

LOQUE, Flávio Fontenelle. *Ceticismo e religião no início da modernidade: a ambivalência do ceticismo cristão*. São Paulo: Loyola, 2012, 278 p. ISBN: 978-85-15-03883-1

Amálgama, ambiguidade, ambivalência? Como descrever a atitude de alguns filósofos modernos que propuseram uma defesa cética da religião cristã? Essas são algumas das respostas apresentadas por Flávio Loque em seu livro: *Ceticismo e religião no início da modernidade*. Nessa obra, o autor mostra como esta questão se desenvolveu e foi respondida por três influentes e importantes leitores do ceticismo no final do século XV até meados do século XVI: Michel de Montaigne, Pierre Charron e François de La Mothe Le Vayer. Para tanto, Flávio Loque constrói seu livro em três capítulos que examinam as diferenças entre as escolas céticas e de que modo cada um desses três autores modernos irá lidar com duas questões principais: é possível utilizar os argumentos céticos em favor da religião cristã? Quais consequências decorrem desta estratégia? A obra possui grandes méritos que merecem ser aqui destacados: clareza na exposição, didatismo, rigor filosófico, e especialmente o fôlego do autor que aborda filósofos pouco conhecidos no Brasil, como Charron e Le Vayer, trazendo para língua portuguesa discussões de vanguarda da história da filosofia moderna. Examinemos, então, como o Flávio Loque aborda os temas na obra, destacando, sinteticamente, alguns de seus principais argumentos e nossa percepção sobre estes pontos.

No primeiro capítulo, Loque resgata os principais elementos que constituem e distinguem as duas correntes céticas da antiguidade, pirrônicos e acadêmicos, traçando um panorama que será pré-requisi-

to para a compreensão do restante da obra. O autor mostra que um dos principais traços que distingue os pirrônicos dos acadêmicos é a defesa da equipolência (*isosthenia*) pelos primeiros enquanto que os acadêmicos defendem a existência de argumentos prováveis, verossímeis (*pitthanos, probabilis, verissimilis*). Dessa distinção decorre que para o pirrônico o critério de ação se pauta naquilo que aparece - todas as coisas têm o mesmo peso -, enquanto que para o acadêmico existem impressões convincentes às quais ele adere, sem dar seu assentimento [LOQUE, 2012, p. 62]. Nesta discussão, Flávio Loque argumenta que a despeito da crítica de Sexto feita contra o ceticismo acadêmico, não se pode negar que tanto pirrônicos quanto acadêmicos foram genuinamente céticos, seguindo a tendência de leitura recente da historiografia e reconhecendo que a crítica feita contra os acadêmicos (a saber, que eles eram dogmáticos negativos) precisa ser reavaliada. Nesse sentido, o autor mostra que a principal diferença entre pirrônicos e acadêmicos reside, pois, na distinção entre inapreensibilidade e incerteza/obscuridade: apesar das duas escolas estarem de acordo que todas as coisas são inapreensíveis, logo que se deve suspender o juízo, os acadêmicos não concordam que todas sejam igualmente obscuras e incertas quanto à convicção, ou seja, quando o que está em jogo não é o assentimento, mas sim a aprovação [LOQUE, 2012, p. 55]. A análise de Flávio Loque é bastante acurada no tocante à relação existente para o pirronismo entre a *akatalepsia* (ausência de representações apreensivas) e *adela* (obscuridade) e muito adequada no tocante à afirmação de que os acadêmicos não adotam a posição dos pirrônicos (que defendem que da ausência de apreensão decorre a impossibilidade de se possuir

mais ou menos convencimento). O ponto principal é mostrar que a noção de *akatalepsia* não é uma conclusão dogmática dos céticos, ao contrário, ela decorre da avaliação da insuficiência dos argumentos dos dogmáticos para demonstrar a tese contrária (a da apreensibilidade). Especificamente quanto a esse tema, possivelmente o exame feito por Flávio Loque ficaria mais detalhado caso ele fizesse uma análise mais demorada da situação dos acadêmicos. Quando a obra examina o pirronismo a sua conclusão fica muito clara, contudo ao avaliar a questão da *akatalepsia* no ceticismo acadêmico o autor é mais sucinto. Ora, há bastante dissenso entre os intérpretes se a inapreensibilidade nos acadêmicos envolveria a aceitação expressa desta posição enquanto uma tese, ora derivada da noção de sabedoria e *obscuridade das coisas* (*rerum obscuritas*), como argumenta Roberto Bolzani [*Acadêmicos versus pirrônicos*, 2003], ora decorrendo do próprio entendimento que se deve ter sobre a filosofia de Carneades que para Clitomâco era desprovida de conclusões afirmativas e que para Filo de Larissa envolvia a aceitação de certas premissas falibilistas (Ac. II, 78). Outros dois elementos no mesmo sentido são: (i) a difícil interpretação da passagem Ac. II, 110, na qual Cícero parece argumentar que Carneades afirmava que a *akatalepsia* era apenas provável; (ii) a afirmação de Cícero em Ac. II, 112 de que Carneades não combateu com veemência a posição de que o sábio poderia ter opiniões. Portanto, conclui-se, que essa é uma questão polêmica e que poderia ser detalhada com mais vagar pelo autor a fim de evitar uma má-compreensão no seu leitor. Por fim, o capítulo se encerra com a seção que discute o modo como o ceticismo se relacionava com a religião, na qual o autor argumenta que o ceticismo antigo não defendia o ateísmo, mas sim mostrava a falta de fundamentação dos dogmáticos, os quais apresentavam argumentos insuficientes e temerários para justificar a crença nos deuses. Destarte, para Flávio Loque, uma importante diferença entre o ceticismo antigo e o ceticismo moderno é

que o primeiro não afirma que os deuses estão fora da capacidade da razão e são transcendentais a uma explicação humana, não estabelecendo uma cisão entre os domínios do natural e sobrenatural como farão os modernos. Este ponto leva a uma importante conclusão de que a suspensão do juízo no ceticismo antigo não tinha fins propedêuticos para a religião, posição esta que encontraremos presente, de algum modo, no resgate do ceticismo feito pelos modernos. Esta é uma importante constatação do autor, pois o discurso cético tanto pirrônico quanto acadêmico não é compatível com um discurso positivo sobre a inexistência dos deuses (uma das formas de se entender ateísmo), posição essa que seria na verdade uma atitude dogmática. Cabe apenas lembrar, como feito pelo autor, que os séculos XV-XVI deram um contorno mais amplo ao conceito de ateísmo, de modo que uma atitude que mostrava a impossibilidade de se concluir racionalmente sobre a existência de Deus, também era lida como uma posição ateuísta. Nesse contexto, a recepção do ceticismo na modernidade não estava totalmente desprovida da sua aproximação com a posição ateuísta. A despeito desse fato, o autor argumenta que é inegável concluir que o ceticismo na modernidade também estava relacionado com uma atitude de compatibilização e propedêutica à religião. Ora, o que significa dizer que o ceticismo foi propedêutico para religião cristã na modernidade? O que isso significa para Montaigne, Charron e Le Vayer? É a mesma coisa nos três autores? Vejamos as respostas sugeridas por Flávio Loque.

