

# CETICISMO E LIBERALISMO

## REFLEXÕES SOBRE UMA POSSÍVEL AFINIDADE ELETIVA

Renato Lessa  
IUPERJ

### RESUMO

*O objetivo deste ensaio é sugerir possíveis afinidades entre o ceticismo e uma variante específica do liberalismo: aquela representada por John Stuart Mill no seu *On Liberty*. Pretende-se sustentar a hipótese de que existe uma compatibilidade entre as premissas céticas, sobretudo aquelas contidas nos 'Modos de Suspensão' e nos 'Modos de Causalidade' de Enesidemo, e a concepção positiva de liberdade presente no elogio da experimentação individual, tanto na vida pública como na vida privada, realizado por John Stuart Mill.*

PALAVRAS-CHAVE: *ceticismo, liberalismo, liberdade, vida pública.*

*"[...] the larger the field of interplay between individuals, the greater the opportunities of the new and the unexpected, the more numerous the possibilities for altering his own character in some fresh or unexplored direction, the more paths opens before each individual, and the wider will be his freedom of action and thought".*

I. BERLIN, 1975: 178.

Nos debates e investigações a respeito do ceticismo, um dos temas menos explorados é o de suas implicações para a teoria (e para a ação) política. Com certeza, uma das razões para tal escassez se encontra na virtual ausência de menções por parte de Sexto Empírico — pensador grego que no século III A.D. sistematizou os argumentos do ceticismo antigo — a questões de natureza política. Com frequência, a suspensão do juízo, requerida pelo cético diante de querelas a respeito de entidades não-aparentes, é compreendida por críticos como indicador de indiferença e conformismo diante do mundo público. Minha intenção nesse pequeno ensaio não é a de contra-argumentar de modo exaustivo, mapeando as diferentes possibilidades de implicação do ceticismo para a teoria política. O objetivo, mais limitado, é o de sugerir algumas afinidades eletivas entre o legado do ceticismo e uma variante espe-

cífica da tradição liberal, configurada na reflexão de John Stuart Mill, em seu livro *On Liberty* (1975).

A mais importante e recente tentativa de definir uma “política do ceticismo” — isto é, mapear as suas implicações políticas — foi feita por John Christian Laursen, em seu importante livro *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, editado em 1922. Trata-se de uma excelente investigação, tanto em termos de sistematicidade como de quantidade de informações. O argumento básico de Laursen é o de que existe uma *political stance* no ceticismo, e que esta mantém com o liberalismo relações de forte afinidade. Em outras palavras, o cético veria em uma ordem política regulada por procedimentos normativamente neutros e imparciais um arranjo adequado as suas inclinações não-dogmáticas. O Estado de Direito, portanto, poderia ser pensado

como a configuração constitucional da *polis* cética.

No entanto, ainda que seja plausível supor que um cético possa preferir viver sob um Estado de Direito do que sob uma tirania, é importante registrar que a idéia de uma ordem política puramente procedural — neutra e imparcial com relações a valores — é, ela mesma, a materIALIZAÇÃO institucional de um conjunto de valores. De modo mais preciso, essa idéia emerge, em Locke, mais precisamente no *Segundo tratado sobre o governo civil*, como corolário de uma descrição densa a respeito da natureza humana e dos ditames do direito natural, que dificilmente poderia ser subscrita por um cético. A afinidade cética com o liberalismo — se assim descrita — poderia ser presa de um argumento cuja estrutura formal se assemelha a da perítrope: por recusar a adesão dogmática a valores substantivos, o cético prefere uma ordem procedural — neutra e imparcial com relação a valores —, sustentada, por sua vez, em um conjunto de valores a respeito da natureza humana e da lei natural.

