de indiferença quanto ao seu conteúdo. É claro que as leis humanas são falhas, e não poucas são injustas. E o problema aqui passa a ser como compatibilizar uma política de conservação – que é a ênfase da máxima cética – com uma política de mudança, que a máxima não enfatiza e, porém, se estivermos de acordo com o critério da razoabilidade, não precisa ser considerado um tabu para uma política cética.<sup>5</sup> Pelo menos, não precisa sê-lo do ponto de vista de um liberalismo político orientado pelo ceticismo, como procuramos mostrar no artigo já citado. Pensamos, em resumo, que toda a questão fica esclarecida se a remetermos para o postulado central do individualismo ético: a interdependência da vida social, em particular entre o bem individual e o bem comunitário, entre o sucesso/fracasso do indivíduo e o da comunidade. Assim, basta pensar a obediência da lei e a promoção de leis justas como bens comunitários que, tanto da perspectiva da conservação quanto da mudança moderada da lei, aparecerão como atitudes razoáveis de conduta para o cético.

Chegamos então ao ponto do argumento em que podemos retomar a questão do cosmopolitismo. É claro que a reintrodução do individualismo ético, no parágrafo anterior, facilita as coisas. Mas neste ponto trata-se de transferir o postulado da interdependência indivíduo/comunidade para o problema da relação entre as comunidades humanas particulares. Isto é: postular uma relação positiva entre a promoção do bem (ou alívio do mal) dessa ou daquela comunidade particular, seu sucesso ou fracasso, com a promoção do bem (ou alívio do mal) do conjunto dos seres humanos, isto

é, o sucesso ou fracasso da comunidade dos seres humanos. Da filantropia *individual* passamos então à filantropia *social*: uma comunidade (pensada agora como “povo”, isto é, uma pessoa pública) deve projetar sua ação no sentido de promover o bem humano mais extenso possível. Em outras palavras: fazer sempre o que tiver *a seu alcance* para que mais, e não menos, seres humanos sejam beneficiados por sua ação. Esta é uma recomendação eminentemente prática, e de teor claramente cosmopolitista, sem que tenhamos de enverar para uma discussão abstrata sobre os problemas do universalismo e do relativismo morais.

### HUME, CIVILIZAÇÃO E O POSTULADO DA INTERDEPENDÊNCIA

É preciso agora discutir o que chamamos de “postulado da interdependência”. Como já foi anunciado, pretendemos apresentá-lo resgatando o tema da *civilização*, tal como nos foi legado do Iluminismo escocês. Nosso foco, porém, é abordá-lo da perspectiva de um autor, David Hume, e não de toda a corrente, desde que é ele o autor que mais conscientemente o aproximou da tradição cética, e o fez fundindo-o com a aspiração cosmopolitista que é de todo o Iluminismo escocês.<sup>6</sup>

Mas Hume nunca usa o termo “civilização” em seus escritos. De fato, parece que é seu amigo Adam Ferguson o primeiro a introduzir a palavra na língua inglesa, com propósitos político-filosóficos, em fins da década de 1760 (ver J. Starobinski; e A. Bierstedt). Em vez disso, Hume usa “civilidade”, que significa um tipo de comportamento moral “refinado”, uma atitude pessoal relacionada com as virtudes sociais da “humanidade” e “socialidade”; e, ao mesmo tempo, um processo social na História – o processo em si mesmo e um estágio social avançado dele. Ambos os sentidos estão intimamente ligados no pensamento de Hume, mas é especialmente o segundo que condensa a idéia de “civilização” que se tornará mais familiar às discussões intelectuais européias do final do século XVIII.

A relação complexa e, de certo modo, enigmática, entre os dois sentidos de “civilidade” em Hume – ou, para resgatarmos a outra palavra, entre

“civilidade” e “civilização” – traz à tona o problema da interdependência da vida social, e de um modo novo e esclarecedor. Em resumo, e para adiantar o que será tratado abaixo: a civilidade como um estágio social no tempo histórico – isto é, “civilização” – é um requisito, uma condição, para a civilidade no sentido da atitude moral. Entretanto, surge a questão de se a civilização ela mesma, sendo um processo nunca acabado e irreversível, possa precisar, a partir de um determinado ponto, da civilidade moral para continuar seu avanço na História. A resposta cosmopolitista vai nesse ponto exigir o enlace das duas pontas, a individual (que remete à atitude moral) e a social (que remete ao processo mais amplo da civilização).

Antes de chegar a essa questão, porém, precisamos fazer alguma dissecação do conceito de civilidade/civilização como um processo social. A idéia atravessa diversos tópicos dos escritos de Hume sobre História, Política e Economia, e várias camadas de sua filosofia política e social. Em seguida, teremos de fazer um breve análise da relação entre civilidade, refinamento e virtude no pensamento humeano, que afinal nos colocará diante do problema da interdependência.