No segundo capítulo, o autor aborda o modo como Montaigne e Charron receberam o ceticismo antigo e o articularam com o cristianismo. Uma consideração importante feita pelo autor é que a despeito da tese de Richard Popkin de que o ceticismo pirrônico torna-se muito influente no século XVI a sua importância não se dá a tal ponto de perder o ceticismo acadêmico a sua relevância e impacto, caso este comprovado pela influência dos acadêmicos sobre Pierre Charron. Além disso, Loque mostra que a principal dife-

rença entre cétricos antigos e modernos, esses últimos intitulados por ele cétricos cristãos, é mostrar como a fraqueza da natureza humana, a onipotência divina e a debilidade da capacidade racional são elementos que levam à conclusão de que a suspensão do juízo sobre Deus é impossível, posição esta que não encontramos nos antigos. Em seguida, ao avaliar a recepção que Montaigne faz do ceticismo, ele afirma que sua estratégia pode ser dita um amálgama, na medida em que ele se vale tanto de elementos acadêmicos quanto de elementos pirrônicos para construir a *Apologia*. O objetivo do ensaísta de Bordeaux seria principalmente a crítica ao dogmatismo, à presunção e à vaidade do homem, razão pela qual o ensaio combinaria as duas vertentes cétricas. Por meio desta estratégia, Montaigne compatibilizou a posição de São Paulo da fraqueza da condição humana com o ceticismo, deixando implícito que o ceticismo seria um preparativo para a fé, capaz de limpar a mente. Além disso, Flávio Loque discute como em Montaigne a defesa da razão enquanto instrumento de chumbo e cera aproxima-se da noção de equipolência do pirronismo, mas que do mesmo modo também encontramos na *Apologia* a defesa de posições verossímeis, a saber: o ceticismo, a existência de Deus e o acolhimento da tradição. Portanto, haveria na *Apologia* certa ambiguidade e dualidade entre a adesão de Montaigne à equipolência e à verossimilhança, dualidade essa que foi explorada e esclarecida pelos seus sucessores. Parece, nesse sentido, que a estratégia adotada pelo autor é não resolver por completo este problema, mas principalmente mostrar como em Montaigne estão presentes as sementes tanto da posição de Charron quanto da de Le Vayer. Logo, para o autor, haveria certa ambiguidade de posições na *Apologia* permitindo que se interprete a defesa da religião em Montaigne de dois modos: ou vinculada à aceitação da tradição (modo pirrônico) ou vinculada à noção de que a existência de Deus é a mais verossímil (modo acadêmico). Ora, concordamos que em certos pontos

o discurso de Montaigne gere a ambiguidade apontada e permita as duas leituras propostas por Flávio Loque e que Charron e Le Vayer são desenvolvimentos de cada uma dessas vertentes de leitura. Contudo, alguns dos argumentos elencados por Loque para mostrar que Montaigne defende a existência de Deus à luz da verossimilhança podem ser questionados [LOQUE, 2012, pp.134-153], na medida em que nos parece que a verossimilhança nos pontos em questão não é sobre a existência de Deus, mas sim sobre concebê-lo como *inimaginável*. Em outras palavras, nos parece que para Montaigne a questão da verossimilhança de Deus está mais relacionada a uma dada descrição sua que seja coerente com o Cristianismo, ao invés de ser uma tentativa de provar a sua existência por meio dos argumentos acadêmicos. Essas considerações não invalidam a tese de Flávio Loque, pois estamos de acordo que Montaigne incorpora elementos do ceticismo acadêmico ao pirronismo; contudo, levantam uma hipótese para debate de que talvez a existência de Deus não esteja sendo questionada em última instância na *Apologia*, mas sim a forma mais adequada de compreendê-lo, e que a adesão à verossimilhança seja uma estratégia de reforço, estratégia essa de fundo pirrônico, por dois motivos principais: (i) haja vista os riscos em adotar a verossimilhança (como, por exemplo, acreditar que o Protestantismo fosse mais crível que o Catolicismo); (ii) o fato de o ateísmo ser visto como uma atitude antinatural e de difícil penetração no espírito (*E*, II, 12, p. 446). Fica aqui, então, aberta uma questão para discussão e aprofundamento. Posteriormente, o autor examina como Pierre Charron aborda a relação entre ceticismo e religião. Ao fazer isto, argumenta que Charron também utiliza elementos pirrônicos e acadêmicos em sua obra, mas mostra que a noção de verossímil é central para a estratégia charroniana. Logo, a equipolência não se faz presente na obra, pois a despeito de não podermos demonstrar a existência de Deus existem argu-

mentos que podem provar que esta posição é a mais verossímil e da mesma forma que é mais verossímil que a religião cristã seja superior às demais religiões. O discurso da *Sagesse* propõe uma separação entre sabedoria humana e divina, impondo o pressuposto de que é impossível conhecer Deus. Contudo, esse pressuposto não abole a possibilidade de se compatibilizar ceticismo e religião por meio do uso de argumentos acadêmicos para defender a existência de Deus. Nesse sentido, na medida em que a suspensão do juízo limpa a mente de falsas crenças e deixa o homem preparado para receber a verdadeira religião, o ceticismo em Charron serve como preparação para a fé cristã. Logo, a ambiguidade presente em Montaigne sobre a sua adesão à defesa da fé, ora de modo pirrônico, como mera contingência dos costumes (tradição), ora de modo acadêmico, como a posição mais verossímil, é solucionada em Charron na medida em que ele adota a postura dos acadêmicos quanto ao tema da religião. Portanto, Charron usa o ceticismo acadêmico para defender o cristianismo no contexto cético, propondo provas não demonstrativas sobre Deus e a religião.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, Flávio Loque examina como são expostas a defesa do cristianismo e a atitude cética na obra de François de La Mothe Vayer. Uma questão levantada, cuja solução é deixada em aberto pelo autor, é se o fato de Le Vayer se valer da alcunha cético cristão e de uma liberdade filosófica pouco indicada para a época não revelaria um ateísmo secreto, questões cuja dificuldade de resposta repousa no fato de não haver provas sobre a real intenção de Le Vayer e na diversidade das suas posições sobre o tema. Em seguida, Loque mostra que em certos escritos Le Vayer inspira-se na posição de Charron defendendo o verossímil - como, por exemplo, quando discute sobre a imortalidade da alma -, mas que de modo geral ele está mais próximo de Montaigne argumentando em torno do conceito de equipolência no tocante às religiões. Salvaguardando a

posição dos céticos por meio do conceito de circuncisão, que propõe extirpar os elementos anticristãos da doutrina pagã (como a total indiferença quanto à crença em Deus), Le Vayer argumenta que o pirronismo é uma excelente preparação evangélica. Ao examinar diversas obras, Flávio Loque afirma que de modo geral a crítica cética de Le Vayer está relacionada à noção de nulidade do saber e da ciência humana, tal qual preconizado por São Paulo, e que essa será a principal estratégia adotada pelo filósofo para vincular o ceticismo à noção de propedêutica para a fé. Nesse sentido, a estratégia pirrônica se insere dentro de um contexto que aponta para a completa desproporção entre a razão do homem e a razão divina, motivo pelo qual a crença em Deus se pauta em um ato de vontade. Como aponta o autor, esse contexto implica na radicalização de uma das formas de ler a apologia ao cristianismo feita por Montaigne, implicando em uma ambivalência do ceticismo cristão. Na medida em que a fé depende da vontade, devido ao fato de existir uma equipolência entre o cristianismo e as demais religiões, o risco envolvido é defender a religião por meio de critérios extrarracionais e contingentes (tradição, vontade) e a defesa tornar-se uma forma de ataque que enfraquece a posição cristã, dando força ao ateísmo ou mesmo ao deísmo. Esse é um lado da ambivalência do ceticismo cristão. O outro lado da ambivalência decorre do fato de que a equipolência abre espaço para mostrar que quanto à fé não cabe à razão tecer argumentos, pois existe uma desproporção entre o humano e o divino, de modo que as pretensões dogmáticas e heréticas são aniquiladas, restando apenas a humildade e submissão cética. Portanto, Le Vayer realiza uma apologia cristã usando o pirronismo, assim como Montaigne, e ao fazer isto, para Flávio Loque, fica patente o impasse a que chega a apologética pirrônica. De tal sorte que uma apologética menos arriscada e mais indicada seria a adotada por Charron que se vale do ceticismo acadêmico para mostrar a plausibilidade e verossimilhança da religião cristã.

