

**A MEDITAÇÃO
ÉTICA
PORTUGUESA**

Período moderno

ANTONIO PAIM



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

INTRODUÇÃO

I. PRIMEIRO EMBATE COM A TRADIÇÃO ESCOLÁSTICA

1. O traço essencial da ética escolástica
2. Teodoro de Almeida (1722-1804)
3. Antonio Soares Barbosa (1734-1801)

II. COMO SE EVIDENCIA A FORÇA DA TRADIÇÃO

1. Temática herdada do ciclo anterior
2. Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)
 - a) O utilitarismo como corrente filosófica
 - b) A ética do utilitarismo
 - c) A elaboração ética de Silvestre Pinheiro Ferreira
 - d) Em que medida o nosso autor filiar-se-ia ao utilitarismo
 - e) A questão da moral social
3. Pedro Amorim Viana (1822-1901)
4. A inflexão efetivada por Cunha Seixas e Sampaio Bruno
5. Avaliação do desfecho do segundo momento

III. REFORMA SOCIAL SEM REFORMA MORAL

1. Singularidade do momento estudado
2. A proposta kantiana de Ferreira Deusdado (1858-1918)
3. Antero de Quental (1842-1891)
4. Teófilo Braga (1843-1924)
5. Antonio Sérgio (1883-1969)

IV. COMO SE EVIDENCIA A RECUSA DA MORAL E DA ÉTICA MODERNA PELA CULTURA LUSO-BRASILEIRA

APRESENTAÇÃO

No período recente das minhas viagens anuais a Portugal, decidi pesquisar o eventual debate de natureza ética que presumivelmente ali tivera lugar no ciclo pós-pombalino. O meu interesse pelo tema advinha da circunstância de que, tendo realizado com outros discípulos do Prof. Miguel Reale, o estudo das idéias filosóficas no Brasil, segundo o roteiro que estabelecera o eminente mestre e considerando satisfatório esse trabalho – sem embargo dos pontos a esclarecer que indiquei na última (5ª) edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* – e desenvolvido idêntica pesquisa no tocante às idéias políticas, verifiquei que praticamente não discutimos a temática moral.⁽¹⁾ Dispus-me então a verificar o que ocorrera ali de onde provinha a nossa cultura.

Efetivado o correspondente levantamento, entendi que deveria encerrar, na década de vinte do século XX, o texto que dedicava ao assunto. Levei em conta, em primeiro lugar, a circunstância de que a questão teórica central da ética contemporânea muda completamente desde então. No período que designaríamos como sendo *moderno*, a preocupação consistia em encontrar fundamentos racionais para a moral, além de que se passou a discutir, de modo autônomo, moral individual e moral social. Contemporaneamente trata-se de estabelecer em que consistiria a *experiência moral*. E, adicionalmente, o fato de que, embora a bibliografia fosse mais alentada que a encontrada no Brasil, o peso da tradição acabara por impor uma espécie de capitulação diante da temática vigente no período anterior, de franco predomínio da Escolástica. Encerrando a análise naquela data, poderia evidenciá-lo de modo satisfatório. Assim, em Portugal, como no Brasil, deu-se uma franca recusa da moral moderna, tanto no curso histórico como no que respeita à discussão correspondente.

Como as minhas estadas em Portugal nunca ultrapassam um mês, dificilmente teria a possibilidade de realizar a consulta requerida em três ou quatro anos, como se deu, se não contasse com a ajuda de Antonio Braz Teixeira, José Esteves Pereira, Zilia de Castro Osório, João Carlos Espada e Ivone Moreira. Antonio Braz Teixeira não só orientou-me quanto a textos e autores como facultou-me acesso àquela bibliografia. Esteves Pereira e Zilia Osório proporcionaram-me todo o apoio logístico requerido, inclusive cedendo-me os seus gabinetes na Universidade Nova de Lisboa, até que as obras ali realizadas obrigaram-me a buscar outra opção. Esta seria proporcionada por João Carlos Espada que me franqueou o seu gabinete na Universidade Católica Portuguesa. Apesar de ser uma pessoa ocupadíssima no Instituto de Estudos Políticos da UCP, Ivone Moreira resolveu todos os problemas que apareciam quando me desloquei da Universidade Nova para a Católica. A todos deixo aqui, de público, os meus mais sinceros agradecimentos.

Rio de Janeiro,

Antonio Paim

⁽¹⁾ Dei conta desta investigação no opúsculo *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira* (Londrina, Editora UEL, 1996, 115 p.).

INTRODUÇÃO

A ética moderna começa com a tese de Pierre Bayle (1647-1706) de que moral e religião devem ser consideradas de modo autônomo, ao contrário do que vigorou na Idade Média e não chegou a ser superado no Renascimento. Na seqüência tem-se a meditação ética verificada na Inglaterra, na primeira metade do século XVIII, em decorrência sobretudo da ferrenha discussão travada acerca da moral social. A emergência desta é outra singularidade do período, porquanto nos ciclos precedentes incumbia diretamente à Igreja Católica fixar unilateralmente o comportamento social recomendável, autoridade que não sofria contestação.

Entretanto, o projeto de Bayle não dizia respeito apenas à questão da moralidade social, compreendendo também ao indivíduo. O corolário da mencionada meditação ética inglesa deixava o fundamento da moral individual na dependência seja da diversidade religiosa, da admissão da existência de uma religião natural ou mesmo da inexistência de qualquer religião. É o problema de que Kant procura dar conta.

O projeto de Bayle coroa-se com a meditação ética de Max Weber (1864-1920) que, preservando o essencial da doutrina kantiana, elimina da pessoa humana, ali considerada, o seu caráter abstrato, situando-a concretamente num país e numa determinada época.

Em síntese, o processo de elaboração da ética moderna estrutura-se no período compreendido entre fins do século XVII e a época da Primeira Guerra Mundial.⁽¹⁾ Nos anos vinte deste século, emerge a questão teórica da ética contemporânea e que consiste na busca do esclarecimento pleno do que seria a experiência moral. Se quisermos fixar uma data e uma obra para a nova circunstância, indicaria *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1921), de Max Scheller (1874-1928).

O ciclo da estruturação da época moderna, como não poderia deixar de ser, não se dá num vácuo social. Ao contrário, a Época Moderna caracteriza-se por mudanças profundas: coroamento e desdobramento da Revolução Industrial; completa estruturação da ciência moderna, que impulsiona progresso tecnológico sem precedentes; vitória do pluralismo religioso e imposição do que se convencionou denominar de *moral social de tipo consensual*; estruturação do sistema representativo e consagração de sua preferência (embora se haja tornado patente que, a exemplo do capitalismo, não seria dado a todos), com a subsequente democratização da idéia liberal.

Também no plano ético a prevalência do tema central não se dá de forma linear mas em meio a processos concorrentes, entre os quais destacaria: 1) formação da Escola do Direito Natural, a partir de Hugo de Grotius (1583-1645) e Samuel Pufendorf (1632-1694); 2) estruturação da doutrina da religião natural; 3) proposta de moral científica, com uma grande linhagem que se inicia com Condorcet (1743-1794); 4) emergência do utilitarismo ético e seu corolário principal, com a estruturação da ciência política; 5) aparecimento da ética eclética e sua adoção pelos neotomistas; 6) formulação de uma “ética totalitária”; e 6) sobrevivência da fundamentação ética tradicional. Naturalmente, as mencionadas vertentes ultrapassam o Período Moderno, antes delimitado, e até mesmo somente desabrocham de modo pleno contemporaneamente, como é o caso do corolário do utilitarismo.

⁽¹⁾ Examine esse processo no livro *Fundamentos da moral moderna*. Curitiba, Ed. Champagnat, 1994.

A análise que vamos empreender da meditação ética portuguesa terá o mérito de explicitar como as tradições culturais nacionais interferem no processo esquematicamente enunciado. Levando em conta a persistência da Escolástica mesmo em grande parte do século XVIII, tomaremos como ponto de partida os autores que, no período pombalino, iniciam a ruptura com aquela longa tradição.

I. PRIMEIRO EMBATE COM A TRADIÇÃO ESCOLÁSTICA

1. O traço essencial da ética escolástica

Na tradição escolástica a que se aferrou Portugal,⁽¹⁾ não há propriamente meditação de cunho moral, isto é, relativa às relações do homem com a sua própria consciência. Em todas as circunstâncias, trata-se da relação com a instância externa representada pela divindade.

Debruçando-se sobre a interpretação escolástica de Aristóteles, no plano ético, em sua obra monumental e definitiva sobre a *Ética a Nicômaco*,⁽²⁾ René Antoine Gauthier indica que, sendo teologia, a moral de São Tomás é uma moral de Deus. Certamente, aduz, "que a idéia de Deus não está, de modo obrigatório, ausente de uma filosofia moral. Muito ao contrário: a filosofia moral somente se coroa se se eleva a Deus. Mas, se Deus é a última palavra da filosofia moral, é a primeira da teologia moral, razão pela qual o moralista filósofo que chega à II Parte de S. Tomás encontra-se profundamente confundido. Desde logo, é de Deus que fala S. Tomás sem que haja considerado previamente os temas primeiros da moral: o bem ou o dever, a consciência ou a moral; todos esses temas, sem dúvida, encontram-se na teologia moral de S. Tomás, mas somente aparecem subrepticamente e como que por acidente, pelo menos muito tardiamente aos olhos do filósofo".⁽³⁾

No entendimento de Gauthier, na verdade, o texto de S. Tomás somente na aparência tem a ver com Aristóteles. Retira o seu princípio não de Aristóteles mas do Sermão da Montanha. Trata-se da idéia de bem-aventurança, que corresponde à felicidade eterna, enquanto Aristóteles está interessado na felicidade que o cidadão grego poderia obter na cidade. É nesta que se efetiva a ação moral. Se tiver sido educado para a virtude, pautar-se-á por regras de conduta que, se são benéficas à sociedade, dizem respeito, antes de mais nada, a si próprio.

Na Segunda Escolástica Portuguesa, o mencionado entendimento da moral foi radicalizado. Na *Ética a Nicômaco*, do Curso Conimbricense, da lavra de Manoel de Gois (1543-1597),⁽⁴⁾ a ação moral é inteiramente dissociada de seu objeto para referir-se à busca da felicidade eterna (bem-aventurança), que há de consistir na contemplação de Deus, após a morte.

Ao romper abruptamente com essa tradição, nos meados do século XVIII, com vistas à introdução da ciência - de que supunha adviria a reconquista da riqueza de Portugal -, o Marquês de Pombal não se apercebeu da especificidade da moral. Estava imbuído da

(1) Tenho em vista o que tem sido denominado de Segunda Escolástica Portuguesa, que se inicia com Pedro da Fonseca (1528-1597) e que vigorou mais ou menos até a expulsão dos jesuítas, por Pombal, em 1759. Em que pese o significado de alguns pensadores que o integraram (o próprio Fonseca) e sobretudo Francisco Suarez (1548-1617, pela influência que exerceram no nascedouro da Filosofia Moderna, na Europa Central, em Portugal acabou predominando o espírito anti-moderno da Contra Reforma.

(2) Compõe-se de quatro volumes, dois dos quais correspondentes a um dicionário dos termos utilizados pelo autor. Refez a tradução e examinou, em volume autônomo, a evolução das interpretações. Edição da Universidade de Louvaina, Bélgica, 1970.

(3) Obra citada, Tome I, Première Partie; Introduction, p. 275.

(4) Reeditado em edição bilingüe, tradução portuguesa de Alberto Banha de Andrade (Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957). Não se trata do texto de Aristóteles, mas das "disputaciones" a que deu origem na Escolástica.

convicção de que a ciência não correspondia apenas ao processo adequado de gerir e explorar os recursos disponíveis, mas igualmente de inspirar a ação do governo (político) e as relações entre os homens (moral). Os nove princípios que enuncia nas *Observações secretíssimas*, de 1775⁽⁵⁾ são apresentados expressamente como capazes de assegurar a boa marcha da vida social em seu conjunto, isto é, inserem, por si mesmos, a componente ético-normativa. No fundo, em matéria moral, mantém o mesmo entendimento da Escolástica no tocante à sua dependência de uma instância externa. Apenas substitui a divindade pelo Estado.

No que poderíamos denominar de ciclo pombalino - abrangendo também o período que se seguiu ao governo de d. José - no qual, em que pese a tentativa da *Viradeira de d. Maria*, a hegemonia do encaminhamento cientificista da cultura foi aceito presumivelmente pela maioria,⁽⁶⁾ como se deu o que estamos designando como primeiro embate com a tradição escolástica, no plano ético? Creio que dois autores permitem situar o tema de forma adequada: Teodoro de Almeida (1722-1804) e Antonio Soares Barbosa (1734-1801).