Hoje estamos bastante familiarizados com a idéia de civilização como um processo social, graças à tradição sociológica, especialmente ao trabalho de Norbert Elias. Evidentemente, na época de Hume, o termo “processo social” é anacrônico. Poderíamos dizer que o utilizamos aqui apenas por simplificação; contudo, num certo sentido, quando Hume e seus colegas escoceses começaram a trabalhar com os conceitos de civilidade e civilização, eles na verdade estavam tateando um novo campo de especulação prático-filosófica. Isto é, um campo no qual história, direito, política e moral, aliados a uma reflexão sobre a vida econômica – uma disciplina inventada no século XVIII, e extraordinariamente impulsionada pelos escoceses –, passaram a se emaranhar de tal modo a produzir, como resultado, a idéia moderna de “Sociedade”.

Falamos em “Sociedade” não como uma associação exclusivamente intencional ou voluntária de seres humanos – como é usualmente empregado nos conceitos de *societas* e a *universitas* derivados da linguagem da teoria corporativa medieval –, mas como uma rede predominantemente não-intencional de relações no espaço e no tempo, a acumulação de um conjunto de

interações aparentemente desordenadas, que todavia deixa uma espécie de padrão ao longo do caminho. Este é o chamado “processo social”, hoje tão caro à Sociologia, algo que não poucos estudiosos do Iluminismo escocês pensam que seus principais autores estiveram perto de discernir com clareza, quando começaram a especular sobre civilidade e civilização (ver o artigo de A. Swingewood).<sup>7</sup> Endossamos essa interpretação, apenas adicionando duas observações. Primeiro, que o caminho de uma quase-sociologia se abriu a eles como um substituto da especulação puramente metafísica, graças às variadas doses de ceticismo filosófico – e isso é particularmente relevante em Hume – que permeiam a formação de seu pensamento. Segundo, que a abertura a esse novo objeto não chegou a convertê-los à idéia de uma abordagem fria e neutra em relação a valores, tão típica do espírito científico dos sociólogos modernos. Daí que tenham tentado ainda uma reflexão filosófica sobre o objeto – algo na linha do que poderia ser chamado de uma “filosofia social” –, um empreendimento intelectual cheio de preocupações, esperanças e anseios morais e políticos, mais ou menos como a tradição clássica faria com os velhos tópicos da filosofia prática.

Sem dúvida, o trabalho pioneiro de Hume no campo da análise econômica foi muito importante para empurrá-lo na direção de novos pensamentos sobre a natureza da sociedade e da história. Entretanto, ele não estava interessado no que chamamos hoje de teoria econômica pura ou abstrata: ele queria compreender as molas da história e da ação humana através de uma visão sintética, um quebra-cabeças para a elaboração do qual as dimensões da vida material, e os modos particulares com que “fazem” a história, poderiam ser de grande ajuda. A análise econômica era simplesmente um elemento subsidiário dessa empreitada.

Também havia o debate político de seu tempo. Muitos dos moralistas e pensadores europeus que Hume veio a fazer contato, através de leitura ou conhecimento pessoal, tinham uma aguda percepção de que “o comércio e a manufatura” modernas estavam trazendo consigo mudanças sem precedentes na Europa, uma espécie de *turning point* epocal que afetava não apenas a vida cotidiana de cada um, mas a muito observada vida política, moral e até mesmo militar dos respectivos países, para não dizer as chances de cada

nação na luta travada no tabuleiro das grandes potências. Como dar sentido a tudo isso? O que esperar dessas grandes transformações?

O desenvolvimento do comércio e da manufatura na Europa durante os últimos séculos foi para Hume uma chave para aproximar-se de noções como “países civilizados”, “épocas civilizadas” e assim por diante, em contraposição a países, épocas etc “bárbaros” e “rudes”. Algo “civilizado” significava uma qualidade que Hume usava para marcar diferenças e gradações no tempo e no espaço, e a situação econômica em termos de níveis de atividades comerciais e manufatureiras era um de seus critérios para fazê-lo. Como uma aproximação *grosseira*, Hume iria endossar a idéia de que *grandes* diferenças naqueles níveis de progresso econômico muito provavelmente corresponderiam àquela diferença qualitativa transmitida pela idéia de civilização. Mas esse não era todo o quadro que Hume tinha em mente. Ele estava bem distante da idéia de explicar todo o fenômeno social relativo a “civilização” a partir do desenvolvimento material de uma nação ou época. Embora um dos primeiros filósofos britânicos – de fato, James Harrington foi seu predecessor e principal inspirador – a chamar a atenção para a importância da vida econômica para o entendimento global da condição humana, ele não era um determinista econômico. E há não poucas passagens em seus escritos nas quais enfatiza que mesmo o “progresso” (*improvement*) econômico – a despeito de todo o impulso proveniente do interesse próprio e da paixão por lucros e acumulação de riqueza – tem algo a ver com outras dimensões da vida social: por exemplo, as decisões dos governantes, o costume de uma observação mais estrita da lei, o estabelecimento de novas instituições jurídicas, as lutas entre os grupos sociais, a arte militar e assim por diante, muitas delas nem mesmo intencionalmente visando à promoção do progresso econômico.<sup>8</sup>