Ora, a obra de Flávio Loque nos suscita uma questão que gera um frutífero debate, a saber: é possível dizer que a estratégia pirrônica é tão arriscada que acaba se tornando incompatível com a fé cristã e que o ceticismo acadêmico é mais compatível com o cristianismo? A ambivalência presente na defesa pirrônica da religião cristã é insuperável ou pode ser nuançada? Pela profundidade, rigor do texto e especialmente pelas questões que suscita, indicamos a leitura do livro de Flávio Loque

que não só enriquece o nosso conhecimento sobre o período e sobre os filósofos em exame, como também discute um dos problemas mais complexos e relevantes para a ciência da religião nos séculos XV-XVI que é a consequência filosófica da tentativa de compatibilizar a fé cristã com o ceticismo.

*Estéfano Luís de Sá Winter  
Mestrando Filosofia UFMG*

VETÖ, Miklos. *L'Élargissement de la Métaphysique*. Paris: Hermann, 2012, 450p.

Num escrito de 1802 sobre *Fé e Saber*, no qual trata, dentre outros temas, da “morte de Deus”, Hegel lamenta que os estudos filosóficos se tenham afastado da religião, privando-se assim do que a antiguidade considerava sua mais nutritiva seiva especulativa, a ponto de transformarem em dogma o fato de a razão se definir pela “desistência absoluta” da fé, como se, por si só, o exílio da fé deixasse de criar embaraços ao pensamento. Deste modo ter-se-ia perdido o princípio do norte, isto é, o livre exame, que, de “uma grande forma do espírito universal”, ficou rebaixado a um insípido princípio subjetivo das crenças individuais. Nos espíritos menores, a arrogância da razão julgou-se livre para decidir sobre o que se devia ou não devia crer, e relegou o sagrado ao arbítrio da mera superstição, ao passo que as mentes mais recatadas ainda conservaram um certo pudor em ditar normas para outros seguirem, mas mantiveram um silêncio vazio, feito de propósito para deixar sem eco qualquer opinião discrepante.

Posta de lado a cultura religiosa, assim como a metafísica que, bem ou mal, lhe estava associada, sobraram os resíduos da militância política que muitos filósofos abraçaram com nostálgico fervor ideológico. O resultado visível desta síndrome de abstinência foi o fato de a filosofia encolher-se em torno do que se pode dizer

de modo imediato, qual seja uma especulação disfarçada em certezas facilmente demonstráveis. Depois que, por falta de cuidado, deixou secar a raiz metafísica que a nutria, a filosofia perdeu-se em generalidades triviais, segundo os moldes do noticiário do dia, com sua leitura apressada, que se basta com uma reflexão marginal, incapaz de suscitar qualquer problema relevante para a existência e o destino humano. “Migalhas filosóficas” seria um nome adequado para o que hoje se oferece ao leitor, não o tivesse adotado modestamente Kierkegaard, a fim de libertar suas ideias do pesado sistema que os pensadores germânicos haviam imposto à sua época.

Minerva saiu da cabeça de Júpiter pronta e armada, como se não lhe bastasse a sabedoria, que havia de completar-se com o gládio. Ora, quando a metafísica, esta antiga rainha das ciências, abandona o campo ao inimigo, não admira que surja aqui e ali quem se disponha a ocupar o espaço vazio, trazendo consigo um arsenal de explicações científicas, cada uma delas válidas, sem dúvida, em seu domínio particular, mas que perdem todo o valor quando contrabandeadas para dar conta dos assuntos metafísicos ou religiosos. É o caso, creio eu, desses *best sellers* que se dispõem a defender o ateísmo e denunciar o delírio das crenças religiosas, desconhecendo que Kant havia mostrado, com suficiente clareza, que, se não se pode arguir, por meio exclusivo da razão, a favor da existência de um Ser supremo,

tampouco se poderá negar algo em contrário. “Deus, um delírio”, da lavra de cientista tão ilustre, revela mais sobre seu autor do que sobre o objeto/sujeito da demonstração. Se há, pois, algum delírio, deve ser o “delírio da presunção” (*Wahnsinn des Eigendunkels*) de que falava Hegel.

Desta sorte, para recuperarmos o interesse metafísico, foi preciso que um filósofo católico propusesse a ampliação da metafísica e voltasse a falar das coisas que não mais ousavam dizer o seu nome, ao mesmo tempo em que fazia valer a mais estrita ortodoxia em matéria dogmática. Este *aggiornamento* se empenha em libertar a metafísica da ontologia clássica, conferindo-lhe um estofamento consentâneo com as necessidades da cultura atual que seja ao mesmo tempo compatível com a crença religiosa. Eis, precisamente, o ponto em que o inesperado se faz mais desejado!

O anúncio da contracapa dá-nos um resumo do que o autor tem em vista. A ampliação da metafísica é a exposição sistemática da filosofia que se propõe a repensar a metafísica clássica segundo os princípios da essência e da existência. As categorias da existência, por sua vez, serão rearticuladas segundo um registro ao mesmo tempo kantiano e cristão. De Kant toma o autor, principalmente, o filosofema da síntese a priori (juízos sintéticos a priori), e lhe confere nova e inusitada extensão, principalmente no que diz respeito à filosofia prática (filosofia da liberdade); ao passo que a inspiração cristã se faz sentir, antes de tudo, na doação amorosa da kenose do Cristo.

Este duplo ponto de partida permitirá desfazer a imanência que ainda afeta a natureza e a justiça em proveito da superabundância do amor criador, do qual o singular constitui a referência mais importante. Um estudo sobre a singularidade da obra de arte prepara o terreno para se compreender a absoluta novidade da criação, representada, no núcleo da família, pelo nascimento da Criança. O

singular, que fora banido da filosofia clássica sob o argumento de que só pode haver ciência do universal, reentra agora pela porta da frente como “o Único”, a merecer notável estudo, que o realça acima da repetição indefinida da natureza. Como regra geral da ascensão especulativa, a filosofia começa, portanto, com investigar a natureza (*physis*), antes de passar às coisas da metafísica (*tà metà ta physiká*). A filosofia primeira (título do primeiro livro) aprofunda o estudo da imagem (arquétipo e éctipo, ou original e cópia), com vistas a descobrir o caminho do absolutamente novo, que é o território governado pela vontade.

O segundo livro, alicerçado na exploração husserliana do espaço e do tempo, explora o domínio da essência e oferece uma eidética dessas duas noções, captadas antes de receberem qualquer predicação “científica”, com o fim de investigar a “inesgotável riqueza da finitude”, e nela situar o homem como cidadão de dois mundos, para usar a expressão de Kant. Finalmente, o estudo da vontade – ainda uma eidética – prepara o desfecho da filosofia enquanto metafísica do bem e do mal.

Ao enviar-me o exemplar para leitura, Vetö julgou prudente advertir que a obra pressupõe alguns grandes temas da teologia cristã, mas que tem em vista a antropologia metafísica, e não a antropologia religiosa. “Ainda escreverei minha teologia filosófica. Acho importante fazer estas observações para que você não espere muita coisa de meu livro em matéria religiosa”. Está bem. Mas isto não invalida o fato referido por Hegel, de a filosofia especulativa encontrar rico alimento na “seiva nutritiva” da religião. É o que veremos a seguir.