2. Teodoro de Almeida (1722-1804)

Teodoro de Almeida (1722-1804) pertencia à Congregação do Oratório, que chegou a alcançar grande prestígio em Portugal com a expulsão dos jesuítas. Estabelece-se então a praxe da realização de conferências públicas com o propósito de considerar temas não diretamente relacionados à pregação religiosa. Nosso autor ocupa-se nela de tratar de questões científicas, inclusive realizando experiências que considerasse atraentes ao público. De tal prática retirou inspiração para publicar a *Recreação Filosófica*. Nessa obra tratou da "filosofia natural para instrução de pessoas curiosas que não freqüentam aulas" (três primeiros tomos, aparecidos em 1751 e 1752); do homem (tomo IV, 1757); dos brutos e das plantas (tomo V, 1761) e dos céus e do mundo (VI, 1762). Este seria o último mas decidiu-se por um outro tomo dedicado à lógica.

Pombal acabou entrando em conflito com personalidades da congregação do Oratório, entre estas Teodoro de Almeida, que se exilou em 1768, só regressando a Portugal em fins de 1777, depois da morte de d. José I e do afastamento de Pombal. Retoma a *Recreação Filosófica* com um volume dedicado à metafísica (Tomo VIII, 1792), outro à harmonia entre a razão e a religião (tomo IX, 1793) e, finalmente, à moral (tomo X, 1800).

Teodoro de Almeida considera não ter qualquer compromisso com a Escolástica. Adota por isto o que os estudiosos têm denominado de *ecletismo filosófico*. No caso dos seus volumes dedicados à ciência, essa denominação remete, como observa Francisco Contente Domingues, à circunstância de que "a filosofia natural é sobretudo um meio de chegar a Deus; esse Deus que fez o mundo com uma perfeição que prova sem mais a sua origem divina, mas do qual não se alheou nele intervindo continuamente. O que o oratoriano pretendia demonstrar era em última análise a harmonia entre razão e religião".⁽⁷⁾

⁽⁵⁾ O documento intitula-se "Observações secretíssimas do marquês de Pombal na inauguração da estátua eqüestre em 6 de junho de 1775, entregues por ele mesmo, 8 dias depois, a el-rei D. José I" in *Cartas e outras obras seletas do marquês de Pombal*, 5ª edição, Lisboa, 1861, vol. I, p. 12-23.

⁽⁶⁾ Não estou subestimando a presença de Paschoal de Melo Freire (1738-1798) nem o fato de que dá nascedouro ao tradicionalismo na cultura luso-brasileira, mas apenas levando em conta que ali o problema moral não se apresentou, nem isto poderia ocorrer, já que se tratava, *tout court*, de recolocar a religião no lugar de que Pombal a afastara.

⁽⁷⁾ *Ilustração e catolicismo*. Teodoro de Almeida. Lisboa, Ed. Colibri, 1994, p. 67.

No tocante à moral, como se verá da caracterização subsequente, não quer apenas ater-se à tradição mas sobretudo evitar ciosamente a discussão de questões espinhosas, que, legadas pela Contra Reforma, parece-lhe prudente não enfrentar diretamente, talvez porque seria abrir o flanco à pregação protestante. O certo é que, se no ciclo histórico em que viveu tal prudência era compreensível, pelo claro risco de afrontar a ira das autoridades, os seus sucessores, sem a mesma atenuante, seguiram idêntico caminho.

Teodoro de Almeida também se valeu da familiaridade adquirida com a ciência de seu tempo para compor o tomo X da *Recreação Filosófica*. Assim, no arcabouço tradicional - obrigações do homem para com Deus, para consigo mesmo e para com os outros homens - insere aqueles conhecimentos. Procura basear a descrição do universo na Astronomia, do corpo humano na Anatomia e assim por diante. O universo terá sido criado por Deus para deleite do homem e também para que este percebesse a sua grandiosidade e onipotência, devotando-lhe em conseqüência o respeito devido ("quando o Senhor pôs o homem na terra, com olhos para ver o céu, e entendimento para discorrer no que nele via, em certo modo lhe dizia: Olha para o meu palácio para conhecer de algum modo quem eu sou, posto que não me possas ver").

Na sua exposição, tanto o universo como a terra consistem de pura harmonia. Paisagens estarrecedoras tanto no céu estrelado como no habitat humano. Neste, prados magníficos, recortes montanhosos para quebrar a monotonia, flores divinas, frutos deliciosos e por aí vai. Não há referência às tempestades, vulcões, furacões, terremotos, répteis repelentes, ratazanas propagadoras da peste, etc. Até parece discurso contemporâneo de nossos ecologistas românticos. O conceito de *natureza* é definido deste modo: a mão de Deus obrando segundo o seu costume. Quando foge a este, temos o milagre.

A desarmonia ou o mal somente aparecem quando bem adiantada a exposição (p. 110 e seguintes), na apresentação de uma prova da imortalidade da alma que, segundo diz, seria "não metafísica mas convincente". Acompanhem-na.

Formando o homem, Deus o dotou com a luz da razão. Essa luz condena muitas ações que intenta fazer. Por mais que se esforce não consegue livrar-se dessa voz interior. Todos acham que é mau enganar ao inocente; ser ingrato ao benfeitor; traidor ao amigo; responder ao bem com o mal. "Ora, essa voz é geral, procede da causa geral que é a criação do homem". E prossegue:

"Logo se o malvado, apesar dessa voz de Deus, que no interior lhe fala, fizer alguma maldade, necessariamente há de desagradar ao seu Criador". "Logo, se na vida não levar o castigo de Deus (como muitas vezes sucede) o há de levar depois da morte. Aliás o Criador ficaria iludido e a criatura, feita do *barro* e do *nada*, zombaria de Deus".

É o seguinte o corolário da demonstração:

"Temos logo que necessariamente a alma há de existir depois da morte para que o Bem fique premiado e o Mal castigado". O contrário (que o malvado zombasse das proibições de Deus sem risco de punição) não poderia ser considerado racional. Sendo a exposição em forma de diálogo, com a participação de alguns interlocutores, acrescenta: "Logo ou Deus é injusto, fraco e iludido ou a alma dura depois da morte e é imortal. Que escolhes?" (Põe na boca de um dos interlocutores: "isto, minha prima, é que se chama aperto. Nunca tinha pensado deste modo: vós sois feliz em ter um mestre semelhante").

Em relação ao livre arbítrio, abandona o esquema explicativo agostiniano, segundo o qual existe para proporcionar a escolha do bem com a interveniência da graça, valendo-se da ocasião apenas para exaltar a generosidade do Senhor.

Na seqüência da exposição defende a tese de que "todo o homem deve ter religião" mas ao Senhor não é indiferente qual seja esta. Na questão do culto externo admite estar referido a quem o pratica, a diversidade dessas manifestações tanto no tempo como nos países, etc. Contudo, "não é lícito cada um inventar novas cerimônias de obséquio, quando não estão aprovadas pelo uso comum do país ou da corporação em que vive". (p. 170).

No que tange às obrigações do homem para consigo mesmo distingue "amor próprio legítimo" de "amor próprio bastardo". O primeiro é "a virtude ou a perfeita harmonia de suas obras com a sua lei da Razão". O seguir a luz da Razão tem em vista "agradar ao Todo-Poderoso, de quem tudo depende. Pode haver maior gozo e satisfação?" (p. 179). A regra que o homem dever ter no amor a si mesmo reside na adequada avaliação das paixões ("movimentos que em nós sentimos independentes do discurso"), sabendo-as boas e más. Em conclusão: "quando a Boa Razão governa o amor próprio temos a virtude, o bom e o racional; e pelo contrário quando o amor próprio governa, ou vence e despreza a Boa Razão, é muito mau e nocivo". A Boa Razão localiza-se no entendimento e o amor próprio na vontade. Por isto pugnam entre si. Quando as paixões se apoderam do coração, a luz da Razão de ordinário não pode com elas.

Seguem-se relativamente longas digressões quanto à conservação da saúde; a condenação do egoísmo ("cuidar cada um somente de si"); a conservação da honra (condena o duelo) e da boa reputação. E, finalmente, a condenação do suicídio (p. 232-244).

Esta parte da obra (Segunda) termina com o elogio do trabalho e da inventividade, bem assim com a condenação do ócio.

A seguinte começa pela defesa da idéia de que os homens, em tudo dependentes uns dos outros, foram criados para viver em sociedade. Rejeita a noção de "estado de natureza", anterior à sociedade, emergente na Época Moderna.

Entende também que Deus deu aos homens a lei pela qual deve reger-se em vida na sociedade. Recusa a hipótese de que poderia ser deduzida da natureza humana. Esta, criada perfeita, ter-se-ia corrompido pelas paixões. Deus as criou "inocentes, como são o gosto e complacência de achar a Verdade, o gosto e complacência em achar a Bondade; o amor à virtude, etc." E acrescenta: "Agora as paixões desordenadas e contrárias à luz da Razão, nascidas e alimentadas com os vícios e máximas erradas do amor próprio bastardo, elas não são da Natureza como Deus a criou, mas sim da Natureza como os homens a desordenaram"(p. 273).

Combate a idéia de seguir ao próprio interesse como princípio apto a nortear a vida em sociedade.

Na visão de Teodoro de Almeida seriam estas as primeiras leis fundamentais para a boa sociedade: 1. Deve cada membro da sociedade preferir o Bem comum ao seu próprio Bem; e, 2. Tu tratarás os outros como desejas ser tratado por eles. Contrapõe tais princípios aos que apresenta como sendo provenientes das teses sensualistas (p ex.: "O homem virtuoso não é aquele que sacrifica os seus costumes e as suas fortes paixões ao interesse público, porque um tal homem é coisa impossível que haja; mas que o virtuoso é aquele cujas paixões

fortes são de tal modo conformes ao interesse geral que é quase sempre necessitado a ser virtuoso", p. 305).

Discute o tema de saber se na sociedade pode haver uma total igualdade. Da tese de que todos são iguais porque assim feitos por Deus, que bota na boca de um dos interlocutores, infere que as riquezas deveriam ser repartidas, hipótese diante da qual recua o interlocutor, o que comprovaria que, naturalmente, condena-se a si mesma. A necessidade da existência em sociedade de pessoas de uma ordem superior advém do fato de que lhes incumbe "conter os mais nos deveres" e assegurar a prática de ações úteis à sociedade. "Sem superioridade cada um pensa como quer e faz como pensa. Os rogos e razões ora são atendidos ora desprezados, porque a linguagem da razão poucos a entendem; e ainda são menos os que se dão por entendidos. O alvedrio humano é mui despótico nas suas ações; se não há subordinação legítima, zomba quando quer das melhores razões". Exemplo de superioridade natural é a dos pais com respeito aos filhos.

No tocante à liberdade reivindicada para a sociedade por um dos contendores, invocando Voltaire, Teodoro de Almeida estabelece a distinção entre *tirar* e *dirigir* a liberdade. A lei ou preceitos, esclarece, "só deve dirigir a liberdade, convidando com prêmios, ameaçando com castigos, convencendo com razões, etc., e nada disso *tira*, antes supõe a liberdade" (p. 347). Entusiasmado com o próprio argumento, exclama: "os vossos filósofos são muito fracos filósofos, porque trocam os nomes e confundem as idéias das coisas, tomando a *direção* da liberdade pela *destruição* dela". Aduz que o Criador não deu liberdade alguma a quem ele mesmo não pusesse preceitos.

No tocante à soberania popular, invocada em nome da Enciclopédia, também se empenha em encontrar argumentos próprios para negá-la. Faz com que o interlocutor, que se tem valido de Diderot, reconheça que no seio do povo os maus são em maior número que os bons; os ignorantes mais que os instruídos, ao que se acresce os que se deixam corromper. Infere: "Ora, sendo o povo o soberano como quereis, ides meter o cetro supremo nas mãos dos malvados, dos ignorantes, dos vís, dos insolentes e dos atrevidos. Que belo soberano para o bem da sociedade". (p. 358)

No tocante à origem do poder do Monarca afirma que "somente Deus que tem o poder sobre o homem, só Deus o pode delegar em quem muito quiser". Na organização da sociedade a voz da Razão, que é a de Deus, estabeleceu o princípio de que se constitua o poder nas mãos daquele "que mostre circunstância para poder acudir à procura do bem comum e evitar os males freqüentes que a todos prejudicam. A partir dessa premissa usa este argumento. "Ora, estabelecido uma vez o sistema do governo e principiando-se a praticar em paz, manda Deus pela voz da Razão que o particular ceda do seu parecer ou interesses, ainda que seja contrário; porque a lei geral de toda a sociedade manda preferir o bem público ao particular interesse. Ora o bem público depende da sujeição dos particulares ao superior já estabelecido; pois a Razão e a experiência têm mostrado que dessa desunião e rebeldia se seguem danos gravíssimos. Logo (reparai bem), logo a voz de Deus manda aos homens que se sujeitem ao seu superior estabelecido, ainda que seja mau; porque no lugar que tem faz (como diz São Paulo) o lugar de ministro de Deus. Eis aqui em quem Deus delega o seu poder". (p. 370-371)

As leis civis merecem obediência porque "são um depósito público em que todos puseram as suas vontades; onde se vê que a lei não impugna a minha vontade livre porque nessa lei todos puseram e declararam a sua livre vontade". De todos os modos, para o bem da sociedade, é muito melhor a lei da religião, preferindo-se francamente a católica.

Na parte final trata de algumas questões relacionadas ao direito (como lidar com os criminosos; porque a vingança não se deve considerar lícita, etc.) e à amizade.