Contudo, embora *grandes* diferenças no nível da vida material estão *relacionadas* como os graus de civilização, Hume nunca identifica o estado da economia com civilização. Na verdade, ele está preparado para afirmar que a civilização tem muito mais a ver com o estofamento cultural ou “espiritual” de uma nação, do que qualquer outra coisa. Não há dúvida de que, como um processo social, a civilização é uma idéia muito complexa, uma mistura de muitos elementos, inclusive o econômico. Mas jamais chegaríamos à

civilização no sentido que Hume pretende se essa dimensão da vida nada tivesse a ver com o progresso do elemento “espiritual”. É assim que suas reflexões sobre as chances da liberdade política e civil, e as causas da ascensão e queda das artes e ciências recebem a importância que elas efetivamente têm no conjunto de sua filosofia social. No fim das contas, são esses os elementos que dão *as marcas reais e definitivas* da civilização.

Essa percepção fica muito clara quando Hume sugere comparações não entre nações com *grandes* diferenças de níveis econômicos – como os antigos romanos e as primitivas tribos germânicas, ou os europeus modernos e as tribos africanas – mas entre comunidades (ou mesmo épocas) com um desnível pequeno, porém mais ou menos observável nessa dimensão, ao qual, surpreendentemente, corresponde um desnível mais profundo e oposto na dimensão cultural. Assim, por exemplo, era a situação entre persas e egípcios, de um lado, e gregos, de outro, numa mesma época, ou entre os romanos consigo mesmos, em diferentes épocas. Não havia, nesses casos de comparação, grandes diferenças no plano da vida material; para ser exato, um dos lados era relativamente mais rico que o outro, mas isso não implicava necessariamente um maior grau de civilização – na verdade, pensava Hume, o oposto era verdadeiro, exatamente porque ele queria enfatizar a conexão íntima entre a qualidade de “civilizado” e aquelas atividades humanas que nos proporcionam “prazeres mais finos” – com os quais queria indicar, naturalmente, as artes e as ciências. Assim, na período clássico da Antigüidade, os persas e egípcios eram “opulentos” e “luxuosos”, e os gregos eram “pobres”, mas os últimos eram mais “civilizados”. (Ver “Da liberdade civil”, pp. 197-198.)

O quadro fica ainda mais complexo quando ele tenta comparar situações de sua própria contemporaneidade: a Grã-Bretanha e a França modernas, por exemplo. Já havia uma percepção generalizada, em seu tempo, de que a primeira era mais rica que a segunda, embora não tanto: de fato, ambos eram considerados os países mais poderosos e mais ricos da Europa ou, como diz Hume, talvez os “países mais civilizados” do mundo. Entretanto, ele observa algumas diferenças muito sutis entre eles em termos de padrões “espirituais”, desde que a Grã-Bretanha, a mais rica, tinha uma tendência na direção de produzir as melhores ciências – e as “artes mecânicas” que as acompanham

– enquanto que a França, uma tendência na direção das artes (belas-artes) mais perfeitas, além das “maneiras mais delicadas”, o que para Hume, como veremos, não é uma questão de menor importância. (“Da origem e progresso das artes e ciências”, pp. 238-241.) E, a despeito de a França ser apenas uma “monarquia civilizada”, e não uma “república mista” como a Inglaterra – o que significava um país menos livre – ele era tão impressionado com as artes e as maneiras mais refinadas dos franceses, a ponto de deixar seus leitores imaginando se a França não deveria, afinal, merecer a qualificação de mais “civilizada”.