Uma frase da Introdução resume todo o projeto do Autor: “A filosofia, escreve ele, não é nem uma lógica das ciências, nem uma poética do conceito ou uma mitologia das *eidê*, mas um discurso *especulativo e descritivo* sobre as estruturas e as potencialidades, os valores e as

promessas do real” (p. 6; eu sublinho). Quanto ao método: o discurso descritivo mostra uma fenomenologia sóbria e precisa, à maneira husserliana, principalmente no que tange a definir a especificidade de um eidos frente a outro, de modo a delimitar o alcance de cada qual pela variação eidética. Esta análise é conduzida com tal refinamento e minúcia, que se torna quase impossível resumir o movimento do pensamento; - é mais fácil, sem dúvida, expor o resultado obtido. Como todo fenomenólogo que se preza, Vetö é extremamente fiel à descrição doadora do objeto intencional, e fica nos limites em que ele se dá, segundo o preceito básico de Husserl. (É o caso das análises sobre o espaço e o tempo do Livro II). Até aqui bem que poderíamos ficar satisfeitos com a clareza da exposição. Mas onde está a especulação, tão reprimida pelo método fenomenológico de Husserl? Só pode vir de outro investimento que, sem desvalorizar a riqueza acumulada, arrisca uma ascensão *propriamente metafísica*, derivada de um uso inovador da síntese a priori de Kant. Como, porém, colocar a síntese em movimento, sem ficar preso nos limites estabelecidos pela crítica da razão? Ou seja, como atribuir-lhe um uso constitutivo, e não apenas regulativo? Embora a metodologia não seja expressamente tematizada, creio que a audácia especulativa provém de um uso discreto, mas decidido, de alguns procedimentos típicos de uma outra fenomenologia, - a de Hegel, - que joga um resultado contra outro, de modo a exibir a insuficiência que o afeta e paralisa. Pois bem: toda a *dialética da contradição* consiste em fazer o jogo da *contradição por insuficiência*. O espírito é o movimento elástico de tornar-se sempre outro permanecendo o mesmo. Daí que o autor possa subverter a insuficiência da ontologia tradicional, e passar a um tipo de especulação metafísica que, mesmo subindo aos céus, está fortemente presa à terra, como as duas almas do Fausto. Assim, por exemplo, o movimento interno da eidética do espaço e do tempo vem tão arraigado na experiência ordinária, que Vetö pode repetir com Husserl estar a cumprir a tarefa de uma

revolução ptolemaica. (Isso apesar do endosso kantiano da síntese a priori, criada, expressamente, como sabemos, para dar conta da revolução copernicana!). Não obstante, - ou por isso mesmo, - é esse encontro de inocência primitiva com o uso da síntese a priori que permite a Vetö recolocar o homem na encruzilhada do espaço/tempo que, chegada ao limite da existência, aponta para as ultimidades do eterno.

Para deixar fluir a seiva religiosa, o autor cita, logo no início do capítulo dedicado ao exame da novidade, a importante passagem da Epístola de São Paulo aos Filipenses (2, 6-8) na qual o Apóstolo explica a doutrina da kenose, segundo a qual o Cristo abre mão da prerrogativa divina para viver plenamente como homem, sofrer e morrer na cruz, tomando a condição de escravo. Trata-se, segundo pensa, da mais completa admissão do infinito no finito, de modo a produzir a total ruptura no seio da unidade e da continuidade. Esse Gólgota metafísico, sendo obra da liberdade e da graça, funda o modelo do poder-ser totalmente outro. (O capítulo final da obra retoma a questão, dedicando um estudo especial ao tema da vontade livre, e, em consequência, do bem e do mal). O paradoxo por pensar é que “A força se manifesta na fraqueza” (2 Coríntios, 12, 9). Ainda a propósito, poderíamos admitir que a teologia da kenose permite pensar a verdade do homem “tal como ele deve ser” - uma ideia ética por excelência, ao revés das doutrinas sociais que se vangloriam de pensar o homem “tal como ele realmente é”.

A reflexão em torno do tema do “retraimento de Deus” - e Vetö se refere ainda à doutrina cabalista do tzimtzum, que é também um ato de recuo e humildade por parte de Deus, para dar lugar ao mundo criado - indica, creio eu, duas coisas: a primeira, que é por via da humildade e liberdade absolutas que se pode especular sobre a vida divina (vislumbro aqui uma longínqua, mas segura referência ao *philosophus teutonicus* Jacob Böhme); segundo, que a filosofia clássica

ca, mormente a de herança aristotélica, não possui nenhum instrumento teórico adequado para sequer formular problemas dessa ordem. Neste ponto se encaixa com perfeição o pensamento do Novo, manifestado pelas variações em torno do poder da síntese.

Outro grande filosofema de Vetö refere-se à questão da reciprocidade. Podemos tomar como ponto de partida a doutrina kantiana das categorias, especialmente as categorias da relação, tal como interpretadas por Hegel. Apenas para relembrar: (a) a substância se relaciona consigo mesma, quer dizer, com o conjunto de seus acidentes; (b) a causalidade, com seu efeito; (c) na comunidade ou ação recíproca, solicitante e solicitada trocam de lugar e cada qual exerce sua força na outra, em recíproco equilíbrio. Neste ponto torna-se possível armar a dupla medição. Nenhuma das duas substâncias se pode considerar completa, a não ser por meio da outra; cada qual é simultaneamente extremo (para si) e meio (para outra). Não se fecham em si, pois sua dependência é recíproca. Podem-se representar da seguinte maneira:  $A=B=A$ ;  $B=A=B$ . Como não deixa “resto”, a relação chama-se absoluta. Numa fórmula jurídica, dir-se-ia *do ut des*. Ora, é justamente este ponto, que se imaginaria de perfeito equilíbrio, que merece a crítica mais aguda de Vetö. Esta relação *ontológica*, argumenta ele, possui sérios limites, não esgota todas as possibilidades *metafísicas*. Ela é uma simples repetição, sempre restaurada, da identidade que vigora no mundo da natureza: nada de novo sob o sol... Mesmo o direito, a justiça, o mundo social ordenado por leis, todas essas reciprocidades pelas quais sempre lutamos são repetições da “mesmidade” (*de la mêmeté*) regidas por uma analítica que dispensa o “absolutamente novo”. Ora, pode-se definir a liberdade como “algo acrescentado à natureza” e instauração do que não existia antes, que passa a ser por decisão da vontade livre. Trata-se da única *criação* de que é capaz o homem, esse *Ebenbild der Gottheit*, como disse Mefistófeles com desdém.

Não obstante a ironia, o sujeito da liberdade é sempre um singular, um *Único* dentre muitos outros únicos, - mas atenção: a unidade não é aqui uma categoria aritmética!; - é antes a estrutura do sujeito que opera em si e por si a própria *síntese a priori* dos predicados que o definem como pessoa. Essa integração é o que podemos chamar de *integridade* de caráter que *cada Um* confere a si mesmo. Dois capítulos densos analisam e recuperam para a metafísica a noção central do Singular e do Único; com este último fecha-se o livro I.

O discurso do Único abre o acesso para a extrema gratuidade do ato amoroso e da doação de si. O modelo transcendental segue de perto a tessitura da kenose, mencionada desde as primeiras páginas, e que agora revela toda a sua amplitude. A crítica da reciprocidade suposta na categoria de relação (tal como Hegel a interpreta em Kant) começa por mostrar que o amor “quebra” a rigidez mecânica da ideia de vaivém que asseguraria, por si mesma, uma espécie de “devolução” do ato amoroso: pode-se amar sem ser amado. O caso exemplar da kenose mostra ser possível a dádiva absolutamente livre não receber o que dá na mesma proporção. A fórmula jurídica *Do ut des* não vigora aqui, pois ainda está presa à necessidade da natureza e é incapaz de expressar a gratuita ação do amor. Na vida humana, o nascimento da Criança (agora elevada a símbolo da liberdade criadora) vem a ser o elemento novo a romper a hegemonia reduplicada dos agentes e pacientes da reciprocidade. O princípio do *terceiro excluído*, com sua lógica severa, não se aplica nesta versão existencial; a criança “se deixa amar” antes de nascer; já é “quem” há de considerarse pessoa, *novidade absoluta*, embora não possa dar nada em troca. O reconhecimento futuro é apenas uma possibilidade desejada pelos pais. O Evangelho de João diz, a propósito, que *Deus nos amou antes da criação do mundo* (17, 24). Desta forma, o reconhecimento será sempre algo tardio, e poderá nem mesmo ocorrer. Por isso, escreve Vetö, “a obra suprema do amor é a fidelidade a quem se torna infiel” (p. 352. Não é possível

resumir no espaço disponível a admirável exposição do livro I, cap. II, p. 43-72; também o cap. III, subdivisões IV e V, p. 121-190).