Na questão da pobreza, limita-se a dizer que os riscos devem atender às suas necessidades: "O pobre como é filho de Deus tem direito aos seus alimentos, estejam eles onde estiverem; não lhes podem negar; porque o Pai comum quando deu ao rico estes bens já lhes deu com esse encargo de alimentar o pobre". (p. 421)

O livro termina com esta advertência em que cita diretamente os opositores. "Aperta a Razão Natural e diz que o Ente Supremo não se acomodará às leis de quatro amigos que se limitaram a dizer debaixo das bandeiras de Voltaire, Alambert, Rousseau e Diderot o que eles disseram. Deus certamente (diz a Razão) não estará pelas suas doutrinas; então o coração estremece e se assusta; porquanto cada um depois da morte só há de cair nas mãos do Ente Supremo - e não na dos filósofos da moda - lá lhes diz a Razão numa voz submissa e meio abafada: E se isso for estou perdido".

3. Antonio Soares Barbosa (1734-1801)

Antonio Soares Barbosa (1734-1801) estudou no Seminário de Coimbra e em seguida concluiu a Faculdade de Cânones na Universidade. Com a expulsão dos jesuítas ingressou no Corpo Docente, tornando-se um dos principais professores de filosofia. Em 1772, no próprio ano em que se fundou a Faculdade de Filosofia, em decorrência da reforma universitária pombalina, foi nomeado lente de Lógica, Metafísica e Ética. Em 1791 seria nomeado decano e diretor da Faculdade. É considerado como um representante do iluminismo, na feição assumida no país sob Pombal, mas em matéria moral, como se verá, revestindo-a de nova terminologia de inspiração cientificista, preserva o conteúdo tradicional. São as seguintes as suas obras principais e que lhe deram grande nomeada: *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na Filosofia* (1776) e o tratado de moral. Este intitulou-se *Tratado elementar de Filosofia Moral* e apareceu em 1792 (Coimbra, Real Imprensa da Universidade, em três tomos).

Na Introdução, constante do Tomo I, Soares Barbosa procura fixar o que denomina de História da Filosofia Moral. Detendo-se nos autores gregos e romanos, conclui que a ciência moral ali não fez quaisquer progressos na medida em que depende de noções exatas "da natureza do homem e de Deus e juntamente das da verdadeira felicidade e dos meios para a conseguir". Com a vinda de Jesus Cristo ao mundo desvanecem-se todas as opiniões dos filósofos, fixando-se os princípios do verdadeiro sistema moral. "O Evangelho não disputa nem discorre com os homens à maneira dos filósofos - escreve. Estabelecendo porém a autoridade divina de quem fala, não deixa dúvida alguma sobre o que somos e em que deveres crer e obrar". (Tomo I, p. XIX).

No período cristão, atribui maior importância ao acesso direto que se teve aos textos gregos sob o Renascimento e, notadamente, à liberdade de filosofar verificada na medida em que se promoveu o abandono de Aristóteles. Entre os modernos destaca Grocio e Pufendorf. Entre os ingleses cita Hutcheson.

Não se deve esperar, adverte, que a filosofia moral por si só possa refrear as paixões. Mas pode fomentar disposições novas, sendo útil e proveitosa.

Na visão do autor, a sensibilidade é a propensão primordial do homem. Consiste

na sensibilidade física mas também na sensibilidade moral. A primeira mereceu dos filósofos diversas denominações: amor próprio; apetite sensitivo; interesse pessoal e força concentriva. É o que constitui a individualidade. O sentimento moral nos aproxima dos outros mas é também um impulso primário, que não provém da razão ou da reflexão. Não obstante, o seu progresso depende da faculdade intelectiva.

No entendimento de Soares Barbosa essas duas propensões primordiais diferem completamente entre si e entram em oposição. A sensibilidade moral é de uma ordem superior; atua uniformemente em todos os homens, enquanto a sensibilidade física os guia em diferentes direções, uns correm atrás da glória, outros buscam riquezas, outros ainda os prazeres físicos, outros a autoridade e assim por diante. A dor física é incompatível com o prazer do mesmo gênero. Mas o prazer moral de um ato de justiça, de clemência ou humanidade é compatível com o desprazer que sofre o homem virtuoso quando vê que por aquelas ações incorre no desprezo público.

Tais diferenças radicais é que mostram o caráter arbitrário dos sistemas morais que pretendem fundar os bens da sociedade em propriedades da sensibilidade física.

A seguir, Soares Barbosa detém-se no exame da faculdade do conhecimento. Acha que repousa numa força primária (apetite de conhecer) que considera como sendo outra propriedade da natureza moral do homem.

Avança a suposição de que se o homem não tivesse interesse em se ocupar das idéias que lhe provém dos sentidos, das impressões recebidas não resultariam maiores conhecimentos. Como aquelas sensações são agradáveis ou desagradáveis, interessa-se em conhecê-las, perceber-lhes as relações. Assim, não está reduzido à sensibilidade física, estando dotado ainda do senso moral e da curiosidade (desejo de conhecer e comunicar).

A capacidade do homem de estender o sentimento moral, dando-lhe novas aplicações, é o que se denomina de *reta razão*. Esta é o fundamento de toda sociedade humana. A possibilidade de intercâmbio entre as razões resulta da existência de um reta razão universal.

No entendimento de Soares Barbosa nem a sensibilidade física ou a moral, nem a razão, podem fundar a lei moral, requerendo-se uma legislação moral externa.

O argumento básico é de que o senso moral, que deveria servir de lei ao homem, costuma ser alterado e debilitado pelas paixões e hábitos. A lei moral deve ser uma, provir de um ente que tenha direito a mandar e obrigue aos que lhe estão subordinados. A razão do homem, sendo finita, está sujeita ao erro, como mostra a experiência, e assim precisa de outra maior que a dirija.

Escreve o seguinte: "O homem se sente incessantemente impelido para o mal pelo seu amor próprio, que o domina e subjuga, contrariando, alterando e sufocando o senso moral. Então se observa chegar a maldade muitas vezes ao seu auge e reinar mais ordinariamente em certos séculos e em povos inteiros. Como pois a razão e o senso moral, tal qual se acha presentemente no homem, lhe poderiam servir, sem outra ajuda, de uma verdadeira lei moral?" (Tomo I, p. 54).

Nessa altura, Soares Barbosa pretende, através de um conjunto de proposições de inspiração matemática, provar: 1º) a existência de Deus e, 2º) a existência de uma legislação

moral, ditada pelo Criador e, por isso mesmo, indissociável da religião.

O primeiro conjunto de proposições (em número de nove; Tomo I, p. 54-59) louva-se da idéia de séries finitas e infinitas. Existindo neste mundo seres que não são eternos nem existem por si, uns inteligentes e outros inertes, "é coisa repugnante e contraditória o admitir nas gerações séries finitas de entes gerados e geradores. Porque sendo cada uma dessas séries infinitas, como se supõe, nelas não se pode afirmar ente algum que seja o primeiro e, como tal, contenha a razão suficiente de todos os mais". Afora a inexistência desse gerador inicial, não se pode admitir que o existente provenha do nada ("Existindo pois algum efeito, o nada não pode ser a sua causa; e deve necessariamente existir alguma, na qual se dê a razão suficiente dele".)

E assim chega-se à evidência de que existe um princípio do Universo, que é eterno e ativo. A questão do movimento também é invocada em favor da tese.

A última proposição diz que "a esta suma razão é que competem os caracteres da verdadeira lei", afirmativa que requer as provas adiante resumidas.

Primeira prova - "A história a mais antiga admitida por todos como tal nos ensina que Deus desde a criação se manifestou ao homem como legislador, castigando o crime e remunerando a virtude"; Segunda - Os antigos filósofos conservaram uma lembrança confusa daquela legislação primitiva; Terceira - O aprendizado da lei moral dá-se pela educação e o gênero humano não poderia nessa matéria ficar na dependência de que cada homem formulasse na espécie o seu próprio discurso. "E se para isto não é suficiente só o senso moral e a razão humana, segue-se que é conforme aos fins da natureza do homem o ser instruído por uma Razão Suprema, qual é divina". (Tomo I, p. 60-63).

Conclusão: "A moral está ligada estreitamente com a excelência de um Ente Supremo, criador e conservador providente, e assim não se pode separar da religião.

Na busca dos princípios demonstrativos dos preceitos morais, Soares Barbosa quer seguir rigorosamente as regras da modalidade de raciocínio de onde poderiam ser deduzidos. Por isto examina longamente a natureza da demonstração e discute principalmente qual deve ser o seu número. Nesta parte do livro, em notas, remete a filósofos antigos e modernos, dentre estes especialmente Hobbes e Descartes. Rejeita a hipótese de Grocio e Pufendorf de que o princípio demonstrativo em questão seria único e consistiria na *sociabilidade*. Ao contrário disto, entende que os primeiros princípios como os secundários devem ser numerosos. Para estabelecê-los precisariam atender a quatro condições: verdade, suficiência, imutabilidade e retidão.

Os critérios em apreço estão apresentados deste modo: "Serão verdadeiros se na natureza do homem existir alguma propriedade ou propriedades de que eles sejam a expressão; de outro modo seriam falsos e fantásticos. Serão suficientes se deles se deduzirem exatamente os preceitos morais, a cuja demonstração são destinados, de forma que se desça pelos princípios às verdades morais ou se suba destas para os princípios, o progresso do raciocínio seja imediato e a conexão dos juízos, de que eles se compõem, seja clara e sem interrupção. Hão de ser imutáveis, porque devem perseverar invariáveis, enquanto a natureza humana, de onde são tirados, for a mesma, tiver as mesmas necessidades, o mesmo fim, as mesmas relações ... Terão finalmente retidão se eles servirem para a demonstração indireta dos preceitos morais". (Tomo I, p. 78).

Os princípios demonstrativos da lei moral fundamental procedem do que denomina de *lei da ordem*. Diz respeito às relações e ligações existentes entre os entes, pelas quais se pode descobrir os fins a que estão destinados. Assim, embora "na natureza não conheçamos senão efeitos, a sua constância porém indica haverem propriedades, qualidades ou determinações que os produzem e que estas pertencem às essências reais das coisas".

No desdobramento dessa questão encontra a existência de uma lei das propriedades e de sua subordinação, do mesmo modo que uma lei da ordem que comporta estes desdobramentos: "1º - Que cada ente deve conservar as suas propriedades; 2º - Que cada qual não deve invadir as dos outros; 3º - Que das somas das propriedades se devem avaliar e deduzir-se a preeminência dos entes; 4º - Que há propriedades subordinadas àquelas; e assim que umas, por sua natureza, se acham hipotecadas a outras; 5º - Que nas hipotecadas, a subordinação diz relação ao fim particular ou geral, e que este deve antepor-se àquele". (p. 95-96).

Finalmente: "estando a *felicidade* conexas com a *ordem* ... então será o homem verdadeiramente feliz quando a observar inteiramente; observá-la há quando procurar que as suas propriedades e faculdades, ou atividades, corresponderão aos fins, a que devem atender, ou a que se acham subordinadas pela mesma essência da ordem, em que entram; conseguirá isto melhorando e aperfeiçoando as suas faculdades, quando lhe for possível; porque assim tirará o melhor uso possível delas, segundo a situação e circunstâncias, em que se achar. A isto chamamos *caminhar o homem para o seu fim*, ou *segundo a ordem* ou, por outro modo, *ser virtuoso*. Desde agora se irá entendendo como a virtude é o único instrumento da nossa felicidade". (Tomo I, p. 107-108).

A virtude é a fonte de felicidade ("Aqueles mesmos que têm só uma idéia confusa da virtude consentem que ela não pode fazer o homem infeliz") e está diretamente associada ao cumprimento da lei moral estabelecida pelo Criador ("a virtude não é outra coisa mais que a observância da lei da ordem, ou da vontade do Criador, na qual consiste originalmente aquela lei"). As virtudes são intelectuais, morais e mecânicas. Os hábitos criados pelo exercício desse conjunto é que garantem a ordem social.

Antes de passar à caracterização do que seria precisamente aquela legislação moral, de origem divina e captada pela razão humana - objeto do Tomo II, em que trata da Ética prática ou dos deveres em particular -, Soares Barbosa ainda abordará questões introdutórias de ordem geral. Na seqüência, a primeira delas consistirá no estabelecimento do princípio de que a lei moral fixa não só a obrigação mas simultaneamente a sanção (que aproxima da experiência da pena e da dor), porquanto esta é que precisa a *direção eficaz* daquela legislação ("... o homem não obra senão por amor à sua felicidade, a qual consiste no mínimo possível de dor, isto é, no máximo possível de prazer; por isso a sanção ou pena da lei se dá também o nome de motivo, sem o qual a vontade nunca se determina, segundo a observação ensina"; Tomo I, p. 113). A lei moral consiste portanto de duas partes, contendo a primeira o preceito e a segunda a sanção. Na minuciosa análise desta, a que procede, não deixa de atribuir lugar de destaque à "persuasão de uma vida futura".