### CIVILIDADE, REFINAMENTO E SOCIALIDADE

Em vista das considerações acima, podemos afirmar que a palavra-chave para a civilidade/civilização humeana não é “desenvolvimento econômico”, mas “refinamento”. O refinamento é, em nossa leitura, o ponto de mediação entre “vida social” e “vida interior”, isto é, entre a civilização como um processo social “exterior” e a civilidade como um processo “interior”. É também em dois sentidos que ela sugere a idéia mesma de “processo”. Primeiro, é algo que não acontece repentinamente e de uma vez: ela tem uma duração, toma tempo para existir; pode ir mais rápido ou mais devagar, mas de alguma forma se desdobra continuamente, embora deixando qualidades distintas – “estágios” – ao longo do caminho. Segundo, ela não se desdobra simplesmente: ela também cresce, é uma acumulação no tempo, não uma dissipação – é um avanço; assim, na medida em que acumula, ela pula de um estágio inferior a um superior, deixando para trás em cada passo alguns de seus elementos mais “rombudos” ou “grosseiros” e preservando os elementos mais “finos”, como se o próprio tempo fosse uma espécie de filtro – de modo que podemos falar de algo que alcança uma “melhora”, um “progresso”, um “desenvolvimento”. Isso, sem que precisemos postular uma noção de “desígnio” ou “finalidade” da História.

Há muitos tipos de refinamentos. O “luxo” é um deles, um tipo relacionado aos bens materiais ou de consumo, aqueles bens que excitam prazeres em um ou mais dos sentidos “externos”. Roupas, móveis, sapatos, perfumes,

bebidas, alimentos: todas essas coisas podem ser consumidas em suas formas mais rudes, mas também podem submeter-se a “refinamentos”. Contudo, não é apenas o bem que é refinado, pois o consumidor tem de submeter-se ao mesmo processo: não há luxo se não há ninguém que possa “experimentá-lo”.<sup>9</sup> Mas Hume faz uma espécie de gradação entre os vários tipos de refinamento, de um modo que existem alguns de uma melhor qualidade que outros. Assim, o luxo não é a forma mais elevada de refinamento – de fato, o luxo é mais ligado à “delicadeza do apetite”, que ele também chama de “gosto corporal”, do que à “delicadeza do gosto” em sentido próprio (isto é, o “gosto mental”). Diga-se, de passagem, que o fato de ele tomar um grande espaço em seus ensaios políticos para discutir o luxo, defendendo-o contra a crítica tradicional a respeito de suas qualidades corruptoras, não é contraditório com essa afirmação. Hume não está discutindo ali as qualidades refinadoras do luxo e suas diferenças com outros tipos de refinamento, mas apenas indicando que o luxo não é um vício em si mesmo, mas pode ser um entretenimento legítimo cujo consumo, ademais, poderia produzir um bom efeito na força econômica, política e militar de um país.

Mas o que conta afinal como refinamentos melhores? Embora a base filosófica disso pareça muito problemática – e porém não é essa a sua preocupação nesse ponto –, Hume insiste em comparar os bens que estimulam os prazeres da “sensação” e os bens que trazem à tona prazeres mais intelectuais – relacionados aos “sentos internos”, que ele pensa serem de qualidade superior. Esses são os prazeres do conhecimento, das ações morais e da beleza, e do intercurso social: “Em diversas ocasiões, uma delicadeza de paladar desenvolvida pode ser um inconveniente grave tanto para quem a possuir quanto para os seus amigos; mas a delicadeza de gosto do espírito pela beleza será sempre uma qualidade desejável, porque ela é a fonte de todos os prazeres mais refinados e puros a que está sujeita a natureza humana” (“Do padrão do gosto”, p. 380). “Mas essa satisfação do apetite corporal não é por si só suficiente para satisfazer o espírito... Nos seres racionais, certamente devemos dar ao espírito um peso considerável. Se roubamos a festa de toda essa guarnição de razão, discurso, simpatia, amizade e alegria, o que sobrar dificilmente será digno de ser aceito, no julgamento dos que são

verdadeiramente elegantes e luxuosos.” (“Da origem e progresso das ciências e artes”, p. 250).

Assim, o conceito de gosto em Hume destaca a idéia de que o refinamento não é algo que o objeto (o bem) tem em si mesmo, mas é uma espécie de junção de objeto e sujeito, isto é, suas capacidades mentais. Uma pessoa precisa ter um senso sutil, uma “delicadeza de gosto”, a fim de sentir o bem refinado de modo apropriado; ao mesmo tempo, o bem deve possuir as propriedades que fazem dele um bem refinado. Numa sutil correção do argumento construído no ensaio “O cético” (ver nota 9, acima), Hume diz o seguinte em outro ensaio: “Embora seja inquestionável que a beleza e a deformidade, mais do que a doçura e o amargor, não são qualidades externas dos objetos, mas pertencem inteiramente ao sentimento, interno ou externo, é forçoso reconhecer que existem nos objetos determinadas qualidades que estão naturalmente destinadas a produzir esses sentimentos peculiares.” (“Do padrão...”, p. 378).