O livro II abre-se com uma minuciosa eidética do espaço, seguida do mesmo procedimento aplicado ao tempo. Trata-se sempre, neste tipo de análise, de *qualificar* a experiência ordinária, não científica, dessa dimensão na qual se desenrola a vida humana, e jamais de *quantificar*. A medida é algo derivado, não primitivo. Tanto um quanto o outro são formas sintéticas a priori, cuja estrutura essencial é explicitada em suas propriedades “materiais” (figura, cor, profundidade, lugar, centro, periferia, curvas etc; - aliás, a respeito do lugar, seja dito que ele aproveita a oportunidade para tratar da guerra enquanto lugar de afrontamento); assim como estuda, no caso do tempo, o agora, a protensão e a retenção, duração e repetição, memória, esperança etc, e, não por último, a morte. Este exame aprofunda muito do que foi também investigado por Husserl, mas o faz dentro de uma perspectiva especulativa, favorecida por um “princípio esperança” de conotação religiosa. Todavia, por trás de toda esta fenomenologia, está a dedução transcendental de Kant, com a síntese da apreensão do tempo, a inaugurar uma nova concepção, não pontual, do tempo e da permanência. Vetö chega a escrever, a propósito, que “A apreensão inaugura a marcha das figuras temporais que conduzem à ampliação da metafísica” (p. 284); e mais adiante: “De fato, a causalidade concebida como esquema, isto é, como um *eidós* do tempo é uma amostra essencial da síntese a priori, este filosofema emblemático, esta categoria por excelência da ampliação da metafísica” (p. 288). O exame dessas questões – muito minuciosas para se deixarem expor na inteireza – torna inteligível o lugar da criatura no mundo, com vistas ao que há de eterno no homem.

Por fim segue o estudo da vontade dual, quer dizer, da boa e da má vontade, que se conciliam ou se afrontam, a partir das quais se pode pensar a fidelidade e o

perdão. O autor já havia tratado do mesmo tema em outra obra (*La Naissance de la Volonté, Paris, L'Harmattan, 2002*. Há tradução brasileira.), mas agora ele vem fortemente ligado ao assunto seguinte, que trata do problema filosófico (e também teológico!) do bem e do mal. A linha de aprofundamento da má vontade fornece a base para um novo olhar sobre a questão (aliás bem kantiana) do mal radical. Também o havia estudado antes, num livro anterior ao acima citado (*Le Mal. Essais et Études, Paris, L'Harmattan, 2000*). A repetição aparece renovada, porém, pela conexão dos dois temas entre si (vontade e mal), e, mais ainda, por sua colocação na economia sistemática da obra.

Um breve capítulo sobre a difusão do Bem fecha a obra (*bonum est diffusivum sui*), não sem antes sublinhar, mais uma vez, a importância dessas duas metáforas centrais da reflexão filosófico/religiosa, que são a Kenose e o Tzimtzum. Se bem que diferentes quanto à descrição fenomenológica da essência, mantêm ambas o *status* metafísico de analogia, pois concedem uma espécie de afastamento ou permissão que “dá lugar” à novidade da criação. Nosso primeiro impulso é o de compreendê-las espacialmente, seja como “esvaziamento” (*ekénosen=esvaziou*, no texto de São Paulo), seja como “retirada”, em se tratando desse termo hebraico, usada pela cabala judaica para significar o ocultamento do Criador em relação à criatura, que não Lhe suportaria a formidável presença. (“Formidável”, não nos esqueçamos, designa, antes de tudo, o que causa terror e aflição). São vocábulos especulativos, mais próximos da experiência mística, inconcebíveis para a ontologia, que teria de pensá-los como ser ou não-ser, o que manifestamente não é o caso.

O uso da metáfora se justifica quando há necessidade de conduzir o discurso sensível para além de si mesmo, em busca de um significado propriamente *metafísico*, ao qual as palavras ordinárias não se aplicam. Compreendê-la requer o esforço do leitor, de modo a colocar entre parên-

teses o conteúdo material imediato, em troca de um sentido que o próprio interessado deve refinar, até obter a expressividade desejada, sem perder de vista a precisão que se requer em tais paragens. O conceito puro e simples, com seu *siccum lumen*, devia pôr-me na mão o que busco apreender, todavia nem sempre o faz de modo satisfatório. Seja dito, pois, que a metáfora está mais próxima da *Idea* de Platão (*eidêô=eu vi*), que sabia ver com os olhos do espírito, do que do *conicipere* latino, que precisava ter a certeza de segurar firme o objeto sensível (*cum-capio*). A metáfora convida o leitor a ler o significado no hieróglifo do signo. Pois bem, é desse teor a kenose, ao completar o entendimento da encarnação, fazendo ver *como* o Eterno pode sofrer a doença mortal, sem abdicar da origem celeste. O Messias põe de lado a prerrogativa divina, e não a faz valer, para que o Deus encarnado não deixe de ser também plenamente humano. Daí que o significado seja inseparável de todo o processo aberto pela expressão metafórica. São “metáforas conceituais” adequadas para a meditação (*REM meditari*):

A kenose é vitória sobre si e autodomínio. Funciona como arquétipo de toda superação de si e, não obstante seu pedigree divino, ela apresenta também sobre um plano análogo a intuição do bem como vitória sobre seu contrário, o mal que lhe é oposto. Em compensação, o *tzimtzum*, referindo-se a um ato de retirada, de diminuição, de encolhimento de Deus, carece de todo aspecto violento, obrigatório. O Criador não bate em retirada, mas simplesmente deixa seu lugar, abandona sua expansão ao máximo, recolhe-se em si mesmo. Além disso, é a doçura, a não-violência do esvaziamento de seus espaços que permite a reinterpretção metafísica desta retirada do Altíssimo. O teologúmeno da especulação cabalista significa literalmente diminuição, retirada, encolhimento, contudo servirá também para expor a bondade como difusão e comunicação de si (p. 435).

Uma vez que tocamos no assunto do negativo, o caso mais notável dessa in-

suficiência ontológica parece estar na teoria agostiniana do mal, obrigada a pensá-lo como não-ser, por falta de alternativa. No penúltimo capítulo do livro, Vetö desenvolve a tese da positividade do mal (incluindo o mal radical), derivada direta da vontade má. O mal radical consiste em uma obstinada escolha da má opção, que se fortalece no culto da ruindade ao longo da vida. O que é ruim sempre pode ficar pior. Pois a vontade é igualmente livre para o bem e para o mal. Toda a metafísica referente a esta questão consiste em recuperar o sentido fenomenológico subjacente à liberdade humana, que dispõe de bastante opções para não se deixar constanger, nem mesmo pelo Criador. Não custa notar que, tendo partido da doutrina kantiana da síntese a priori, que em matéria da ação moral dá primazia ao imperativo categórico, - e portanto à obrigação de fazer com que a ação fique subsumida a uma regra universal, - Vetö recupere a dimensão do sujeito singular, que é, afinal de contas, a *dramatis personae* da própria vida e *Único* ator de si mesmo. É justamente o estudo pormenorizado da vontade que permite passar do universal para a fenomenologia das escolhas e das contingências que formam o tecido da vida de cada um e lhe conferem a dimensão do eterno.