A liberdade é o poder (faculdade ou atividade) pela qual somos senhores de reger e governar a nossa vontade. As coisas que excitam a nossa vontade, não são por si mesmas boas ou más. O conhecimento da relação ou conveniência que um objeto tem com a nossa felicidade depende da mente humana ("Porque não sendo as bondades objetivas de todas as coisas necessárias, não só para a nossa felicidade mas ainda para uma existência aprazível, só a mente humana pode julgar se um objeto é ou não necessário para a sua felicidade; no que

consiste o conhecimento da relação e conveniência que qualquer objeto tem com ela". (Tomo I, p. 141). A sanção da lei moral não impõe à liberdade humana nenhuma necessidade física mas exclusivamente moral.

Para Soares Barbosa, a liberdade, com a amplitude e detalhamento como a considerou, é o fundamento de todas as ciências que têm por objeto dirigir as ações dos homens. Contudo, nem todas as ações humanas revestem-se de caráter moral.

As ações são maquinais ou morais. Somente algumas das primeiras estão sujeitas à lei moral indiretamente. É o caso dos apetites que estão relacionados às ações más, que não devem ser excitados ("... nos preceitos do Decálogo não só se proibem as ações más mas também os desejos e apetites delas").

No tocante às ações morais, requerem: 1º) os conhecimentos pelos quais é avaliada a sua relação com a moralidade; 2º) uma disposição natural; e, 3º) uma faculdade pela qual o homem é senhor de se determinar. Portanto, na ação moral intervém não apenas a consciência moral mas a sensibilidade moral e a faculdade da liberdade. Para explicitar adequadamente o papel de cada um de tais componentes, estuda o raciocínio moral e o sentimento íntimo. Conclui que o homem deve ter o cuidado de instruir-se nas leis morais e nas suas verdadeiras aplicações. Trabalhará em prol de obter uma consciência certa, podendo também valer-se da consciência provável.

A lei moral foi dada ao homem para lhe regular a liberdade não cabendo transgredi-la, em circunstância alguma. "A isto costumam muitos opor os direitos da liberdade; mas estes não podem consistir senão no uso verdadeiro que se deve fazer dela, para conseguirmos o nosso fim, que é o mínimo dos males ou a nossa felicidade presente. Ora esta não se pode alcançar sem nos cingir à lei moral, a qual nos foi dada para mais eficazmente a promover; logo, na dúvida, o partido desta é que se deve tomar". (Tomo I, p. 166).

Este primeiro tomo conclui com a divisão dos deveres, em geral, e o exame da concorrência e aparente conflito entre eles.

A ação moral como dever contém a idéia do direito de um superior e a da obrigação de um inferior. O direito eminente de um Ente Supremo é a origem de todos os deveres morais. Os meios de conhecê-los são dois, a revelação, de um lado e, de outro, o senso moral e a razão. Define o dever deste modo: "Toda ação que o Criador tem direito eminente de exigir e que efetivamente exige para procurar a conservação, a perfeição e felicidade real, não só do ente que obra mas também a daqueles nos quais esta ação influi; e que executando-a a criatura conhece que cumpre não só a obrigação devida àquele direito eminente mas também a obrigação correspondente aos direitos dos outros, os quais lhe estão ligados com iguais obrigações, relativas a outros iguais ou semelhantes direitos". (Tomo I, p. 188-189).

A divisão mais natural dos deveres é aquela que corresponde a diferentes espécies de entes que podem ser objeto de nossas ações. É prossegue: "Pomos os deveres para com Deus em primeiro lugar". Depois seguem-se os que pertencem a nós, e, a terceira espécie dizendo respeito aos outros.

No que se refere aos conflitos entre esses deveres ("que os moralistas têm encontrado em muitas ocasiões") são a seu ver aparentes. Não pode haver conflito de deveres sem que haja direitos. Não se pode mostrar a priori a existência destes. E, quanto às

demonstrações a posteriori, examina-as de per si e conclui que sempre envolvem uma petição de princípio. Por exemplo: quando concorrem direitos de dois, um deles há de ser anterior e, portanto, não se constitui propriamente em direito. No seu entendimento, se não se considerasse a hipótese aventada, seria admitir que a natureza moral do homem encerraria contradição. E se a lei moral a contivesse, "deixaria de ser a regra das ações do homem e então a Filosofia Moral, destruídos os seus fundamentos, ficaria inteiramente arruinada". (Tomo I, p. 212).

No Tomo Segundo do *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, Soares Barbosa cuida da *Ética Prática* ou "dos deveres em particular", a começar dos deveres religiosos, seguindo-se os deveres para consigo mesmo e aqueles relativos à sociedade. No primeiro caso, parece-lhe imprescindível partir do "convencimento da existência de Deus, tirado da sua primeira prova, que é a tradição primitiva, continuada no decurso de todos os séculos em todas as nações". A revelação primitiva mostraria de pronto a conexão entre a existência da divindade e a natureza moral do homem. O conhecimento de Deus é pois o dever fundamental e origem de todos os demais, podendo estabelecer-se a priori, a partir da noção de *ente necessário* ou a posteriori, pela existência da ordem no universo. O homem deve cultivar reconhecimento e agradecimento contínuos ao Criador e, ao mesmo tempo, sentimento de submissão e dependência. Soares Barbosa trata ainda dos principais erros e vícios opostos aos deveres para com Deus, sendo o ateísmo o principal deles, e, subseqüentemente, das obrigações do homem para consigo mesmo.

Maior interesse guardam as suas considerações sobre a vida em sociedade, notadamente no que toda à propriedade. Relaciona diretamente a origem desta ao trabalho, fenômeno que se torna possível com a criação da agricultura que pôs fim ao nomadismo, onde tal não poderia ocorrer. Entende que a agricultura é o princípio multiplicador das riquezas, sem embargo de que intervêm no processo outros elementos. As relações econômicas na sociedade resultam basicamente da existência de *produtores e consumidores*. "Porém a extensão e os diferentes interesses e necessidades dos homens fazem com que aqueles dois termos se achem, muitas e muitas vezes, em distância tal que não podem por si completar e efetuar a relação da troca. Então é preciso alguns agentes, que pela sua indústria e trabalho aproximam de muitas maneiras as produções do seu consumo. No primeiro caso o consumo é imediato e, no segundo, mediato. Ao primeiro gênero de relações chamamos rigorosamente comércio; ao segundo negócio ou tráfico; ou àquele comércio em primeira e a este em segunda mão". (Tomo II, p. 184). O segundo caso parece abranger o transporte.

A circunstância da propriedade e a correspondente desigualdade de riquezas está focalizada (Tomo II, p. 196-200) do modo adiante resumido.

A desigualdade da repartição das riquezas é inevitável, tanto pelos obstáculos gerais que se opõem à sua distribuição como ao movimento contínuo da sociedade. Ninguém pode negar ser impraticável a igualdade de fortuna entre os diversos membros de determinada sociedade. "Isto porém não encontra os direitos de igualdade, que sempre permanecerão os mesmos em todos os homens, apesar das revoluções inevitáveis da natureza e da sociedade. Se pois os direitos de um correspondem a obrigações nos outros, fica claro que as riquezas que, pela sua desordenada distribuição, se vão acumulando em mãos de uns, levam consigo uma obrigação, que as subordina à verdadeira distribuição".

A primeira obrigação deriva-se do dever de beneficiência, que leva à obrigação do socorro e da distribuição, que deve atender tanto à necessidade presente como ao bem da sociedade ("a qual sempre necessita desta distribuição para que se atalhem as desordens, que

são continuamente solicitadas pelas causas inevitáveis da desigualdade dos bens").

Para que reine na sociedade o espírito de beneficiência devem concorrer a instrução e os exemplos "A primeira deve ter por objeto a exposição clara da origem das verdadeiras riquezas e quais são os seus fins, segundo as intenções do Autor da natureza. Então se fará cessar a ignorância, que acumula riquezas sem destino verdadeiro. Os exemplos multiplicarão os benfeitores. Ao governo público pertence promover estes dois meios. A instrução, por um ensino sólido; e os exemplos, pela aprovação e estima com que deve distinguir os que contribuem para a felicidade pública".

A segunda obrigação geral é a da parcimônia. "Entendemos por ela uma virtude que de tal sorte regula as nossas despesas, que não faltemos a dever algum ou para conosco ou para com os outros. Porém a lei moral subordina as riquezas acumuladas a restabelecer o direito, em que todos são iguais, pelo que pertence à subsistência; o que se não pode cumprir sem se regular as despesas de sorte que se não falte a este dever, no que consiste a parcimônia; segue-se pois que ela é uma obrigação indispensável. E como as despesas ou são necessárias ou de mera comodidade, ou de puro prazer ou inúteis; será contra a parcimônia preferir ou as inúteis ou as aprazíveis ou às de mera comodidade às necessárias. Porque então vimos a faltar a algum dever para conosco ou para com os outros".

O Tomo III trata, em continuidade à ética prática, daquilo em que consistiria a verdadeira felicidade do homem. Ocupa-se inicialmente dos prazeres físicos. Admite que pretender eliminar essa dimensão seria privar a alma de uma atividade que lhe é inerente. Contudo, nem todos são vantajosos, pondera, para concluir que somente os prazeres morais podem aproximar o homem daquela felicidade que nesta vida lhe é possível. As principais virtudes que podem aumentar a felicidade moral do homem são a temperança, a justiça e a piedade, conforme a Moral Evangélica.

Soares Barbosa está a par dos debates suscitados em sua época pela chamada religião natural. Sem desmerecê-la, recusa entretanto as interpretações que caminham na direção de uma religião puramente racional, que dispensaria a interveniência da Igreja. Ao contrário disto, a moral depende da revelação e não pode existir sem a crença numa vida futura.

No parágrafo final escreve: "Concluímos este Tratado tirando de tudo que temos dito as duas conseqüências seguintes: Primeira - O ensino da moral cristã deve preceder a da filosofia moral e, ... Segunda - Só a Religião Cristã há de fazer os dogmas morais verdadeiros, eficazes e sublimes". (Tomo III, p. 137 e 138).

O *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, de Soares Barbosa, é, sem favor, empreendimento monumental. O autor revela ampla familiaridade com a discussão moderna da questão e, se procura ter diante dela uma posição independente, o faz com pleno equilíbrio e sem recorrer a argumentos de autoridade tirados do Evangelho. Guarda enorme distância de seu predecessor, embora também Teodoro de Almeida não estivesse empenhado na defesa da Escolástica.

De todos os modos, recusa à Razão capacidade para dar conta do problema. Se não a tradição, o meio social há de ter pesado nas suas conclusões. O que se objetava à Igreja Católica era a ingerência na política. Privando-a desse poder tradicional, não se imaginava que pudesse também ser dispensada do monopólio no estabelecimento da moral, notadamente da moral social.

II. COMO SE EVIDENCIA A FORÇA DA TRADIÇÃO

1. Temática herdada do ciclo anterior

O encaminhamento dado à reforma educacional pombalina não ocorreu de modo a estimular o debate da questão moral. Embora a instituição em que se inseria o ensino de ética, a Faculdade de Filosofia Natural, estivesse mais devotada à ciência moderna, a manutenção da disciplina em nível universitário acabaria dando origem a textos densos como o de Soares Barbosa, antes caracterizado. Ainda que a tradição tenha acabado por pesar em sua meditação, enfrenta o diálogo com os autores modernos, simplesmente colocados no Index no período precedente. Ao invés disto, a difusão do tema acabou circunscrita a dois compêndios⁽¹⁾ típicos do que passou a ser denominado de *empirismo mitigado*, isto é, uma espécie de sensualismo que despojava-o de toda problemática. Em 1791, o ensino de Filosofia Racional e Moral é eliminado da Faculdade de Filosofia e incluído no quadro das disciplinas do Colégio das Artes. Mais tarde, depois da Revolução de 1820, passou a integrar o Liceu (nível secundário), concebido e estruturado nas reformas que se seguiram. Nessa circunstância, o debate da problemática ética ficou circunscrito a restrito número de autores.

Dois deles, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e Amorim Viana (1822-1901), procuram levar adiante a problemática herdada do ciclo anterior, seguindo-se o desinteresse por esse tipo de questionamento e a emergência de duas posturas, uma que se volta para temas mais apropriados da teologia e outra que deixa a moral na dependência de propostas de reforma social.

A questão herdada do ciclo anterior pode-se resumir ao seguinte: cumpre buscar uma harmonia entre razão e religião (Teodoro de Almeida) ou buscar o fundamento da moral partindo da tese de que “nem a sensibilidade física ou moral, nem a razão, podem fundar a lei moral, requerendo-se uma legislação moral externa” (Soares Barbosa), o que dá no mesmo, isto é, a moral não pode dissociar-se da religião, como queria Bayle e entendeu a meditação subsequente.

Vejamos primeiro como Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana procuram levar mais longe o diálogo como os autores contemporâneos.

2. Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)

A obra de Silvestre Pinheiro Ferreira deve ser considerada como amplamente estudada. Nossa geração conseguiu retirá-lo do imerecido esquecimento a que havia sido relegado. Assim, estabeleceu-se seu papel no encaminhamento do debate que na verdade iniciou no Brasil, na segunda década do século XIX, com o curso a que denominou de *Preleções Filosóficas* (1813-1820), que consiste numa proposta de superação do empirismo mitigado. Ao mesmo tempo, encaminhou, juntamente com Hipólito da Costa (1774-1823), a elite da nação tornada independente na direção do liberalismo doutrinário, o que lhe permitiu dar plena consistência teórica ao processo de concepção e implantação das instituições do sistema representativo. No que se refere a Portugal, fracassando no propósito de contribuir para a implantação da monarquia constitucional – e tendo vivido praticamente no exílio,

⁽¹⁾ *Elementos de filosofia moral*, de Heinécio (João Teófilo Heinecke, alemão, 1681-1741) e *Instituições de Filosofia Prática*, de Eduardo Job (Eduardo Job de São Colomano, austríaco, 1730-1821).

depois do regresso da Corte –, não parece ter marcado a meditação filosófica portuguesa com a mesma intensidade, e em idêntica direção, como se deu no Brasil. De todos os modos, regressando para morrer em sua terra natal, na década de quarenta, acabou suscitando um grande debate em torno do que talvez se pudesse denominar de conceituação da religião natural, propiciando o aparecimento de uma linhagem que buscou atualizar o tradicional debate teológico. Ainda que sua doutrina ética não haja sido até o presente caracterizada de modo específico, Braz Teixeira, no texto adiante transcrito, filia-o ao utilitarismo.

Na suposição de que o aspecto essencial da corrente que veio a ser assim denominada, tomando-a a partir de Bentham, não tem sido suficientemente enfatizada entre nós, vou preceder a caracterização do posicionamento de Silvestre Pinheiro Ferreira de uma caracterização tanto do utilitarismo como corrente filosófica como da ética do utilitarismo. A permanência da proposta de Bentham deve-se à circunstância de haver acreditado na possibilidade de introduzir a medida na análise do comportamento social. Ainda que se tratasse, sobretudo, de simples postulado, acabou por encontrar-se na origem de uma das vertentes melhor sucedidas da ciência política de nosso tempo, ao ter contribuído para fazer avançar a quantificação do comportamento eleitoral.

a) O utilitarismo como corrente filosófica

Embora o denominado *utilitarismo inglês* haja conquistado posição destacada em matéria de discussão moral (ética), o eixo da corrente está voltado para a política. A discussão moral do século XVIII, na Inglaterra, deu preferência ao comportamento em sociedade, lançando as bases do que se batizou como ética social. O utilitarismo representa o encaminhamento do debate numa outra direção. Devido a essa circunstância parece apropriado caracterizá-lo previamente como corrente filosófica ante de proceder à apresentação do que seriam os seus postulados éticos.

O utilitarismo veio a incluir-se entre as doutrinas filosóficas inglesas mais conhecidas no exterior - gozando também de popularidade em sua pátria de origem, em grande parte do século passado e no começo deste - em decorrência, presumivelmente, de dois fatos históricos a que esteve associado. Consiste o primeiro nas reformas experimentadas pelo liberalismo no século XIX, de que resultaram a universalização do sufrágio. Este desfecho não se deve ao utilitarismo, mas de certa forma viria a ser-lhe atribuído. O processo de democratização da idéia liberal guarda plena autonomia em relação à filosofia e decorre de outras circunstâncias, que não vêm ao caso enumerar. O segundo elemento que se costuma associar ao utilitarismo é a denominada ciência política que floresceu, em especial nos Estados Unidos, a partir da década de trinta do século XX..

A vinculação do utilitarismo a tais eventos resulta tanto da obra como da própria vida do fundador da corrente: Jeremy Bentham (1748-1832). Bentham acreditava na possibilidade de transformar a ética numa ciência positiva da conduta humana, tão exata como a matemática. A esse propósito dedicou sua principal obra - *Introdução aos princípios da moral e da legislação*, publicada em 1789. Além disto, foi de igual modo um ativo reformador social, lutando firmemente pela reformulação do corpo de leis da Inglaterra, em especial a legislação penal. Com vistas à defesa de suas idéias, criou um jornal (*Westminster Review*), que viria a transformar-se no principal opositor da imprensa conservadora.

Em sua obra de cunho reformista. Bentham contou com a colaboração de James Mill (1773-1836), que preparou seu filho, John Stuart Mill (1806-1873), para ser o herdeiro e

continuador do benthanismo. Assim, três anos depois da morte de Bentham e um antes do falecimento de seu pai, em 1835, Stuart Mill tornou-se editor do *London Review*, que a seguir incorporaria o jornal fundado por Bentham e a liderar a imprensa liberal. A partir de então, empenhou-se decididamente na luta pela democratização do sufrágio, tendo inclusive integrado a Câmara dos Comuns. Embora nutrisse os mais variados interesses culturais, foi sem dúvida quem sistematizou a doutrina utilitarista - dando-lhe fundamentação psicológica e histórica - e a vinculou ao liberalismo reformado.

Como doutrina ética, o utilitarismo afirma que a busca do máximo de satisfação é objetivo supra-individual ou intersubjetivo. Este postulado baseia-se na suposição de uma coincidência espontânea entre utilidade privada e utilidade pública. Bentham limitar-se-ia a contrapor tal princípio à doutrina do direito natural, ao negar que se pudesse provar historicamente a existência de um contrato originário entre o príncipe e o súditos. E mesmo que o admitíssemos, subsistiria a pergunta pelas razões que obrigariam os homens a cumprir semelhante compromisso. A seu ver, o cidadão só deve obediência ao Estado na medida em que este comportamento contribui mais para a felicidade geral que a desobediência. A felicidade geral é o resultado de um cálculo hedonístico. Somente a experiência pode comprovar se as instituições e as leis atendem aos objetivos a que se propõem. Por isto, o direito à livre discussão e à crítica às instituições é essencial à sociedade.

James Mill buscou fundar o cálculo hedonístico de Bentham na associação psicológica. Mas caberia a Stuart Mill ordenar essa doutrina no seu *Sistema de Lógica* (oito edições entre 1843 e 1872). Procura estabelecer que as leis da associação psicológica são induzidas da experiência e esse método, provado nas ciências da natureza, aplicar-se-ia às ciências morais. Acredita que os fenômenos da vida social não constituem exceção à causalidade, devendo ser possível determinar as leis naturais do comportamento humano. Sendo os homens aqueles elementos separados que constituem a sociedade, todas as leis e regularidades dos fenômenos sociais seriam deduzidas das leis da associação psicológica. Mill buscou também complementar essa doutrina pelo sentimento de unidade, presente na humanidade que supunha tivesse sido comprovado por Augusto Comte.

Ainda que no século XX a ciência viesse a abandonar o indutivismo, em que se louvava Stuart Mill, suas teorias dariam uma base menos dogmática que o evolucionismo spenceriano - outra doutrina ética que viria a alcançar popularidade na Inglaterra - para a configuração da denominada ciência política. Esta passaria a afirmar que o fenômeno político pode ser estudado cientificamente e não que haveria uma ciência do governo, como imaginavam Bentham, Comte e Stuart Mill. Em que pese a mudança substancial, o utilitarismo criou o clima favorável à sua eclosão, já que durante mais de um século defendeu ardorosamente a aplicação dos métodos matemáticos à conduta social dos homens, justamente a que se dedicaria a ciência política contemporânea.

Embora esquemático, o quadro precedente permite verificar que o utilitarismo não chega a ser uma fundamentação da moral social de tipo consensual. Na verdade pressupõe a sua existência e cuida tão somente de averiguar os modelos científicos mais adequados a medi-la e às variações que possa registrar.

Quanto à hipótese de que haveria na sociedade uma coincidência na busca do máximo de felicidade, Joseph Butler responde por antecedência a semelhante pretensão, no texto intitulado *Dissertação sobre a natureza da virtude*, ao desenvolver o quinto argumento. Ali se insurge quanto à possibilidade de tudo reduzir, em matéria de moral social, a um único princípio, ainda que este seja a benevolência. Se isto fosse possível, isto é, agir de forma a

obter o máximo de felicidade para a sociedade, estaria justificado o banditismo que em certa época assolou a Inglaterra, a pretexto de roubar os ricos para dar aos pobres. Ainda mais: a doutrina, em sua generalidade, tampouco dá conta do fato inegável da simpatia por determinadas pessoas, existente e reconhecida entre os homens, independentemente do modo como se comportam. Nesse aspecto particular, é certo que a doutrina da simpatia viria a ser, depois de Butler, elemento destacado na fundamentação da moral social. Ainda assim, o argumento nem por isto deixa de ter o seu peso.

A esse propósito, Butler escreveria:

“E embora seja nossa tarefa e nosso dever, dentro dos limites da veracidade e da justiça, contribuir para o conforto, a conveniência ou até a alegria e ao divertimento de nossos semelhantes, do nosso estreito ponto de vista é bastante incerto que tal tentativa possa, em determinados casos, acarretar um saldo de felicidade para todos, uma vez que existem tantos fatores tão remotos que devem ser levados em conta”.⁽²⁾

Assim, pode-se dizer que o utilitarismo não chega a ser o desdobramento natural do grande debate teórico do século XVIII, centrado na investigação da ética social, resultando nitidamente de um outro contexto cultural, onde se imagina possa ser elaborada moral científica.

b) A ética do utilitarismo

A noção de utilidade foi suscitada por David Hume (1711-1776). Partia do pressuposto de que os homens seguem tendências primitivas (naturais), que no curso de seu desenvolvimento assumem formas artificiais. Todo o seu esforço está destinado a descobrir, sob essas formas artificiais, quais os instintos básicos que as teriam originado.

As principais tendências primitivas seriam a preferência pelo que é agradável, pelo que propicia prazer - e, correlativamente, o empenho em evitar dores e sofrimentos - e o reconhecimento da utilidade, isto é, de que essa ou aquela ação esteja adequada aos fins colimados e também se apraz à sociedade. A noção de útil está associada à idéia de eficácia.

A utilidade, isto é, a eficácia, explica como se dá o consenso no tocante ao comportamento moral digno de aprovação. Assim, escreve, a utilidade “tem, em geral, a mais potente ação e o mais completo domínio sobre nossos sentimentos. É necessário pois que seja a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído à benevolência, à amizade, ao espírito público e às outras virtudes sociais deste caráter; do mesmo modo que é a única fonte da aprovação moral dada à fidelidade, à justiça, à integridade e às outras qualidades e princípios estimáveis e úteis. Acha-se de inteiro acordo com regras da filosofia, e mesmo da razão comum, atribuir a um princípio, uma vez que tenha sido descoberto em dada circunstância com força e energia consideráveis, uma energia análoga em todos os casos semelhantes. É em verdade a principal regra filosófica de Newton”.⁽²⁾

A utilidade explicaria, portanto, como ocorreu que se constituíssem os sistemas morais. Resta saber como as pessoas são instadas a cumprir o código moral.

⁽²⁾ *A Dissertation of the Nature of Virtude in Butler's Fifteen Sermons*, London, Society for Promotion Christian Knowledge, 1970, p. 153.

⁽²⁾ *Inquérito sobre os princípios da moral*, trad. francesa de André Leroy. Paris, Aubier, 1947, p. 60.

Em suas análise conclui que a simpatia constitui, originalmente, um impulso que nos leva à identificação com o outro. Todos já experimentamos situações em que sentimos vergonha, dor, alegria por um outro, mesmo nas circunstâncias em que tal reação sequer seja ou possa ser percebida pelo outro. Esse sentimento é que permitiu se criassem laços extremamente sólidos na vida social. A par disto, é o que leva os homens a preferir o comportamento virtuoso, aprovado pela sociedade. Hume não considera que tal hipótese corresponderia a um constrangimento capaz de retirar da ação moral o seu caráter de ato livre, porquanto entende que a evidência moral de que fala, quando busca as determinantes da ação, não é mais que uma “conclusão sobre as ações dos homens, tiradas da consideração de seus motivos, de seu caráter e de sua situação”.⁽³⁾

Acerca do papel da simpatia teria oportunidade de escrever o seguinte no *Tratado da Natureza Humana*:

“Parece assim que a simpatia é um princípio muito poderoso na natureza humana, que ela tem uma grande influência sobre nosso gosto do belo e que ela produz nosso sentimento moral nas virtudes artificiais. Podemos presumir que também engendra muitas outras virtudes e que as qualidades obtêm nossa aprovação porque tendem ao bem da humanidade. Esta presunção torna-se necessariamente uma certeza, quando descobrimos que muitas das qualidades, que aprovamos naturalmente, têm efetivamente esta tendência e que fazem do homem um membro adequado da sociedade; mas que as qualidades que desaprovamos naturalmente têm uma tendência contrária e tornam perigoso ou desagradável todo intercâmbio com quem as possui. Desde que evidenciamos que tais tendências têm força suficiente para produzir o mais forte sentimento moral, não podemos, de modo algum, razoavelmente, neste caso, procurar uma outra causa de aprovação ou de condenação; eis a máxima que não se deve transgredir em filosofia, segundo a qual, quando uma causa particular serve para explicar um efeito, devemos contentar-nos ao invés de multiplicar as causas, sem necessidade. Obtivemos experiências acerca das virtudes artificiais, onde a tendência das qualidades para o bem social é a única causa de nossa aprovação, sem que precisemos recorrer ao concurso de outro princípio. Podemos apreender a força de tal princípio. Quando pode intervir e a qualidade aprovada é realmente vantajosa para a sociedade, um verdadeiro filósofo jamais reclamará de outro princípio para explicar a aprovação e a estima mais fortes”⁽⁴⁾

Em Bentham a utilidade também é relacionada à eficácia, mas fixa-lhe um objetivo concreto, consistente na obtenção do máximo de felicidade. Ao tema dedicou um livro específico: *Deontology or the science of morality* (1834), ao qual não tive acesso diretamente mas através da circunstanciada caracterização que dele se efetiva no volume XIX de *Il Pensiero Moderno* (Milano Marzorati editore, 1973), que obedeceu à direção geral de Michele Sciacca (1908-1975). O estudo do utilitarismo inglês nesse volume é da autoria de Silvestro Marcucci.