Note-se que há um passo intermediário na argumentação. Não sendo matéria de pura sensação, o gosto também não é apenas uma relação entre o objeto e os sentidos. Para ser propriamente sentido, exige-se do sujeito o uso de todos os seus poderes intelectuais, isto é, a razão e a imaginação. Hume já é bem claro a esse respeito quando trata dos sentimentos morais – que são para ele um tipo de “gosto” –, e talvez ainda mais quando fala sobre a beleza, o objeto da “crítica” (estética). Na verdade, o gosto é uma ponte entre os sentidos e as faculdades racionais: algumas vezes Hume chega a denominá-lo “juízo”. Como tal, o gosto envolve duas capacidades: primeiro, o *discernimento*, que é um poder de observação minuciosa das diferenças, nuances, gradações e assim por diante: “Quando os órgãos são tão refinados que não deixam passar nada e são suficientemente apurados para não deixar passar nenhum ingrediente de uma composição, dizemos que existe uma delicadeza do gosto” (Idem, p. 379). E, segundo, o *deslocamento*, que é a capacidade de abstrair nossa situação particular no mundo e de nos colocar perante um ponto de vista comum ou geral, isto é, o lugar de um “juiz” ideal, como o próprio crítico sempre deve tentar ser: “quando qualquer obra é apresentada ao público, mesmo que eu sinta amizade ou

inimizade pelo autor, convém que eu me distancie dessa situação e, considerando-me a mim mesmo um indivíduo qualquer, fazer o possível para esquecer o que me particulariza e torna as minhas circunstâncias peculiares.” (Idem, p. 384).

Como podemos extrair dessas considerações, o gosto não é uma reação puramente subjetiva de objetos e ações, colocada para além da discussão racional. Ao contrário, para Hume, o gosto é e deve ser matéria de discussão, apto a ser medido por um padrão objetivo, embora não dado por princípios *a priori*, mas construído pela prática e a experiência comuns (ver “Do padrão...”, pp. 387-389).

Como se dá então a passagem para as virtudes da civilidade? Em Hume, a civilidade moral é o principal efeito esperado da civilização enquanto um processo de refinamento. Ela mesma é um processo longo de “polimento” da personalidade, no qual aprendemos como lidar pacificamente e, sempre que possível, agradavelmente, com nosso ambiente social. Daí que sejam genericamente chamadas de virtudes da “humanidade” e “socialidade”.

Em diversos momentos dos *Ensaio*s, Hume aponta as conexões entre o “refinamento nas artes” e aquelas virtudes. O ponto é que a própria delicadeza do gosto, na medida em que faz o *self* entrar em contato com tantos objetos reais ou tantas situações imaginárias que despertem suas sensibilidades – por exemplo, os trabalhos literários ou de outras belas-artes –, deve produzir um efeito educativo e prático, ajudando a sofisticar o caráter. Sofisticar o caráter, isto é, fazê-lo receptivo e suscetível às ações e solicitações das outras pessoas, e vice-versa:

“Quanto mais avançam essas artes refinadas, mais sociáveis se tornam os homens; nem é mais possível que, enriquecidos pela ciência e dotados de um repertório de conversação, eles se contentem com a solidão ou em viver com seus concidadãos daquela maneira distante que é peculiar às nações ignorantes e bárbaras. Eles se reúnem nas cidades; gostam de compartilhar conhecimentos... Clubes e sociedades particulares se formam em toda parte... e os temperamentos dos homens, bem como o seu comportamento, vão se refinando rapidamente. De forma que, além dos aprimoramentos trazidos

pelo conhecimento e pelas belas-artes, eles inevitavelmente refinam ainda mais sua humanidade pelo simples hábito de conversar, contribuindo para o prazer e o entretenimento mútuos.” (“Do refinamento...”, p. 422).

Todavia, é o gosto como “juízo”, a combinação de sensibilidade e razão, que deve trazer os efeitos mais duradouros e estáveis nos traços sociais da personalidade. Assim é porque aquelas duas capacidades do gosto – o discernimento e o deslocamento – nos fazem exercitar em torno de uma espécie de calibração social, a fim de nos tornar moldáveis às variações de contexto humano, ensinando-nos a mobilizar um repertório de diferentes tipos de ações e reações de acordo com a mudança das situações. Em especial, elas nos fazem moderar as obsessões do *self*, pressionando-nos, graças ao trabalho da imaginação e da simpatia, a nos deslocar em direção a outros *selves*, tentando compreender as demandas de suas distintas situações.