O Bem é difusão de si e sua positividade consiste no paradoxo da distribuição daquilo que ele não retém para si, pois ele é, em si, o não-reter de si mesmo, a livre doação que descobrimos na kenose do Cristo. Não é, de modo algum, algo que possa ser pensado como não-ser ou não-essência.

A eterna relação de amor que Deus mantém com a criatura é o penhor de que “o Verbo não produziu as coisas por necessidade natural, mas em virtude de uma processão de amor” (citando São Tomás, Sum. Theol. I 22 a.1 ad 3.) E o autor completa:

Deus cria por amor livre a criatura que ainda não existe, seu agir é uma difusão de amor, sem traço de qualquer exigência de reciprocidade. O amor que preside à procriação humana deveria obedecer à

mesma lógica da gratuidade. Se ela está de fato cheia de outros interesses, se obedece a razões externas, estranhas ao amor, todavia, de um ponto de vista eidético, ela só é difusão livre de si, só é Bem em virtude dessa afinidade metafísica com o Amor Divino (p. 438).

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo, Loyola, 2012. 207p. (Coleção Estudos Vazianos) ISBN 928-85-15-03886-2

O livro de Elton Vitoriano Ribeiro é significativo por envolver uma tríade de questões de importância filosófica para nós brasileiros e indivíduos históricos do século XXI: 1) A temática da herança filosófica da modernidade, objeto privilegiado da filosofia contemporânea em todos os seus campos desde o começo do século XX; 2) O problema do lugar das virtudes na experiência ética em um contexto pós-iluminista, marcado pelas tecnociências, pelo niilismo ético e pelo raciocínio prático utilitarista; 3) E, por fim, a velha discussão em nossas paragens sobre se temos ou não uma filosofia brasileira, se temos filósofos autênticos ou somente grandes comentadores.

Ao produzir o diálogo com três grandes pensadores em seu trabalho – Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Henrique C. Lima Vaz – Ribeiro responde a última questão elevando um pensador brasileiro ao nível de dois grandes filósofos contemporâneos, situando-o como merecedor de um *status* acadêmico que só se aplica aos legítimos filósofos: ser objeto de dissertações e teses. Lima Vaz, com justiça, foi elevado a objeto de estudos sistemáticos no âmbito da pesquisa filosófica brasileira nos últimos dez anos e o livro de Ribeiro é exemplar dessa tomada de posição pelos tupiniquins buscando um olhar ao mesmo tempo crítico e de reconhecimento de nossas fontes filosóficas próprias, não só aquelas advindas do além-mar.

A obra de Lima Vaz é decididamente a de um filósofo autêntico que construiu

Dei uma pálida ideia do que contém o livro de Miklos Vetö. Espero que o leitor morda a isca.

José Henrique Santos  
Emérito UFMG

seu caminho próprio em diálogo com a tradição filosófica ocidental, não se limitando de nenhuma forma à mera posição de um grande comentador; além de ter sido o mestre de toda uma geração de estudiosos de filosofia no Brasil; fatos esses que proporcionam às Edições Loyola motivação mais que justificada para sua Coleção Estudos Vazianos, certamente um marco histórico para a bibliografia filosófica brasileira. Os outros companheiros da jornada filosófica de Ribeiro – Taylor e MacIntyre – são dois dos mais respeitáveis filósofos contemporâneos e qualquer confronto/diálogo com suas obras é meritório, pois implica a exigência teórica de profunda reflexão sobre a experiência moral contemporânea por meio das categorias éticas fundamentais do reconhecimento e da virtude.

O itinerário da investigação de Ribeiro visa, pensando junto com esses três grandes mestres, “empreender uma análise crítica da configuração ética da sociedade contemporânea e uma discussão da dinâmica da intersubjetividade ética com base nos conceitos de reconhecimento e virtudes” (p.17), de modo a demonstrar a tese de que o pensamento de Lima Vaz “poderá ser colocado junto com o dos grandes filósofos contemporâneos na discussão da problemática ética da sociedade contemporânea e ser considerado portador de uma nova e estimulante proposta de reflexão” (p.19), perspectiva essa válida tanto para a reinterpretação da tradição aristotélica, abrindo veredas junto com A. MacIntyre, M. Nussbaum e Amartya Sen, bem como para a reinterpretação da proposta hegeliana do reconhecimento na reflexão contemporânea. Ribeiro quer, assim, situar Lima Vaz no *entre Taylor e MacIntyre*.

O livro está dividido em seis capítulos, que o autor segmenta em duas partes: na primeira, realiza uma discussão da análise que MacIntyre, Taylor e Vaz fazem da situação contemporânea, buscando encontrar as relações de intersecção desses autores; na segunda parte busca sistematizar a dinâmica da intersubjetividade ética a partir da interpretação dos conceitos fundamentais apresentados por cada um dos filósofos, situando-a como “sempre aberta à novidade, muitas vezes imprevisível, das relações humanas” (p.20).

No capítulo 1, “O desacordo moral da modernidade segundo MacIntyre”, o autor examina a posição de MacIntyre sobre o estado de fragmentação e desordem da linguagem moral contemporânea, detendo-se nos dois primeiros trabalhos deste: *After Virtue* e *Whose Justice? Which Rationality?*. Para isso, Ribeiro faz uma exposição competente dos pontos centrais da leitura que MacIntyre faz da modernidade, do diagnóstico que realiza da situação da moralidade hoje e das causas do fracasso do projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade. Entretanto, essa leitura de MacIntyre não é feita sem um teor crítico; busca também apontar o que julga ser os limites da posição macintyriana, de modo a apoiar sua própria interpretação da situação moral contemporânea.

O foco da crítica do autor a MacIntyre reside na caracterização deste da moralidade contemporânea como marcada pelo desacordo endêmico, pela total fragmentação da linguagem moral, pela incapacidade de resolução racional das disputas. Segundo Ribeiro, “essa hipótese de MacIntyre possui a dificuldade de postular uma situação em que as pessoas não conseguem perceber a situação catastrófica em que vivem” (p.25), gerando uma aparência “por demais simplória para ser aceita como ilustração da possível fragmentação do discurso moral” (Idem). O incômodo de Ribeiro com essa ideia da desordem postulada por MacIntyre tem uma primeira expressão no questionamento da tese da incomensurabilidade conceitual radical que MacIntyre sustenta haver entre as diferen-

tes posições e teorias morais no mundo contemporâneo. Para ele, “uma incomensurabilidade radical como a de MacIntyre parece não ser necessária. Penso que é possível compreender os sentidos diferentes das argumentações, as soluções distintas, mas mesmo assim ainda não ter condições de decidir entre elas” (p.29).

Ora, Ribeiro se ateu demais aqui à letra do texto de *After Virtue* e não se deu conta de que MacIntyre, já em *Whose Justice? Which Rationality?*, especificou sua teoria da racionalidade das tradições, em um esforço justamente de apontar uma saída possível para o confronto de posições inicialmente incomensuráveis. Ali MacIntyre aponta que a incomensurabilidade não é um estágio permanente entre duas tradições morais de investigação racional, mas pode ser apenas um estágio inicial na formulação dessas tradições envolvidas no debate moral. O confronto crítico, no debate interno e externo entre duas tradições morais, pode conduzir tanto ao impasse como a uma superação das diferenças,<sup>1</sup> ou seja, MacIntyre concorda precisamente com o caráter não necessário da incomensurabilidade, tal como afirmado por Ribeiro.