Para Bentham, a ética consiste na arte de encaminhar a ação humana no sentido da produção da maior quantidade possível de felicidade para quem a pratica como para aqueles que nela estiveram interessados. Semelhante definição de certa forma volta a confundir os planos da investigação e da pregação moral. De todos os modos, sem embargo de seu

⁽³⁾ Livro II. As paixões. III parte - A vontade e as paixões. Seção I. Liberdade e necessidade. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. francesa, Paris, 1950.

⁽⁴⁾ *Tratado*, ed. cit., p. 303-304.

reformismo social, Bentham formulou o que legitimamente se poderia denominar de *ética do utilitarismo*.

O primeiro princípio dessa ética consiste na afirmativa de que os homens agem com o propósito de maximizar o prazer e minimizar a dor. Dando o passo seguinte, Bentham rejeita toda moral ascética, que predique o dever pelo dever e o sacrifício pelo sacrifício. O ser divino, se é justo e bom, não pode desejar que qualquer parte de felicidade seja inutilmente sacrificada ou que se imponha inutilmente o sofrimento.

Bentham louva-se do abismo que separa Deus e o homem - dado que não se manifesta a nós através de atos imediatos e de revelações particulares - para afirmar que todo o princípio religioso não se reveste de qualquer singularidade, ingressando como caso particular do amplo princípio moral. A vontade divina estará naturalmente adequada à utilidade, na medida em que não pode achar-se dedicada a prejudicar a felicidade dos homens. A partir dessa tese geral e admitindo a possibilidade de que argumentos religiosos possam dar origem a ato nocivo, passível de punição, insurge-se contra a tolerância religiosa.

Nessa altura da exposição, Marcucci suscita a seguinte questão: se interesse e dever coincidem, se o interesse está sempre devotado ao prazer, se o altruísmo não nos diz nada, em que consiste precisamente a virtude? Afirma estar equivocada a suposição de críticos superficiais de que Bentham não se haja dado conta da complexidade da questão e não a tenha enfrentado devidamente.

Em face da consciência de que é justa e conveniente a ação que assegure o máximo de felicidade, o princípio completo da moral será aquele que reporte toda a ação humana ao âmbito do prazer e da dor, a fim de decidir o seu caráter de conveniência ou de inconveniência, de vício ou de virtude. O critério deve ser puramente quantitativo. Em consequência, a moral somente se torna uma ciência quando se reduz a uma aritmética moral. O que pressupõe a identificação das fontes do verdadeiro prazer, classificá-las com a devida atenção servindo-se do critério metodológico que uma correta análise da linguagem proporcionará; distinguir intensidade de duração, para enfim chegar-se a uma análise de caráter psicológico, voltada exclusivamente para *quantum* de prazer. Essa investigação abrange também o estudo da vontade humana, a fim de coligir a natureza dos motivos que induzem à ação e as disposições que tornam mais ou menos fácil a atuação de tais motivos, que terão sempre por base a idéia de prazer e da dor como seu fim.

Em suma, se não está referida à utilidade uma ação não pode ser definida como virtuosa. O contrário seria reduzi-las a entidades fictícias.

Virtude e prazer podem identificar-se na medida em que o prazer seja completo, como exige a ciência da moral. Bentham diz expressamente que a virtude é o sacrifício de um interesse menor a um interesse maior, de um interesse momentâneo a um interesse duradouro, de um interesse duvidoso a um interesse certo. Há que considerar-se também as expectativas futuras. O homem virtuoso é prudente em termos econômicos: sabe que a riqueza, a saúde, a juventude, a beleza são bens que, sem a felicidade, têm pouco valor.

Duas são as condicionantes fundamentais da virtude, a saber, a prudência que diz respeito a nós mesmos, e a benevolência, que diz respeito aos outros. Não há entre os dois diferença intrínseca, porquanto o seu objeto continua senda a felicidade. De todos os modos, um cálculo acurado deve sempre provar que o primeiro condicionante tenha maior intensidade. Os cálculos relacionados à benevolência servem para distinguí-la do altruísmo

estrito (que estaria vinculado a uma avaliação qualitativa, alheia a toda a ciência) como também do simples egoísmo, na medida em que também proporciona prazer.

Silvestro Marcucci assinala que tamanha era a fidelidade de Bentham à aritmética moral que busca estendê-la à legislação e ao direito. Enxergava uma única diferença entre política e moral, porquanto a primeira regula a operação dos governos e a segunda o procedimento dos indivíduos. Mas o seu objeto comum é a felicidade. Aquilo que seja politicamente bom não pode ser diminuição moral, desde que as regras da aritmética valem tanto para números grandes como para os pequenos. Para Bentham, o “politicamente bom” consiste em que os cidadão pudessem ser, alternadamente, governado e governante; preservada a responsabilidade deste último perante os súditos, sempre julgados publicamente e com possibilidade de apelação; sob plena liberdade de imprensa e de associação e, enfim, que toda legislação possa ser reformada por via pacífica. A liberdade não é um valor absoluto posto que a serviço da felicidade humana.

c) A elaboração ética de Silvestre Pinheiro Ferreira

Nas *Preleções Filosóficas*, Silvestre Pinheiro Ferreira estabelece a classificação do sistema geral do saber, denominando de *Diceósina* o tema que seria do nosso interesse, que define deste modo: “Tratado dos deveres do homem e do cidadão, que compreende a Ética e o Direito Natural”. Precedentemente reduzira as faculdades do espírito a duas: *pensar* e *desejar*. Sua base comum seria constituída pela Teoria das Sensações. Os nossos desejos abrangem “o bom, o justo, o agradável e o belo”, sendo objeto daquela parte da Psicologia que trata das faculdades do espírito, subdividindo-se em Teoria da Virtude ou *Diceósina*, e Teoria do Bom Gosto ou Estética. Ainda no que respeita à *Diceósina*, no plano geral da obra, agrega o seguinte: “todos os filósofos, tanto antigos como modernos, desenvolveram em seus Tratados de Psicologia a Teórica da Virtude; mas outra vez inconstantes limitaram-se, pela maior parte, somente às virtudes genéricas e comuns a todos os estados, a que deram o nome de Ética: e só nestes últimos tempos é que, à imitação de Aristóteles e Platão, se começam a tratar, como parte elementar da Filosofia, dos deveres do cidadão e das sociedades. Tratado que hoje se designa com o nome de Direito Natural”.

A *Diceósina* insere-se num conjunto maior a que denomina de Ciências Morais. Como toda a ciência requer um amplo processo de sistematização, aquela ciência daria origem a uma História Natural dos Entes Inteligentes, em contraponto com a História Natural propriamente dita, que corresponde ao ordenamento dos fatos naturais a partir do qual se constituem as ciências respectivas.

A esse propósito na Décima Quarta Preleção começa por registrar as alegações em desapreço das Ciências Morais:

“Depois das Ciências Físicas e Matemáticas terem jazido por muitos séculos em uma espécie de esquecimento e de desprezo, entretanto que as Ciências Morais (denominação que compreende todas as que não têm por objeto o que é particular à Física ou à Matemática) faziam a ocupação exclusiva de todos os homens de Letras, aconteceu que do meado do décimo sétimo século por diante as *Ciências Morais* pareceram ficar estacionárias, ao mesmo tempo que as outras não têm cessado de fazer os mais rápidos e pasmosos progressos. Desta extraordinária inversão resultou que os homens foram concebendo uma espécie de desprezo para com as *Ciências Morais*, de modo que se consultarmos hoje a opinião geral dos homens, ainda os mais instruídos do nosso século, ouvi-lo-emos decidir com o tom o mais dogmático e

peremptório: “Que é muito impropriamente que a esta parte dos conhecimentos humanos se tem dado o nome de *Ciências*, pois que nelas não há ligação, nem ordem, nem Sistema; que os seus denominados princípios são todos mal concebidos, confusos e vacilantes, e que enfim a sua Linguagem é obra do acaso, freqüentemente absurda, e quase sempre vaga e arbitrária. Que pelo contrário a *Linguagem da Matemáticas* é tão admirável pela sua simplicidade, quanto é fixa e invariável pela precisão de suas definições, que nelas tudo está ligado com tão estreito nexos, tudo se deduz debaixo de tão ordenado Sistema, que nem um só passo se dá na obscuridade; tudo ali é claro, tudo é evidente. E que quanto às *Ciências Físicas*, posto que inferiores às Matemáticas, têm contudo chegado a um grau de perfeição na sua linguagem, e oferecerem em seus Sistemas uma ligação de fatos, e uma dedução de princípios, de que as *Ciências Morais* não oferecem nenhum exemplo, mas nem mesmo parece que sejam suscetíveis”. Acontece que tais alegações não procedem pelo que indicará adiante.

Tem em vista os registros psicológicos produzidos ao longo da história. Assim, “é indubitável que os *Homens de Tucídides* não são os *Homens de Tácito*, que a Nação dos Romanos não é a Nação dos Gregos, que os Povos da Germânia não são os Povos da Pérsia. Logo, o Historiador enriqueceu a Psicologia de tantas *substâncias* realmente diferentes, quantos foram os *Homens* que mencionou e caracterizou na sua Obra. E é preciso notar que as mais das vezes a História não nos oferece, como de ordinário pratica o Naturalista, *curtas descrições, simples caracteres artificiais* do Gênero ou da Espécie do Objeto que se propôs fazer-nos conhecer: o que ela nos apresenta, pela maior parte, seja-me permitido este termo, são *Monografias*, e Monografias mui circunstanciadas”.

E prossegue: “todos os dias aparecem no Mundo Literário destas Monografias. E apesar disso todos os dias ouvimos repetir que as Ciências Morais não estão hoje mais adiantadas do que o estavam há muitos séculos. Eu quisera que alguém empreendesse coligir debaixo de Sistema estas que eu denominarei Monografias Psicológicas, espalhadas pelos numerosos volumes das Histórias dos Homens e das Nações. Estou certo que o número dos Indivíduos, Espécies, Gêneros, etc., da História Moral se acharia ser muito superior (além de mais bem descritos) do que os de qualquer ramo que se escolha da História do Gênero Humano, percorrendo pela sucessão dos tempos, pela diversidade dos Povos e pela quase indivisível multiplicidade de Estados e Profissões em que se distinguem os Homens”.

Essa pretensa ordenação dos fatos morais seria a base para constituir o que adiante (Vigésima Quinta Preleção) irá denominar de Moral Filosófica, que se pode entender como achando-se a serviço do moralista inspirado apenas nos fatos e não na revelação. A distinção acha-se estabelecida neste termos: “O corpo de doutrinas que, fazendo-nos conduzir pela mão da experiência, nos mostra quais sejam as ações virtuosas, e quais as viciosas, segundo os bens, ou os males, que delas se costumam seguir, constitui o que chamamos *Moral Filosófica*. Porém, além dos males que a experiência nos mostra, como consequência das ações viciosas, pode haver outros desconhecidos à razão humana e portanto, o Moralista que nos ensinasse serem aquelas ações más, não já pela sanção moral, mas por outras, com que a Divindade aliás tem decretado não deixar impunes nossos crimes, este Moralista, digo, sim nos ensinaria princípios de Ética, mas não de *Ética Natural*, e por isso se lhe chamou *Ética* ou *Moral Religiosa*”.

É indubitável entretanto que, para Silvestre Pinheiro Ferreira, a ética propriamente dita envolve a identificação dos fundamentos teóricos da moralidade, consoante trata de explicar na Trigésima e última Preleção.

Previamente e em diversas oportunidades estabelecera que a ação viciosa é aquela a que costumam seguir-se mais males que bens. No desenvolvimento desta premissa admite alguma espécie de quantificação. Assim, naquela última Preleção desenvolve este raciocínio:

“Chama-se bom ao que causa gosto, e só ao que causa gosto se chama bom, temos nós dito em várias ocasiões. Do mesmo modo se diz mau, o que causa dor, e só ao que causa dor se chama mau.

Mostrando, porém, a experiência que nada causa somente gosto, começaram os homens, mais bem advertidos, a chamar bom ao que causa maior soma de gostos que de dores, e mau ao que causa maior soma de dores que de gostos.