Com esse registro não pretendo anular de forma apressada qualquer tentativa de aproximação entre o ceticismo e a tradição liberal. Apesar da ameaça de perítrope, sigo sustentando que o Estado de Direito, em sua forma liberal é, para um cético, preferível a qualquer outro arranjo conhecido. No entanto, se aqui interrompermos nossa investigação, acabaremos associando o ceticismo com uma variante da tradição liberal que privilegia um modelo negativo de liberdade. A vigência de normas imparciais tem por finalidade garantir a integridade dos planos privados de existência, cuidando para que extremidades negativas sejam eliminadas ou tenham o seu alcance regulado. O ceticismo com relação à possibilidade de definir dogmática e universalmente a respeito desses valores nos conduziria a advogar por uma ordem que abriga virtualmente todos os valores, aqui entendidos como persuasões pri-

vadas. Ao sugerir uma afinidade eletiva entre o legado cético e a versão de Stuart Mill para a tradição liberal, creio ser possível, em direção oposta, sustentar a compatibilidade entre premissas céticas e uma concepção positiva de liberdade. Mas antes que este nexos se apresente de forma minimamente plausível, é necessário estabelecer, ainda que de modo esquemático, alguns aspectos do legado do antigo ceticismo para a reflexão política ulterior. Há duas prescrições dos antigos céticos que são de consideração compulsória.

A primeira delas foi apresentada em um dos Modos da Suspensão — argumentos que afirmam a relatividade de qualquer percepção ou proposição —, de autoria do cético Enesidemo que diz respeito à variedade de circunstâncias culturais. A principal implicação pode ser resumida da seguinte maneira: dada a variedade de leis, hábitos, crenças e lendas adotadas por diferentes agregados culturais, é impossível adotar um desses agregados como critério de avaliação dos demais<sup>1</sup>. A aplicação prática imediata desse argumento indica, por exemplo, que é injustificado supor que um traço cultural de uma sociedade particular — digamos, uma lei ateniense — possa ser tomado como critério de avaliação de outro traço cultural de uma sociedade distinta — digamos, um hábito egípcio. O argumento cético, assim descrito, implica o reconhecimento de uma variedade de formas de vida. Essa proposição abertamente cosmopolita define antecipadamente a estrutura da argumentação anti-etnocêntrica, desenvolvida no século XX por Claude Lévi-Strauss (1970). É importante registrar que, em sua circunstância original, o argumento cético contrariou os modos predominantes de lidar com a diversidade das culturas. Tal modo pode ser exemplificado nesse comentário de Heródoto: *na maioria dos*

<sup>1</sup> Para uma descrição completa desses argumentos (modos), v. SEXTUS EMPIRICUS, 1976: I, 36-163.

*seus hábitos, os egípcios invertem exatamente os procedimentos usuais da humanidade* (apud MOMIGLIOANO, 1991: 09).

A segunda prescrição a ser destacada neste ensaio foi estabelecida em outro conjunto de argumentos, definido pelo cético Enesidemo, que diz respeito ao problema da causalidade. Ao todo são oito argumentos — dispostos classicamente nos Modos da Causalidade — que desafiam os modos pelos quais os dogmáticos sustentam suas proposições causais<sup>2</sup>. A descrição detalhada desses argumentos excede os propósitos deste ensaio. Basta registrar o seu propósito comum. A principal patologia dos dogmáticos, quando lidam com a causalidade, é a de atribuir a fenômenos observáveis, causas não-observáveis. As implicações desse estilo intelectual são múltiplas:

- (i) a evasão de uma esfera fenomênica — a das coisas que aparecem —, na qual acordos a respeito do que existe e de como proceder cognitivamente são possíveis, para um domínio de entidades não-observáveis — hexâmeros, átomos de Demócrito, o Espírito absoluto ou a Lógica do Capital, entre várias entidades possíveis —, com relação ao qual cada dogmático estabelece a sua certeza inviolável;
- (ii) a opção por um modo privado — idiótico — de cognição e de validação de argumentos.

As implicações políticas dessas duas prescrições podem ser formalizadas de seguinte modo:

- (i) o reconhecimento da diversidade de valores e de perspectivas culturais como

dimensão inerradicável da sociabilidade;

- (ii) a definição do mundo público como critério de validação de conhecimentos, sobretudo aqueles que dizem respeito a questões de natureza política.