Ele avança um pouco mais na crítica a MacIntyre por meio de um esforço de questionamento da tese da fragmentação da moralidade contemporânea – um passo importante na tese própria de Ribeiro. Para ele, MacIntyre não prova tal tese “com fatos históricos convincentes” (p.36). E busca mostrar isso através da análise da abordagem macintyriana a Kant. Ribeiro considera que o ataque de MacIntyre a Kant é “pouco consistente”, parecendo “querer sustentar sua tese com argumentos pouco desenvolvidos, especialmente em suas conclusões” (p.41). Entretanto, o exercício de demolição da tese de MacIntyre nos parece sofrer também do mesmo mal que Ribeiro apontou em

<sup>1</sup> Sobre isso, ver: CARVALHO, Helder B. A. de. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2a ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

MacIntyre: não há uma argumentação consistente e parece apressado em concluir pelo fracasso da tese macintyriana oferecendo como justificativa a referência às análises de Scheffler e Frankena, especialmente, mas sem também desenvolver tais apreciações críticas.

Conforme Ribeiro, “em todo o quadro conceitual da história da filosofia articulado por MacIntyre é possível encontrar duras críticas seja ao conjunto da análise, seja às partes específicas, como as leituras que ele faz da reflexão de Hume, Kierkegaard, Moore, do Utilitarismo e do emotivismo”(p.42). Ora, o fato de haver “duras críticas” à interpretação de determinados autores ou correntes filosóficas não inviabiliza por si só a tese defendida por MacIntyre, pois a existência de “duras críticas” é um dado recorrente em toda a história da filosofia – não há nenhuma filosofia importante que não tenha recebido tal atenção crítica. Como MacIntyre constrói uma narrativa histórica ampla que aponta para as causas da fragmentação moral contemporânea, eventualmente, como ele próprio reconheceu em sua resposta a críticos no livro *After MacIntyre* (1994)<sup>2</sup>, um ou outro elemento teórico desses autores pode ter sido negligenciado, mas o cerne de sua avaliação crítica da modernidade e do fracasso do projeto iluminista permanece ainda válido.

A tese que Ribeiro contrapõe a MacIntyre é de que “não é a hipótese de uma catástrofe a que melhor esclarece a situação da moral contemporânea, mas sim a da pluralidade” (p.47). Segundo ele, um pluralismo constituído por “diálogos que acontecem entre pontos de vistas que se interseccionam e representam diferentes culturas, diferentes formas de pensar e viver, em suma, diferentes perspectivas filosóficas de interpretação da existência humana no mundo contemporâneo”

---

<sup>2</sup> HORTON, J. & MENDUS, S. (eds). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: CUP, 1994.

(Idem). Entretanto, Ribeiro, em seu otimismo, parece não estar se dando conta de que MacIntyre aponta algo mais complexo: justamente um pseudo-reconhecimento da pluralidade presente na fragmentação moral. No mundo histórico esse diálogo permanente entre diferentes pontos de vistas que se interseccionam está inviabilizado precisamente pela existência de pontos de vista radicalmente distintos, a ponto de a afirmação de um negar necessariamente a afirmação do outro, gerando um conflito radical para o qual parecemos não ter uma solução. E as ordens sociais contemporâneas marcadas pela generalização de elementos liberais estão organizadas de modo a impedir que esse diálogo possa acontecer, uma vez que as diferenças radicais são lançadas para o campo do privado, tal como o emotivismo defende, e nunca são objeto de debate público organizado.

Ribeiro também critica, mais especificamente, a leitura que MacIntyre fez de Kant, acusando-a de, na maioria das vezes, ser superficial, ao querer demolir Kant em poucas páginas. Entretanto, como o próprio Ribeiro lembra, MacIntyre alertaria que sua preocupação principal não é discutir a moral kantiana por si só – no que concordamos com ele. O foco de MacIntyre não é efetivamente fazer uma exegese da obra kantiana, mas daquilo que interessa à questão central presente no mundo histórico da fragmentação moral: como fazer escolhas morais racionais? O problema é que o critério kantiano da universalizabilidade das máximas subjetivas não é suficiente para a resolução das disputas, pois é frágil, permitindo máximas não-morais funcionarem tão bem quanto qualquer outra máxima, e sua pretensão de universalidade na verdade está carregando consigo uma série de pressupostos que, por sua vez, precisariam ser também justificados. O fracasso do projeto kantiano, na ótica de MacIntyre, reside nesse ponto preciso da incapacidade de oferecer critérios de resolução de disputas. Nesse aspecto, parece-nos que Ribeiro falhou em perceber o ponto central da pretensão de MacIntyre.

No capítulo 2, “O mal-estar da modernidade segundo Taylor”, Ribeiro prossegue o seu caminho de identificação do males da modernidade, iniciado no capítulo anterior. Desta vez, o autor analisado, Charles Taylor, é visto de forma inteiramente positiva em suas pretensões analíticas, não recebendo o mesmo tratamento crítico anterior dispensado a MacIntyre; o que se explica pelo fato de Ribeiro encontrar em Taylor suporte justamente para sua tese de que a experiência moral contemporânea é marcada, não pela fragmentação e desordem, como disse MacIntyre, mas pelo pluralismo. A base textual de Ribeiro nesse capítulo são as obras de Taylor: *The Ethics of Authenticity* (1992), *Hegel and Modern Society* (1979 [2005]) e *As fontes do Self* (1985[1997]).

Ribeiro salienta quatro pontos centrais da análise do mal-estar da modernidade em Taylor: Individualismo, razão instrumental, despotismo suave e secularização. Em torno desses pontos, indissociados entre si, Ribeiro encontra uma lente panorâmica para visualizar a situação social e cultural da sociedade contemporânea, pensada, segundo ele, como uma sociedade pluralista, em que a valorização da individualidade, da liberdade pessoal e da razão é objeto permanente de discussão. “Com Taylor, torno-me [ele, Ribeiro] consciente de que a sociedade contemporânea é constituída por uma pluralidade de opiniões e ideias que, mais do que ser um impedimento e uma dificuldade para o diálogo, é uma importante recordação daquilo que com muita facilidade tendemos a esquecer: a riqueza da diversidade. Daí a lição de que o reconhecimento recíproco na sociedade contemporânea é necessário para a criação de novas políticas de convivência, entre as diversidades, no interior da sociedade multicultural” (p.70). Cabe observar aqui que Ribeiro não tece nenhuma crítica aos elementos apontados por Taylor em sua análise da sociedade contemporânea, ainda que boa parte dessa análise tayloriana seja bastante compatível com o diagnóstico da modernidade apresentado por MacIntyre.

No capítulo 3, “O enigma da modernidade segundo Lima Vaz”, Ribeiro examina o universo simbólico da sociedade contemporânea, em abordagem diferente da de MacIntyre e seguindo a direção tomada por Taylor e Lima Vaz: “enquanto a perspectiva de MacIntyre parte de uma hipótese inicial e desenvolve uma reflexão histórico-filosófica, eu penso que Taylor e Lima Vaz procedem tentando entender ‘a esfera simbólica [...], ou seja, o sistema de ideias que se propõe legitimar teoricamente e orientar programaticamente as grandes transformações sofridas pela sociedade ocidental nos últimos séculos’” (p.71). Essas grandes transformações são aquelas produzidas pela modernidade, que Lima Vaz interpreta como um enigma: “o enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada em sua razão técnica e tão dramaticamente indigente em sua razão ética” (p.72).