Umás vezes a composição destas somas de gostos e de dores, que nos determina a chamarmos ao objeto bom ou mau, refere-se a um certo e determinado tempo; outras vezes refere-se a um indeterminado espaço de tempo, ou mesmo a toda e qualquer duração que se quiser, por entendermos que sempre, e a todo o tempo, a soma dos gostos produzida por tal objeto será maior que a das dores, e por isso lhe chamamos absolutamente bom, ou que a soma das dores será sempre e a todo o tempo maior que a dos gostos por ele produzidas, e por isso lhe chamamos absolutamente mau. Como é a experiência quem nos determina na escolha e aplicação destas denominações, já se vê que o grau de assenso com que as aplicamos, depende da maior ou menor freqüência, da maior ou menor constância das nossas ou das alheias observações, de modo que sem limitação chamamos bom ao que raras vezes ou quase nunca produz tanto mal como bem, isto é, tantas dores como gostos, e vice-versa, chamamos absolutamente mau ao que raras vezes causa tanto gosto como dores”.

Em relação a essa experiência, adverte que quando denominamos absolutamente bom a um objeto ou ação queremos simplesmente dizer “é que essa experiência que por nós mesmos ou pelos outros dela temos” nos sugere quem embora tenha causado “certa soma de dores”, a temos por boa porque aquela, afinal, mostrou-se menor que a de gostos. E prossegue: “como pelo contrário este outro que dizemos mau não é porque não tenha causado nenhum gosto mas porque a soma deles, afinal, é menor que a das dores de que ele tem sido indubitavelmente causa ou razão”.

Embora nenhum homem só haja experimentado em sua vida “série não interrompida de gostos sem dores de mistura”, conhecemos alguns que contam com uma soma de gostos consideravelmente maior que a de dores, “e a isto chamamos *felicidade*, dizendo que tais homens são felizes” chamando de infelizes os que se acham em situação contrária.

Nessa altura estabelece um paralelo entre os homens e as nações. O processo civilizatório consistiria em proporcionar novos e diversificados prazeres bem como de dispor da possibilidade de remover aos males. O acréscimo de civilização dá origem a novos vínculos e relações sociais. “Aumentados e fortificados os vínculos sociais - prossegue - tornam os homens mais sociáveis do que antes eram, aqueles mesmos homens que antes disso, pela falta de prazeres que nos pudessem oferecer, em troca de outros, que da nossa parte lhes fornecêssemos, nos eram de todo estranhos, nem por conseqüência nos inspiravam algum interesse, agora, que pela descoberta dos prazeres, que deles temos a esperar, se hão tornado em outros tantos instrumentos necessários à nossa felicidade, já nos interessam, já não podemos ser indiferentes às suas desgraças, já têm adquirido à nossa consideração um direito, que nos é tanto mais caro, quanto estamos certos que eles hão de esmerar em nos ser úteis, à proporção que nos mostrarmos para com eles mais generosos, mais humanos, mais civis”.

Nessa última Preleção, Silvestre Pinheiro Ferreira avança a seguinte promessa que não chegou a cumprir:

“Assim depois de vos ter dado, em outras partes, as definições do Bom e do Mau, do Justo e do Injusto, farei da Diceósina, ou dos Tratados dos direitos e Deveres do Homem e do Cidadão, dos Estados e das Sociedades, o objeto de uma série de Preleções que, se bem serão interpoladas com outras de diferentes assunto, formarão entre si um corpo seguido de doutrina, que corresponderá, senão no desempenho, ao menos no seguimento, aos desejos, que me haveis testemunhado”.

Silvestre Pinheiro Ferreira não chegou a elaborar diretamente Tratado de Diceósina nem se ocupou de efetuar maior desenvolvimento à fundamentação teórica da moralidade, limitando-se a reordenar as teses expostas nas *Preleções* no livro que denominou de *Essai sur la Psychologie* (1826).⁽⁵⁾ Deu preferência aos desdobramentos com vistas sobretudo a proporcionar, a Portugal e ao Brasil, adequado entendimento da doutrina liberal. Nesse particular sobressaem o *Cours de Droit Publique* (1830) e o *Manual do Cidadão em um Governo Representativo* (1834). De todos os modos, a questão moral nunca deixou de estar presente ao seu espírito, incluindo-a num lugar de destaque no manuscrito em que ordenou suas idéias acerca da Teodicéia (1845).

Este último texto, redigido em francês, preservou-se como manuscrito e, presentemente, está sendo traduzido e preparado para edição⁽⁶⁾. Segundo a denominação do próprio autor, corresponde a “Tratado elementar da religião natural e da religião revelada.” A questão moral corresponde ao capítulo VII e segue-se à caracterização dos dogmas e dos sacramentos. Apresenta-a deste modo: “Ainda que a moral cristã não tenha por objetivo ensinar verdades que a razão humana não haja descoberto por si mesma, e se bem seja possível encontrar nas tradições religiosas dos séculos anteriores, e nos escritos dos filósofos gregos e latinos ou nos tesouros da antiga sabedoria que mais recentemente descobriu-se na Índia, não é menos verdade que, do ponto de vista, sob o qual o cristianismo apresentou essas doutrinas, proporcionou-lhes um tal grau de evidência, uma força tão persuasiva, que os princípios essenciais da moral, apenas conhecidos dos filósofos gregos e romanos, tornaram-se, entre os cristãos, conhecimentos vulgares”. Em seguida, procede a uma ampla caracterização dos vícios e das correlatas virtudes.

Como se vê, não se trata propriamente do que designamos por ética, que seria tarefa do filósofo, mas de pregação moral, apropriada aos moralistas.

d) Em que medida o nosso autor filiar-se-ia ao utilitarismo ético

Como liberal, Silvestre Pinheiro Ferreira formava no mesmo campo em que se situavam Bentham, na Inglaterra, e o doutrinário na França, ambos seus contemporâneos. Em matéria moral refere expressamente a obra do filósofo inglês como uma das fontes do princípio do “maior bem possível de todos em geral e de cada um em particular” (*Noções elementares de filosofia geral*, ed. francesa, 1839, p. 96). Isto naturalmente não basta para filiá-lo ao utilitarismo ético mas não deixa de ser uma indicação valiosa.

⁽⁵⁾ A Imprensa Nacional de Lisboa vem de publicar o texto francês juntamente com a tradução, seguida das *Noções elementares de filosofia*, que anteriormente havíamos publicado no Brasil.

⁽⁶⁾ O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB) dispõe de cópia desse manuscrito. Adicionalmente, o prof. Rodrigo Cunha, responsável pela edição, teve a gentileza de dar-me cópia da parte que me interessava.

O essencial na meditação ética de Bentham parece consistir na hipótese de que o caminho para transformar a moral numa ciência passava pela admissão da medida. Embora em Silvestre Pinheiro Ferreira não se possa apontar nada de tão radical quanto se encontra em Bentham, não lhe repugnava falar em “soma de gostos ou dores”, como vimos.

Sem embargo da valorização da mensagem cristã, a moralidade repousa nos costumes que, por sua vez, incorporam uma longa experiência a que não pode estar alheia a noção de utilidade (eficácia: adequação ao fim visado) presente no empirismo inglês de um modo geral como na mensagem de Bentham, em particular.

A virtude da ação também está relacionada à capacidade de proporcionar mais prazeres que dissabores. A felicidade obedece a mesma diapasão.

E quanto ao justo, louvo-me do que escreveu Antônio Braz Teixeira:

“No que respeita ao Direito e à Justiça, o pensador, embora, no seu teísmo cristão, admita um Deus criador e ordenador do mundo e autor da harmonia que a este preside, considera que não há nenhuma noção inata ou preexistente de justo ou de injusto, de bem ou de mal, mas que as idéias de um e de outro derivam sempre e só da experiência e da recordação ou da memória do resultado ou das conseqüências positivas ou negativas, agradáveis ou desagradáveis, de uma conduta ou de uma ação livre do homem.

Daqui ao utilitarismo ia apenas um passo, que Pinheiro Ferreira, como Rodrigues de Brito, não hesitou em dar. Assim, para ele, a *lei do justo*, que identifica com o direito universal ou da *razão*, é o que esta, em cada passo, mostra ser mais *útil* ao homem e ao cidadão, segundo a sua natureza e o seu destino na sociedade. A justiça vem então a coincidir com a *utilidade individual e social*, determinando-se o caráter justo ou injusto de cada ato pelo resultado a que conduz, pois será tanto mais justo quanto maior for a soma de bens para a sociedade em geral ou para o indivíduo em particular que produza. O que equivale a dizer, como Bentham, que o *princípio do justo*, tanto no plano moral, como no domínio político, consiste *no maior bem do maior número*, o qual, no entanto, adverte o nosso filósofo, não pode entender-se no sentido de os interesses de alguns deverem sacrificar-se aos do maior número, porquanto isso equivaleria aceitar a existência de privilégios, os quais constituem evidente violação do *pacto social* e, porquanto, uma injustiça. Deste modo, só pode considerar-se justo o que é conforme com o fim que os homens se propuseram quando se uniram em sociedade, ou seja, o interesse comum ou geral de todos que a compõem”⁽⁷⁾

De modo que, com as singularidades inevitáveis com que pensadores do mesmo tempo debruçam-se perante os desafios que se apresentam à sua elaboração teórica, parece de todo apropriado afirmar-se que a meditação moral de Silvestre Pinheiro Ferreira buscou adequar-se ao que se tem denominado de *utilitarismo ético*.

e) A questão da moral social

No período histórico anterior à chamada Época Moderna, inexistia algo que se pudesse denominar de *moral social*. Não havia qualquer distinção entre moral e religião. O comportamento social das pessoas era fixado pela Igreja Católica. A preservação do saber tradicional e a consideração da divergência como *heresia* é parte do conjunto.

⁽⁷⁾ *O pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 65-66.

A Época Moderna naturalmente não se estruturou de uma só vez. O processo histórico foi dando nascedouro aos diversos elementos que a constituem, não se sabendo direito como se integraram. Talvez se trate do que Hegel denominou de “astúcia da razão”, idéia com que Merleau-Ponty provavelmente simpatizava,⁽⁸⁾ que, na verdade, equivale simplesmente ao acaso. Max Weber considerou que, sendo o capitalismo a sua grande novidade, a religião protestante poderia ser considerada como fator de integração das diversas partes. A nova ciência da natureza tornou-se a grande conquista, no universo do conhecimento, devida ao Renascimento. Contudo, só ganha de fato autonomia como subproduto da vitória do protestantismo na Inglaterra. Outra novidade, o sistema representativo, de igual modo somente vingou em decorrência daquela vitória. Assim, a religião protestante parece ser o verdadeiro cerne da Época Moderna.

No aspecto aqui considerado, o advento do protestantismo criou uma situação absolutamente singular. No início, poderia induzir à suposição de que se tratava de substituir uma religião de Estado por outra. E foi assim nos principados alemães que seguiram a Lutero, onde passou a vigorar o princípio segundo o qual a população era obrigada a seguir a religião do Príncipe - *cuius regio eius religio* -, e quem não estivesse a isto disposto devia simplesmente emigrar. É conhecida a intolerância implantada por Calvino em Genebra, embora a sua religião não deixasse de ser uma dissidência em relação ao luteranismo. Na Inglaterra, o processo atinge o seu ápice. Na própria Grã-Bretanha os dissidentes entraram em disputa com a Igreja Anglicana, seriamente desestruturada ao longo do século XVII. Na Escócia, firmou-se a Igreja Presbiteriana. Embora fosse o calvinismo o substrato de ambas, preservaram-se divergências profundas.

A proliferação das igrejas protestantes na Inglaterra suscitou um fato interessante: quem dita a norma de comportamento social? Quando se tornou patente que nenhuma das igrejas tinha condições de fazê-lo, criou-se a Sociedade para Reforma dos Costumes. Esta, a partir de 1699, publica uma espécie de manual para orientação de seus seguidores (*A help to a national reformation*), contendo todas as leis que puniam atos atentatórios à moral. Esse volume mereceu nada menos que vinte edições até 1721. Nesta última, registra-se que a sociedade havia levado aos tribunais cerca de duas mil denúncias contra atos imorais no ano anterior. No período precedente, desde que se fundara a entidade, o número de tais ações superava 75 mil. Nos anos trinta, a Sociedade não mais desfrutava do relevo com que contara até então.

Ao mesmo tempo, sob a influência das idéias de Bayle, autores ingleses começam a difundir a tese de que a moral é independente da religião. Pierre Bayle (1647-1701), francês de nascimento, ensinava filosofia na Academia de Sedan e acabou tendo que se refugiar na Holanda, devido à perseguição aos protestantes movida por Luiz XIV. Sua obra primordial seria o *Dicionário histórico e crítico* (1697), tendo publicado, ainda, diversos outros livros. Põe em circulação a idéia de que religião e moralidade, longe de serem indissociáveis, são independentes. Pode-se ter religião sem ter comportamento moral adequado, do mesmo modo que viver virtuosamente sem nutrir crenças religiosas. Essa hipótese veio a ser apropriada por

⁽⁸⁾ Maurice Merleau-Ponty, em *Les aventures de la dialectique*, a propósito do papel da ética protestante na consolidação do capitalismo, indica que seus principais ingredientes (o direito e a matemática, que possibilitou a ciência) haviam sido produzidos isoladamente, em ciclos históricos anteriores. Na medida em que se integram, o desenvolvimento daquele sistema (*o capitalismo*) torna-se sempre o mais provável. E acrescenta: “A produção capitalista inclina-se cada vez mais no sentido de um desenvolvimento da técnica e das ciências aplicadas. Entretanto, no ponto de partida não consistia numa idéia toda-poderosa, mas numa espécie de imaginação da história que semeia aqui e ali os elementos capazes de ser um dia integrados”. (Paris, Gallimard, 1955, p. 26).

autores ingleses. Vivia-se os primeiros tempos da Revolução Gloriosa. O sistema representativo, que então se erigia, não se revela competente para influir no comportamento moral das pessoas.