Assim descrito, o legado do ceticismo para a teoria política futura se resume a uma prescrição cosmopolita e à ênfase no papel do mundo público como esfera de regulação de dissensos. Já que o argumento cosmopolita se vale do reconhecimento de uma diversidade inerradicável de valores e perspectivas culturais, é legítimo associá-lo à defesa de um padrão negativo de liberdade, que pode assim ser formulado: a impossibilidade de definir os valores racionalmente corretos, de modo universal e incontroverso, tem como corolário a legitimidade de inúmeras persuasões privadas. A prescrição que estabelece um certo elogio do mundo público — entendido como esfera exterior às persuasões privadas — deixa em aberto uma importante questão: como produzi-lo? A questão diz respeito diretamente ao tema da liberdade. Se o mundo público é um produto institucional, a sua gênese, em alguma medida, envolve graus de liberdade política como requisitos básicos à ação humana.

No entanto, a vertente da tradição liberal que de modo mais direto possui conexões com o ceticismo — refiro-me diretamente a Hume e, de modo mais remoto, a Burke — percebe a dimensão pública menos como o produto da ação política de sujeitos dotados de liberdade do que como resultado agregado de processos seculares. Tanto o hábito humeano como a tradição burkeana podem ser pensados como processos desprovidos de sujeitos intencionais: são dimensões de longo prazo que involucram circunstâncias temporais específicas. Em outras palavras, a liberdade individual, em seu aspecto positivo, não é essencial para a definição de pautas de comportamento habituais ou tradicionais. Desse modo, a liberdade é um estado de usu-

<sup>2</sup> Os oito modos de Enesidemo sobre a causalidade foram apresentados por SEXTO EMPÍRICO (1976: I, 180-186). Para um comentário sobre algumas implicações desses argumentos, v. LESSA, 1994.

fruto meramente privado, com implicações para a conduta, mas que encontrará na esfera envolvente do hábito e da tradição uma referência reguladora irrecorrível.

Esse confinamento da liberdade ao âmbito privado emerge de modo claro em Hume e Burke. O primeiro, apesar de fornecer descrições prazerosas a respeito da *common life* — apresentada como domínio da amizade, da diversão e de uma certa *ataraxia* —, quando trata da liberdade de forma filosófica, o faz subordinando-a à necessidade. Mais do que isso, Hume apresenta a *sensação de liberdade* como um engano que cometemos a respeito da origem de nossas ações: “[...] Whatever capricious and irregular actions we may perform, as the desire of showing our liberty is the sole motive of our actions, we can never free ourselves from the bonds of necessity” (HUME, 1987: Livro II, parte III, seção ii).

No caso de Burke, a liberdade é desqualificada como âmbito autônomo de formulação de juízos sobre a sociedade. A liberdade burkeana, *manly, moral, regulated*, é um legado usufruído por todos os membros de uma *commonwealth* e que protege o corpo social de fatores corrosivos, tais como a tirania e o *cartesianismo político*. Retirada de seu invólucro social, a liberdade perde completamente a capacidade de manter os homens em conjunto, transformando-se, pois, em uma faculdade vazia que desconhece circunstâncias particulares. Seu movimento, então, conduz à atribuição de uma razão onipotente a cada indivíduo, criando, pois, as condições para que o agregado humano se converta em puro poder. A liberdade máscula é prisioneira de circunstâncias sociais. A sua emancipação faz com que a fantasia dos homens imagine mundos alternativos, cuja simples antevisão acaba por desrotinizar modos tradicionais de conduta.

Usando a imagem de Isaiah Berlin, podemos dizer que no tratamento do que sig-

nificam as *finalidades da vida*, Hume e Burke desqualificaram inteiramente a razão e o dedutivismo como fontes adequadas de orientação prática diante da vida. O resultado, porém, não foi o de imaginar agentes sociais inteiramente dotados da capacidade de decidir os cursos de ação mais apropriados segundo o critério de cada um.