#### A PERSONALIDADE COSMOPOLITA E O CETICISMO

Ao apresentar esses traços de sua personalidade civilizada “ideal”, Hume está de fato visando a um alvo crítico. Ele está contrastando esse caráter ideal – poderíamos chamá-lo de a “personalidade ideal cosmopolita” de Hume – com sua capacidade sutil de estender simpaticamente suas vistas para outros lugares e mesmo outras épocas, e alcançar uma perspectiva abrangente deles, com outro tipo de personalidade, paroquial, que é, aliás, o modo humeano de entender o preconceito e a intolerância, os dois pontos críticos favoritos da mensagem iluminista. A seguinte passagem, tirada de ensaio já citado, está tratando naturalmente da obra de arte, mas não está longe do que ele mesmo iria dizer da “crítica” moral:

“Uma pessoa influenciada por preconceitos não preenche esses requisitos, já que persevera teimosamente na sua posição natural, e é incapaz de colocar-se naquele ponto de vista pressuposto pela obra. Se esta se dirige a um público de uma época ou de uma nação diferentes, a pessoa preconceituosa deixa de levar em conta as suas concepções e preconceitos particulares para,

imbuído dos costumes de sua própria época e seu próprio país, condenar apressadamente aquilo que parecia admirável aos olhos daqueles a quem se destinava o discurso.” (“Do padrão do gosto”, p. 384)

Essa passagem, e tudo que ela implica no que procuramos resgatar de Hume até agora, nos permite entender de um modo mais interessante a crítica cética à lei natural estoíca. Em vez de essa crítica apontar simplesmente para o relativismo moral – algo que, por exemplo, as interpretações dos discursos de Carnéades aos romanos tendem desde longa data a reiterar – ela sugere, ao contrário, uma crítica tanto ao universalismo quanto ao relativismo dogmáticos. Não se trata nem de nos tornar indiferentes à nossa situação particular – como o sábio estoíco pretenderia fazê-lo ao identificar-se, ou “fundir-se”, com o todo da humanidade ou do universo –, nem de nos entregar acriticamente ao hábito cego que nos aprisiona ao particularismo de nosso *self* individual ou comunitário. Ambos, seja por um excesso de intelectualismo ou de naturalismo (“seguir o curso da natureza é deixar nos levar por nossas paixões”), tendem a causar horror aos ideais de “moderação” tão típicos do discurso iluminista desses intelectuais escoceses, e que em Hume só podem ser refutados em termos práticos através de um trabalho conjunto da razão e da sensibilidade “refinada” (isto é, o juízo). E isso não mais dependeria de uma decisão racional abstrata, mas de um “processo”, de um lento trabalho da história e de um conjunto complexo de diferentes dimensões da vida social (a economia inclusive) e da própria educação do *self* – todos pertencentes a um mesmo e único circuito de interação recíproca, e que a consciência social cosmopolita deve entender cada vez mais na forma da interdependência: os acontecimento de uma ponta do circuito devem afetar, mais cedo ou mais tarde, a(s) outra(s) ponta(s), e vice-versa.

Temos agora um quadro mais amplo que nos permite caracterizar, em poucas palavras, o que chamamos de um cosmopolitismo cético, o cosmopolitismo temperado pelo ceticismo. Longe de entender a *cosmópolis* como um conjunto de instituições políticas universais – um corpo de leis e direitos uniformes para toda a humanidade, ou tais leis e direitos garantidos por um governo ou Estado universal e assim por diante – esse tipo de cosmopolitismo

a entende antes como uma certa disposição ou um modo de viver, que pode ser praticado ainda que nossos deveres e direitos políticos estritos restrinjam-se a uma comunidade particular. Mesmo que restritos dessa forma – poderíamos mencionar ainda outras restrições: nossas obrigações mais exigentes para com nossos familiares e amigos etc –, isso não precisa nos induzir a pensar a humanidade como recortada por fossos intransponíveis no espaço e no tempo, a ponto de nos fazer pensar, como as versões hiperpolinizadoras da idéia de patriotismo ou outras formas de particularismo comunitário (racial, étnico, de gênero etc) podem nos induzir, que a própria idéia de humanidade seja vazia, uma simples miragem.

A idéia de humanidade que procuramos resgatar, por intermédio de Hume, não é a visão de um corpo comunitário – como se pudéssemos transferir para ela, sem mais, nossa experiência comunitária particular –, mas uma abertura e uma simpatia para com o mais distante ser humano (a *filantropia*), ou mesmo para a mais distante forma de vida (inclusive não-humana). É uma abertura tão mais plausível, quanto mais nos damos conta, através do processo civilizador, que os seres humanos se entrelaçam, ainda que de forma não intencional no início, por mecanismos e práticas que tornam suas vidas cada vez mais interdependentes: isso é a “Sociedade”, se a pensarmos como um conceito distinto de “Comunidade”. (E não seria difícil, então, dar um passo além, e de “Sociedade” passarmos para uma noção ainda mais ampla de interdependência – a de todos os seres vivos.) Um cosmopolitismo assim interpretado, é ele mesmo o subproduto possível do adensamento da teia de relações sociais, resultado por sua vez da longa e lenta, aliás, repetimos, nunca concluída (porque destituída de “desígnio” ou “finalidade”) e nunca irreversível, marcha da civilização.