É na análise por Lima Vaz desse enigma que Ribeiro encontra os elementos para compor uma compreensão adequada da sociedade contemporânea: a ambivalência da modernidade, ao promover a passagem de uma estrutura ontoteológica para uma ontoantropológica, tendo como princípio ordenador a ideia de um indivíduo universal, não mais um absoluto transcendente; a centralidade de um conceito de razão operacional, que reduz o mundo objetivo às formas puras da ciência e de sua concretização no objetos técnicos, e deixando de lado o fundamental exercício da razão prática como *phrónesis*; e, por fim, como bons frutos da modernidade, os discursos sobre a dignidade humana, os direitos humanos e a democracia. São justamente esses “bons frutos” apontados por Lima Vaz que Ribeiro enfatiza como fundamentais a serem preservados e como exigindo, ao mesmo tempo, seja um trabalho de “fundamentação filosófica da natureza da dignidade humana e dos direitos humanos, seja na interpretação da democracia como ordem política que melhor expressa os anseios humanos por liberdade e dignidade presentes nestes dois conceitos” (p.101). Para Ribeiro, o conceito de reconhecimento ético, trans-

versal à reflexão vaziana sobre a dimensão intersubjetiva da vida humana, é uma chave para a sociedade contemporânea, “seja no reconhecimento do outro em sua dignidade e seus direitos, seja na efetivação histórica da democracia” (p.101).

No capítulo 4, “A tradição das virtudes na segundo MacIntyre”, Ribeiro começa, então, a sistematizar sua compreensão da dinâmica da intersubjetividade ética a partir de uma apropriação de conceitos fundamentais propostos por MacIntyre, Taylor e Vaz. Em MacIntyre, seu objeto de estudo nesse capítulo, Ribeiro enfatiza – numa exposição irretocável dos pontos centrais do filósofo escocês relacionados à sua defesa da retomada da tradição aristotélica das virtudes – precisamente a riqueza teórica da perspectiva macintyriana ao defender a necessidade das virtudes como fundamentais para a vida em sociedade, especialmente quando ela tematiza a dependência humana como chave para caracterizar a experiência moral. Segundo Ribeiro, “as virtudes são importantes para ir além da atração instrumental e calculista nas relações de dar e receber, e recolocar a pergunta pela vida boa em questão no conjunto narrativo da vida humana” (p.132). Para ele, lançando mão da linguagem macintyriana, “todo o desafio das contemporâneas sociedades pluralistas e multiculturais será propiciar comunidades éticas em que os cidadãos, pelo debate racional com base em suas tradições, discutam em torno do reconhecimento da pluralidade com todas as suas consequências práticas, políticas e teóricas” (Idem).

No capítulo 5, “A contemporaneidade do reconhecimento segundo Taylor”, a compreensão por Ribeiro da dinâmica da intersubjetividade ética na sociedade contemporânea é enriquecida pela tematização tayloriana do reconhecimento no contexto de uma sociedade multicultural. Para ele, “o discurso do reconhecimento é necessário para qualquer discurso ético-político que pretenda ter relevância na sociedade atual” (p.133), na medida em que toca diretamente em situações vitais da existência humana. A validade da contribuição de Taylor reside em mostrar que o reconhecimento do outro não é uma tarefa inautêntica e homogeneizante, em que ocorra um julgamento implícito ou uma dominação baseada em padrões etnocêntricos, presos aos preconceitos do dominante.

Ribeiro, seguindo a Taylor, entende que “parte dessa tarefa está em reconhecer a diversidade das experiências humanas como modos de ser e existir no mundo com os outros. Modos que necessitam de reconhecimento no espaço público. Apenas com o reconhecimento dessa diversidade é possível abrir-se a novas práticas ético-políticas, empenhadas na realização da liberdade e da justiça na sociedade contemporânea” (p.156). E, para isso, Ribeiro lembra a conexão hermenêutica de Taylor com Gadamer, ao associar o reconhecimento à fusão de horizontes: “Esta é a forma de aprender a movimentar-me em horizontes mais amplos de compreensão, nos quais, por meio do desenvolvimento de novos vocabulários, aprendo a articular novos padrões de comparação e de contrastes e, conseqüentemente, a fazer novos juízos de valores” (p.156).<sup>3</sup>

No capítulo 6, “A tradição na contemporaneidade segundo Lima Vaz”, Ribeiro finaliza seu percurso de construção positiva de uma compreensão da dinâmica da intersubjetividade ética no mundo contemporâneo ao identificar em Lima Vaz o que ele considera como “uma circularidade dialética entre reconhecimento ético e virtudes” (p.159), aproximando, com isso, no mesmo movimento reflexivo, as contribuições de MacIntyre e Taylor. E a tradição aqui é pensada por Ribeiro nos termos de Lima Vaz: reencontrar a tradição na contemporaneidade significa retomar principalmente Hegel e Aristóteles. “Com Hegel, Lima Vaz pensa a dinâmica da luta pelo reconhecimento como princípio do discurso sobre a intersubjetividade ética. Com Aristóteles ele interpreta a vida ética como uma vida na virtude” (Idem).

<sup>3</sup> Essa conexão com a hermenêutica gadameriana encontra-se também na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. Sobre isso, ver CARVALHO, H. B. A. de. *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba, Editora CRV, 2013.

Em sua exposição, Ribeiro mostra de modo muito claro como Lima Vaz conduz essa articulação da dialética do reconhecimento como um tema fundamental para o problema filosófico do outro, ou seja, para a efetivação do reconhecimento recíproco, em modalidade essencialmente ética, ou seja, na intersubjetividade o agir dos sujeitos é sempre ético, pois só pode ser pensado adequadamente na perspectiva de uma perfeição ou virtude. E, nesses termos, resume sua tese: “a ação ética do indivíduo com relação ao outro é virtuosa e justa enquanto, buscando o reconhecimento recíproco, tem como horizonte uma vida de virtude em uma sociedade organizada por leis justas” (p.178).

Ribeiro conclui seu livro recuperando os pontos principais de sua reflexão, mostrando de forma articulada o que assume e o que deixa de lado em cada um dos filósofos que foram seus companheiros de percurso, até então: MacIntyre, Taylor e Lima Vaz. Ele busca precisamente mostrar o que podemos aprender de cada um desses autores para construir uma compreensão adequada da complexidade da experiência moral na sociedade contemporânea. Segundo ele, os conceitos de reconhecimento ético e virtudes “formam [...] o pano de fundo para uma reinterpretação dos desafios que a sociedade contemporânea possa enfrentar em questões de ética e política. Eles são propriamente conceitos sempre presentes na reflexão filosófica contemporânea, que guiam, ou devem guiar, toda a tentativa racional de compreender a dimensão prática da existência humana com os outros no mundo histórico” (p.183).

A meu ver, esse livro de Ribeiro é, efetivamente, uma contribuição à bibliografia filosófica em ética. Ele cumpre a tarefa de pensar convergências entre os três grandes filósofos que adotou como interlocutores, e não somente suas divergências. Fazer filosofia é justamente poder (re)construir fios condutores, não somente fazer críticas destrutivas. Ribeiro consegue mostrar como MacIntyre, Taylor e Lima Vaz tem suas convergências, compartilhando pressupostos e perspectivas filosóficas, ainda que enfatizando aspectos diferenciados e, por vezes, contraditórios em alguns pontos menores.

Considero que, embora ele tenha buscado situar Lima Vaz *entre* MacIntyre e Taylor, o que Ribeiro conseguiu em sua reflexão foi situar os três filósofos em um mesmo percurso ético diante do enigma da modernidade, possibilitando pensarmos o que há de comum entre eles, suas conexões mais profundas, e o que isso proporciona vantajosamente para a reflexão ética de nosso tempo. Como ele mesmo coloca em no final de seu livro, o percurso que fez gerou mais perguntas que respostas; mas justamente por isso é o seu valor filosófico, pois, se não respondeu a todos os problemas enfrentados, abriu novas possibilidades de pensarmos a experiência ética contemporânea a partir das contribuições desses grandes autores. E, cabe aqui ressaltar, Ribeiro o faz em um texto de prosa clara e respeitosa com o leitor, situando-o sempre nos passos que deu durante sua reflexão.

*Helder Carvalho - UFPI*