Dada a falência da razão como fundamento do juízo humano, o hábito e a tradição aparecem como limitadores do exercício futuro da liberdade. A liberdade máscula, moral e regulada de Burke, assim como o retorno ao conforto da vida ordinária em Hume, configuram, a rigor, um padrão que não pode ser rigidamente classificado sob os rótulos da liberdade negativa e positiva. O confinamento ao âmbito privado, acima mencionado, é real, desde que seja entendido como recusa da legitimidade da pretensão de algum agente social em fazer com que o exercício virtuoso da sua liberdade implique o direito de subordinar as regras políticas à sua razão privada. Na verdade, a superposição entre o âmbito privado e a vida ordinária faz com que tenhamos o desempenho de uma liberdade não-política, em seu sentido rousseauiano, mas que, ao mesmo tempo, é exercida coletivamente. Em outros termos, o indutivismo hume-burkeano impede que a razão nos homogeneíze. Mas o preço que devemos pagar por esta proteção é a subordinação aos padrões ditados pelo hábito.

Em favor de Hume deve ser dito que a sua definição de hábito é predominantemente procedurál. Esse juízo pode ser atestado nas descrições do que o hábito significa em passagens importantes do *Treatise of Human Nature* (1987). Todas essas características podem ser consideradas como *formais*, não revelando a fisionomia de qualquer valor substantivo. O hábito aparece como uma exigência lógica da sociabilidade, sem que sua definição tenha como fundamento necessário qualquer referência a conteúdos éticos substantivos. Em outro mo-

mento de sua fabulação, Hume afirmou que a virtude de uma ordem política está associada ao modo pelo qual organiza as suas instituições (HUME, 1985: 14-31). Os *procedimentos políticos* têm, portanto, primazia sobre os valores professados pelos *decisores*. Com esse axioma, Hume evita o programa estabelecido pelos humanistas cívicos, voltados para a descoberta dos melhores valores éticos dotados da capacidade de garantir a operação de uma ordem virtuosa. Para Hume trata-se, tão-somente, de estabelecer procedimentos. A ciência política humeana é a mais pura e ortodoxa aplicação de sua teoria geral a respeito do hábito. Tal como o hábito, as regras institucionais são exigências lógicas da sociabilidade política.

De qualquer modo, mesmo evitando uma definição dogmática e substantiva a respeito do que significa o hábito, Hume não elege como dimensão decisiva de seu mundo o plano da liberdade individual. A liberdade é o exercício humano das escolhas sociais, orientadas pelas imposições lógicas do hábito. Os homens ordinários agem de acordo com procedimentos intelectuais que combinam indução e obediência a máximas estabelecidas pelo hábito e pela tradição. A recusa a agir sob orientação de um dogmático dedutivismo não os transforma em agentes livres e abertos à experimentação.

A plena afinidade entre indutivismo social e liberdade, em suas duas dimensões — negativa e positiva —, foi proposta por John Stuart Mill, com base na reflexão de Wilhelm von Humbolt (STUART MILL, 1975; VON HUMBOLT, 1973). O argumento central das reflexões de Mill foi estabelecido pela famosa passagem de Humbolt, estampada como epígrafe de *On Liberty: a afirmação da diversidade dos indivíduos como condição de aperfeiçoamento da espécie*. Na verdade, Mill pode ser considerado como definidor de um *indutivismo de tipo libertário*. Seus alvos críticos serão tanto o dedutivismo racionalista como também as pres-

crições morais rigidamente calcadas no hábito e sustentadas em bases entimêmicas. Com Mill, creio, é possível entrever um outro padrão de afinidade entre ceticismo e tradição liberal. Nele, há um elogio da experimentação individual, que diz respeito tanto à vida privada como ao mundo público. Há, portanto, uma redescritção do tema da liberdade, que associa as dimensões negativa e positiva, tendo como premissa comum um padrão de argumentação que não é estranho ao legado do ceticismo. Essa afinidade, creio, poderá ficar mais evidente a partir a redefinição proposta por Mill do tema da liberdade.