Mas aqui não podemos deixar de registrar, finalmente, o enigma a que nos referimos no início deste texto. Procuramos elaborar o argumento em torno de uma ambigüidade da idéia de civilização, na qual ela é ao mesmo tempo um processo de refinamento exterior (a civilização num sentido restrito) e de refinamento interno (a civilidade como um *moral standing*). A primeira aparece como um mecanismo social predominantemente não-intencional, desencadeado a partir de um certo ponto crítico das interações

humanas, e a segunda, fruto da primeira, porém como uma atividade, uma prática, orientada pelo juízo (o gosto), mais ou menos consciente, mais ou menos intencional. Contudo, deveríamos esperar que essa dimensão da civilização passe a ser um elemento condicionador, e não apenas condicionado, do processo social como um todo, revertendo portanto o padrão de causa-efeito inicial? Tem a civilização uma necessidade dessa reversão a partir de um certo estágio de seu próprio desenvolvimento – ou seja, precisaria a delicadeza do gosto e a personalidade moral e cosmopolita afetar, em vez de ser afetada, os trabalhos do comércio, da manufatura, da política, do “sistema de liberdades” e mesmo os confrontos militares, de modo a torná-los também menos automáticos e, portanto, menos anônimos?

No debate entre os iluministas escoceses, esse enigma aparece na forma de uma tensão que vão colocá-los, como autores individuais, em campos distintos. É assim que vemos, por exemplo, as perspectivas divergentes de Hume e seu colega Adam Ferguson sobre o futuro do processo civilizador. Em Ferguson, esse processo, em sua dimensão mais anônima e mecânica, pode levar perigosamente a cidadania política à beira da dissolução, por conta do “amolecimento” geral do caráter que ela é capaz de provocar: suas angústias a respeito do declínio do serviço e do desempenho militar dos países mais “civilizados”, e a entrega dessas obrigações a exércitos especializados, inteiramente separados do corpo restante da nação, são apenas o aspecto mais crítico dessas angústias. Em Hume, como vimos, não se trata de “amolecimento”, mas “sofisticação” de caráter, que no longo prazo pode e deve levar a relações cada vez menos regidas pela violência – o que não significa eliminação dos conflitos sociais, mas sua elevação a um patamar ele mesmo mais sutil e sofisticado –, extensível não só à interação entre indivíduos, mas entre nações.<sup>10</sup>

Mas se esse último ponto é verdadeiro em Hume, então deveríamos concluir que, sim, há uma necessidade de que a dimensão não-automática, isto é, intencional e consciente, do processo civilizador – isto é, a civilidade enquanto padrão de comportamento moral – passe a assumir um papel cada vez mais dinâmico e mais ativo na própria continuidade do processo. E isso explicaria também por que a civilização não pode ser vista como um

processo irreversível, como se fosse uma inevitabilidade histórica. Todo elemento intencional e consciente implica escolhas, individuais e coletivas, que fazemos; implica um sentido de responsabilidade pelos acontecimentos futuros – em outras palavras, que não pensemos esses acontecimentos como um destino cego. O processo civilizador, em suma, conforme avança, cria em seus participantes um senso de indeterminação que naturalmente os faz pensar que sua continuidade futura também depende das escolhas do presente. E a isso poderíamos chamar de “angústia” da civilização – para a qual o cosmopolitismo cético, instrumentado cognitivamente para compreender essa situação, poderia estar melhor preparado para enfrentar.

## Referências bibliográficas

- ARAUJO, C. 2007. “Política e Ceticismo”. In: Smith, P. e Silva Filho, W., *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. de Almeida. São Paulo: Perspectiva.
- BERLIN, I. 2002. *Estudos sobre a Humanidade*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras.
- BETT, R. 2000. *Pyrrho: his antecedents and his legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- BIERSTEDT, R. 1966. “Indices of Civilization”. *The American Journal of Sociology* 71(5): 483-490.
- BROADIE, A. (org.). 2003. *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE VITA, A. 2006. *O liberalismo igualitário em perspectiva doméstica e internacional*. Tese de Livre-Docência. Departamento de Ciência Política, FFLCH-USP.
- ELIAS, N. 1990. *O processo civilizador*. 2 vols. Trad. R. Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- HUME, D. 2004. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. L. Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks/Liberty Fund.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The History of England*, vol.I. Ed. W. Todd. Indianapolis: Liberty Fund.
- IRWIN, T. H. 2006. “O naturalismo estoico e seus críticos”. In: Inwood, B., *Os estoicos*. Trad. P. F. Ferreira e R. Fiker. São Paulo: Odisseus.
- LONG, A. A. (org.). 1971. *Problems in Stoicism*. Londres e Atlantic Highlands (NJ): The Athlone Press.
- NUSSBAUM, M. 1997. “Kant and Cosmopolitanism”. In: Bohman, J. e Lutz-Bachmann, M., *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- OZ-SALZBERGER, F. 2003. “The political theory of the Scottish Enlightenment”. In: Broadie, A. (org.), já citado.