Como notou Isaiah Berlin (1975: 185), na reflexão de Stuart Mill podem ser localizadas três fontes de liberticídio:

- (i) o desejo de exercício de poder sobre os outros;
- (ii) a busca de conformidade com a opinião comum, tanto pela imposição desta aos desviantes como pelo desejo de adequar-se à inclinação da maioria;
- (iii) a crença na existência de uma (única) definição racional do que sejam as finalidades da vida. Os fatores de liberticídio combinam, então, motivações derivadas do estado de natureza (i), do hábito (ii) e do dogmatismo de corte dedutivista (iii).

A *common life*, na perspectiva adotada por Stuart Mill, é dotada de um atributo que, à primeira vista, o aproxima de David Hume. Em ambos os autores, as bases do conhecimento ordinário são limitadas pela experiência e pelos preconceitos. No entanto, nos limites da reflexão de Hume, a materialização daquela falsidade publicamente compartilhada, através do hábito, provoca nos homens uma *blind submission* a padrões seguros de cognição e de sociabilidade. Em Stuart Mill, a falsidade é substituída pelo que poderíamos designar como uma *ignorância endêmica*, produto da nossa parcialidade de valores e de circunstâncias.

Desta atribuição de ignorância ao conjunto da humanidade não deriva uma desqualificação do conteúdo substantivo dos conhecimentos e juízos humanos ordinários. O que estará sob crivo são as condições sociais de cognição e experimentação, vistas como responsáveis pela maior ou menor variedade de situações dispostas à reflexão humana. Por outro lado, dada a imperfeição inerradicável do conhecimento social, a unanimidade de opinião aparece, para Stuart Mill, como um mecanismo maximizador da ignorância. Por esta via, o despotismo político segrega efeitos cognitivos letais, pela redução da variedade cognitiva potencial dos homens à uma uniformidade artificial e imposta. Diante da precariedade cognitiva apenas o alargamento das margens possíveis de experimentação pode resultar em *aperfeiçoamento da humanidade*: “As it is useful that while mankind are imperfect there should be different experiments of living; that free should be given to varieties of character, short of injury to others; and that the worth of different modes of life should be proved practically, when any one thinks fit to try them” (STUART MILL, 1975: 54).

O experimentalismo de Stuart Mill diferencia-se do elogio burkeano da experiência em pelo menos uma importante dimensão. Não se trata de um estoque prévio de experiências passadas que se impõem ao conhecimento por mais variadas que elas possam ter sido. O elogio da variedade feito por Burke é sobretudo retrospectivo: a complexidade do passado, sua não linearidade e sua superioridade cognitiva sobre o presente legam aos homens atuais o limite possível e legítimo da experimentação. O experimentalismo de Stuart Mill é prospectivo: *a liberdade depende da variedade de situações dispostas aos homens para experimentos futuros*.

O *despotismo do costume* (STUART MILL, 1975: 66) além de limitar o alcance da experimentação humana — individual e

social — é um perverso mecanismo de escolha: “*He who does anything because it is the custom makes no choice*” (Stuart Mill, 1975: 55). Curiosamente a etnografia dos efeitos do costume sobre as escolhas sociais é a mesma para Burke e Stuart Mill. No entanto, o que para o primeiro é apresentado como um virtuoso mecanismo de configuração de comportamentos e identidades sociais, para o segundo emerge como despotismo e como liberticídio.

O argumento humboltiano da variedade, apresentado no primeiro capítulo de *Os limites da ação do Estado*, tal como estendido por Stuart Mill, tem importantes implicações cognitivas. Através dele se esboça uma epistemologia não-dogmática com os seguintes desdobramentos políticos:

1. dada a dispersão isonômica da ignorância, torna-se impossível legitimamente determinar que versões construídas sobre a vida social podem ser, de modo inequívoco, consideradas verdadeiras ou falsas. Disto decorre a necessidade da tolerância;
2. uma ordem política legítima tem no princípio da maioria uma condição necessária para a sua adequada operação, já que predomínio despótico de uma minoria implica a submissão de muitos ignorantes à ignorância de poucos;
3. conquanto seja condição necessária, o princípio da maioria não é de modo algum suficiente. A garantia de uma ordem livre é dada pela existência de mecanismos protetores da experimentação. Já que Stuart Mill observa uma variação concomitante entre o surgimento de inovações e o desempenho de grupos minoritários na sociedade, ele recomenda que a proteção das minorias seja um daqueles mecanismos protetores.

Dessas prescrições podemos inferir que Stuart Mill postulou em *On Liberty* um indutivismo social libertário, embora limitado

pela exigência de que os agentes sociais não devam ferir os interesses de outros agentes. Essa cláusula bastou para Hobbes confinar a liberdade ao silêncio da lei. Em Stuart Mill, ela elimina apenas o que poderia ser considerado como comportamento predatório. Em outras palavras, o conflito por recursos escassos não esgota o repertório objetivo possível das ações humanas. O experimentalismo, portanto, não aparece como mecanismo gerador de inovações sociais voltadas para a predação, mas como modo de acrescentar à vida social existente novas dimensões enriquecedoras. O experimentalismo, além de prospectivo, é *aditivo*: ele alarga o estoque de sabedoria social disponível.

Parece ser clara, portanto, a prescrição de Stuart Mill a respeito de um adequado comportamento cognitivo por parte dos agentes sociais. Eles devem orientar sua elaboração cognitiva pelo *alargamento da experimentação* e pela *desnaturalização dos preconceitos*. Mas, para os indivíduos não façam da experimentação presente as bases do hábito futuro, Stuart Mill conta com um poderoso recurso: a atribuição aos agentes sociais, ao lado de atributos cognitivos, de um padrão de atributos morais. Tal padrão,

elaborado em oposição ao dedutivismo monista e utilitarista que o precedeu, estabelece que a busca da felicidade se define como resposta para indagações a respeito das finalidades da vida. No entanto, a materialização desse objetivo é incomensuravelmente variada. Como agentes morais e cognitivos, os homens são dotados da prerrogativa de definir livremente que valores substantivos devem preencher o universal vazio que os define como espécie.

Esta referência a Stuart Mill poderia ser estendida de modo exemplarista, através da adição de passagens de *On Liberty*, capazes de ilustrar as dimensões aqui apresentadas. No entanto, dadas as finalidades deste ensaio, creio que as dimensões *variedade, tolerância e liberdade*, associadas à uma *epistemologia não-dogmática*, à *recusa do despotismo do hábito* e ao *anti-dedutivismo moral*, caracterizam Stuart Mill como um notável indutivista libertário. Este é o lugar que parece ocupar no âmbito da tradição liberal. Deste lugar, podemos contemplar uma imagem de mundo social na qual se admite a compatibilidade entre indutivismo e utopia; vida comum e exercício de uma liberdade humanamente tangível.

Renato Lessa é cientista político, Diretor Executivo do IUPERJ e Professor Titular do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense

## BIBLIOGRAFIA

**BERLIN, I.** (1975). "John Stuart Mill and the Ends of Life". In: *Four Essays on Liberty*. London, Oxford University Press.

**HUME, D.** (1985). "That Politics May Be Reduced to a Science". In: *Essays: Moral, Political and Libery*. Indianapolis, Liberty Fund.

**HUME, D.** (1987). *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby-Bigge. Oxford, Oxford Uni-

versity Press.

**LAURSEN, J. C.** (1992). *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden, E.J. Brill.

**LESSA, R.** (1994). "Patologias da cognição dogmática: comentários aos oito modos de Enesidemo". *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, nov.

**LÉVI-STRAUSS, C.** (1970). "Raça e His-

tória”. In: Jean Comas *et alii*. *Raça e ciência*. São Paulo, Perspectiva, vol. I.

**MOMIGLIOANO, A.** (1991). “Os gregos e seus vizinhos no mundo helênico”. In: Arnaldo Momigliano. *Os limites da helenização: a integração cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

**SEXTUS EMPIRICUS.** (1976). *Outlines*

*of Pyrrhonism*. Ed. R. G. Bury. Cambridge/London, Harvard University Press/William Heineman, vol. I.

**STUART MILL, J.** (1975). *On Liberty*. New York, Norton & Company.

**Von HUMBOLT, W.** (1973). *The Limits of State Action*. Cambridge, Cambridge University Press.