- PAGDEN, A. 2000. "Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism". *Constellations* 7(1): 3-22.
- PEMBROKE, E. G. 1983. "Oikeiósisis". In: Long, A. A. (org.), já citado.
- SHARPLES, R. W. 1996. *Stoics, Epicureans and Sceptics*. Londres: Routledge.
- STAROBINSKI, J. 2001. *As máscaras da civilização: ensaios*. Trad. M. L. Machado. São Paulo: Cia. das Letras.
- STEWART, M. A. (org.). 1990. *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.
- STRIKER, G. 1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWINGWOOD, A. 1970. "Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment". *The British Journal of Sociology* 21(2): 164-180.
- TAYLOR, C. 2000. *Argumentos Filosóficos*. Trad. A. U. Sobral. São Paulo: Edições Loyola.
- WATSON, G. 1983. "The Natural Law and Stoicism". In: Long, A. A. (org.) (1971).

## Notas

- 1 Há vasta bibliografia a respeito. Porém, sobre o pensamento estóico original, ver G. Striker, pp. 209-220 e 248-261; e G. Watson, pp. 216-238. Para uma comparação com o jusnaturalismo moderno, cf. T. H. Irwin.
- 2 "It is not uncommon for students, on encountering Pyrrhonian scepticism for the first time, to notice a resemblance between it and certain attitudes generally associated with Eastern thought. In particular, both are thought to share a certain detachment from the sensible or material world, and a special tranquility, or inner peace, that stems from this detachment... [Porém] at this level of generality... the resemblance is hard to deny. Suggestive as this is, however – especially when combined with the report that Pyrrho actually met some Indian thinkers – it is also uncomfortably vague" (R. Bett, p. 169).
- 3 "O patriotismo se baseia numa identificação com os outros num empreendimento comum específico. Não nos dedicamos a defender a liberdade de qualquer um, mas sentimos o vínculo de solidariedade com nossos compatriotas em nossa empresa comum... O patriotismo está em algum lugar entre a amizade ou o sentimento familiar, de um lado, e a dedicação altruísta, do outro. Essa última não cuida do particular" (C. Taylor, p. 204).
- 4 Para uma análise da anedota tal como exposta por Carnéades, ver S. G. Pembroke, pp. 128-29.
- 5 A tentativa, neste ponto, é fazer uma reinterpretação da máxima cética, desde que se introduz a possibilidade da mudança das leis e dos costumes, dentro de um quadro mais geral que dá peso à importância de conservação dos mesmos.
- 6 Já existe hoje um grande acervo de estudos sobre o Iluminismo escocês abordando os mais diversos temas. Menciono aqui duas coletâneas que analisam a corrente de maneira

ampla e sintética: a de M. A. Stewart (ed.) e a de A. Broadie (ed.).

7 A intuição da idéia de processo social é também a chave da crítica que Hume fará à tradição contratualista moderna, ainda influenciada precisamente pela linguagem da teoria corporativa medieval.

8 A sua História da Inglaterra, especialmente o primeiro volume, no qual relata a passagem do período feudal para o moderno naquele país, tem farto material a esse respeito. Mas veja também os ensaios econômicos que fazem parte de seus *Political Essays*.

9 No ensaio “O cético”, Hume vai resgatar uma das “descobertas” da filosofia moderna – que as qualidades sensíveis de um objeto não pertenceriam propriamente ao objeto, mas dependeriam da “constituição interna” de nossa natureza –, para apresentar um argumento sobre o que constitui a felicidade humana, em que um dos aspectos vai justamente na direção da idéia do aperfeiçoamento do “gosto refinado”. Embora seja uma tentativa humeana de apropriação da tradição cética, é bom que se diga que ela é uma interpretação toda particular daquele autor, em que certos aspectos da tradição são enfatizados e outros deixados de lado. A própria “descoberta” da filosofia moderna aqui resgatada poderia parecer a um cético antigo um tanto dogmática, por seu excessivo subjetivismo. Mas veja abaixo como o próprio Hume, em outro ensaio (“Do padrão do gosto”, p. 378), modera esse aparente excesso.

10 Sobre o debate e a divergência mencionada nesse parágrafo, ver F. Oz-Salzberger, pp. 168-172.