Em face do pluralismo religioso, nenhuma Igreja podia igualmente fazê-lo, em caráter compulsório. Começa uma experiência histórica essencial na vida do Ocidente, a partir da qual estrutura-se o que Max Weber denomina de moral social de tipo consensual. Vale dizer, as grandes mudanças de ordem moral requerem longas discussões e somente adquirem a forma de regras impositivas quando se estabelece amplo consenso.⁽⁹⁾ Como se aconteceu na história das idéias, não se pode dizer que esse desfecho dependeu, de alguma forma, do debate teórico suscitado pelo tema. De todos os modos, foi possível reconstituí-lo integralmente.

O momento seguinte a Bayle, na Inglaterra, consiste na discussão em que intervêm, entre outros, Bernard Mandeville (1670-1733); Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shaftesbury (1671-1713); Joseph Butler, bispo de Durham (1692-1752) e David Hume (1711-1776). O Instituto de Humanidades promoveu a tradução dos textos básicos desses autores e preparou uma Antologia. *O Inquérito sobre os princípios da moral* (1751), de David Hume, vem de merecer tradução brasileira, patrocinada pela UNICAMP.

Assim como se deve a Hume a notável descoberta de que os nossos raciocínios precisam ser rigorosamente distinguidos dos fatos - no passado, nessa matéria, precedia-se como na matemática e na lógica, demonstrando Hume ser imprescindível levar em conta a experiência -, descoberta que despertaria Kant do que ele mesmo denominou de “sono dogmático”, deve-se a Joseph Butler a descoberta de que nas relações com os outros homens nos orientamos por um ideal de pessoa humana. Quando lidamos com coisas inanimadas, tal preocupação não está presente (exemplificando com objetos circulares – cadeiras, painéis, etc. –, diz que ao abstrairmos dos aspectos particulares para fixar-lhes o conceito não nos preocupamos em referi-los ao círculo perfeito). No trato com os homens, em sociedade, nós os avaliamos a partir de uma certa idéia de perfeição.

Solidarizando-se com a tradição empirista de seu país natal e recusando procedimentos dedutivos para definir o que seria a natureza humana, Butler conclui que as inclinações não podem ser consideradas como intrinsecamente más. As inclinações estruturam-se numa hierarquia que trata de explicitar (paixões particulares ou afeições a que se agregam os princípios do amor próprio e da benevolência). Para harmonizar o conjunto nas situações concretas, o homem está dotado do princípio da consciência, que é o elemento supremo. Como se vê, Butler é certamente a antecâmara da solução kantiana.

O coroamento da meditação de Butler é realizado por Hume, consistindo numa proposta de explicação, partindo sempre de instintos irreduzíveis da maneira pela qual certos comportamentos passam a merecer a preferência (princípio da utilidade, vale dizer da eficácia na consecução daqueles propósitos, que ganhou autonomia e tem uma longa história no pensamento inglês dos séculos subsequentes como procurei evidenciar na caracterização precedente do utilitarismo), e como se dá que as pessoas cumpram a lei moral (princípio da

⁽⁹⁾ Há vários exemplos expressivos, como o caso das *trade-unions* na Inglaterra, que sendo inicialmente proibidas, vieram mais tarde a ser toleradas, somente sobrevivendo a legislação correspondente após o respectivo consenso. A mudança de enfoque em relação ao homossexualismo é fenômeno de nossos dias, igualmente precedido de amplo debate. O término da escravidão, que levou os Estados Unidos a sangrenta guerra civil e a eliminação das discriminações raciais neste pós-guerra (a chamada legislação dos direitos civis) constituem casos limites, porquanto estabelecidos sem consenso expressivo, o que explica contínuo provocando celeuma.

simpatia, também originário de um instinto básico, sem o qual não se conseguiria sobreviver nas respectivas comunidades).

Como mencionei na Introdução, no livro *Fundamentos da moral moderna* (Curitiba, Ed. Champagnat, 1994, procuro dar conta desse momento essencial, que me parece ser o do surgimento da ética social.

Tudo indica que Silvestre Pinheiro Ferreira se tenha dado conta da problemática mencionada, embora não possa fazer afirmações enfáticas, tendo em vista que a maior parcela de sua obra, em que poderia ter-se debruçado sobre o assunto, não veio a ser reeditada, tornando-se raridade bibliográfica. Contudo, alguns de seus textos, tornados acessíveis, revelam preocupação com a moral social.

Nas *Preleções Filosóficas* – curso ministrado em sua estada no Rio de Janeiro, iniciado em 1813 e que, provavelmente, estendeu-se até 1820 - aparece essa preocupação, segundo se pode ver do texto adiante:

“Toda a Sociedade, ou seja doméstica ou civil, assenta sobre certos princípios e práticas, que com o andar dos tempos, se tem identificado com a natureza das Famílias e dos Povos, por maneira que, mesmo no caso de eles serem maus, repugna à natureza dos seres em geral, e em particular a natureza humana, o perdê-los de repente, e de repente adotar e praticar os que lhe são opostos ainda que por hipótese sejam os únicos que cumpra adotar e praticar. (...) Não sendo pois possível na ordem da natureza a repentina passagem do mal para o bem; o que pode resultar dos esforços para a repentina extirpação de um erro intimamente ligado em princípios e práticas arraigadas por antigo hábito, é a degeneração do antigo erro para outro talvez ainda pior; bem como o mais que a humana prudência se pode prometer de um bem calculado plano de guerra contra tais erros (a que pela sua estreita união com os princípios e práticas da educação de tal ou tal Família, de tal ou tal Nação, se tem dado o nome de *Prejuízos nacionais* ou de *Família*) é de os fazer passar sucessivamente de mais a menos graves, de mais a menos absurdos, mediante o ensino das verdades *remotas* da que mais oposta é ao Prejuízo estabelecido; porém de tal modo escolhidas que a pouco e pouco se costumem os ânimos a deduzir sucessivamente, uma de outras, verdades cada vez mais aproximadas àquela, a que por fim intentamos chegar. Porém como o principal obstáculo à extirpação daqueles erros é segundo fica observado o acharem-se eles travados com os hábitos e práticas radicadas por largo uso; cumpre sobretudo (àqueles que têm a seu cargo o governo, e a reforma dos Povos) modificar precedentemente aquelas práticas e hábitos, a fim de que afastando-se sucessivamente do erro se aproximem cada vez mais da boa doutrina que se pretende inculcar”. (*Preleções filosóficas*, Ed. Universidade de São Paulo/Ed. Grijalbo Ltda., São Paulo, 1970, p. 377-378).

Recentemente, José Esteves Pereira, além de haver promovido a reedição das *Preleções*, em Portugal, organizou uma coletânea a que intitulou *Textos escolhidos de economia política e social* (Lisboa, Banco de Portugal, 1996). A maior parte dos textos é do período parisiense, na década de trinta, mas também dos anos em que regressou a Portugal (1842-1846), dois deles editados postumamente. Trata-se, basicamente da economia política, a que não só dedicou uma espécie de compêndio (*Précis d'un cours d'économie politique*, 1840), como estudou topicamente diversos assuntos relacionados ao financiamento da indústria nascente e à assistência social aos novos grupos de trabalhadores. Em que pese a circunstância, ocupa-se daquilo que Esteves Pereira chamou de “correção social do econômico”. Interessou-se pelas idéias dos primeiros socialistas como Saint-Simon, Charles

Fourier e Robert Owen. Ainda assim, o empenho⁽¹⁰⁾ em assistir às pessoas afetadas por “acidentes naturais, a maldade dos homens ou abuso do poder”, como enfatiza Esteves Pereira, no seu projeto, além de “utilitário e pragmático”, é “suscetível de ser ativado no interior do próprio Estado Liberal.”

Nos ensaios considerados, Silvestre Pinheiro Ferreira revela uma grande confiança na capacidade da educação promover o que hoje denominaríamos de igualdade de oportunidades e, assim, eliminar as grandes disparidades sociais. Seguindo o entendimento dessa fase inicial do liberalismo, afirmava que a indigência não devia ficar somente às expensas da caridade pública, devendo o Estado agir diretamente, no caso de crianças abandonadas e mendigos de um modo geral, e, ao mesmo tempo, estimular instituições do tipo que denominou de associações para a melhoria das classes industriais. Confiava em que Portugal seguiria o caminho do desenvolvimento industrial e chegou mesmo a entrever a possibilidade da unificação europeia, na esteira da aproximação que as estradas de ferro iriam promover.

No conjunto da argumentação que desenvolveu, insinua-se claramente o que Esteves Pereira chamou de “propósitos éticos consensuais”. Sua plena explicitação, contudo, ao que tudo indica, encontra-se nos ensaios e texto tornados raridade bibliográfica. Não obstante o esforço de estudiosos portugueses e brasileiros, estamos longe de haver concluído a reedição do conjunto da obra do ilustre pensador.

3. Pedro Amorim Viana (1822-1901)

Pedro Amorim Viana (1822-1901) nasceu em Lisboa, estudou humanidades num colégio organizado em Paris, por um frade português exilado, destinado a jovens portugueses e brasileiros e, de volta a Portugal, concluiu os cursos de Matemática e Filosofia na Universidade de Coimbra. Dedicou-se ao ensino, primeiro como professor de Lógica no Liceu Nacional de Lisboa e depois como Lente de Matemática na Academia Politécnica do Porto.

Desenvolveu uma grande atividade intelectual, editando diversos periódicos. Discutiu temas relacionados às doutrinas econômicas de seu tempo e à filosofia, empenhando-se também na divulgação das inovações científicas e tecnológicas em curso na Europa. Contudo, a paixão de sua vida consistiu na adequada formulação de uma religião racional. Ao tema dedicou um livro - *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* -, aparecido em 1866, que teve uma influência decisiva no curso ulterior da meditação filosófica portuguesa.

A exemplo do deísmo inglês do século XVIII, discute exaustivamente a natureza e o sentido dos dogmas. Acredita no progresso infinito da humanidade, progresso esse que é sobretudo de natureza moral, e deixa à religião o papel decisivo nesse aprimoramento moral. Para cumprir semelhante objetivo, contudo, deve fugir à superstição e ao dogmatismo.

Seu entendimento da moral segue a mesma linha e acha-se apresentado num

⁽¹⁰⁾ No “Projeto de Associação para Melhoramento das Classes Industriais”(1840), incluído no livro comentado, formula-a do seguinte modo: “a classe industriosa, ou que vive do seu trabalho, bem que seja a mais numerosa e útil da sociedade, tem sido infelizmente até agora, em toda parte, menos contemplada e favorecida do que podia e devia ser. Milhares de indivíduos perecem vítimas da miséria e da enfermidade, ou jazem no desprezo e nulidade do vício ou da incapacidade, por falta de educação e de adequadas providências com que poderiam tornar-se úteis a si mesmos e à sociedade”.

pequeno ensaio intitulado "Programa de um curso de moral"(1860).⁽¹¹⁾ Entende que a moral é a ciência do dever. Aceita esta definição do dever: "o que se deve fazer para conseguir um fim"(Holbach). Objeta, entretanto, que nem todos os fins podem ser arrolados como deveres, concluindo "que é dos deveres absolutos que a moral tem unicamente de se ocupar". Em suma, não se trata de fins passageiros mas do fim geral do homem; "para usarmos da linguagem analítica de Kant, é a investigação de fins que sejam ao mesmo tempo deveres".

A fim de efetivar essa investigação, prossegue, "é necessário primeiro analisar a ação humana, e os sentimentos que por meio da deliberação se transformam em motivos de obrar; depois, pelo exame da noção do dever, decidir se ele pode consistir todo na satisfação de qualquer das nossas tendências, ou se tem um caráter mais elevado. Temos assim três capítulos - 1º ⁽¹²⁾da ação humana - 2º dos sentimentos - 3º da noção do dever. E estes três capítulos constituirão a primeira parte da moral, à qual chamaremos princípios metafísicos da moral".

O cerne da ação humana é a deliberação. Onde há deliberação, há sentimento. Onde o ato é meramente espontâneo, lidamos com instintos, segundo entende, inacessíveis à análise direta.

Num primeiro momento, a razão compara os diversos fins e decide em favor daquele que admite facultará à sensibilidade maior soma de prazer ou lhe evitará maior soma de pesar. A sensibilidade abrange não só sensações mas diversos sentimentos. Estes acham-se sujeitos a uma certa hierarquia: afeição ou ódio; ou então, simpatia e antipatia. Acima destes, o sentimento moral.

O sentimento moral compreende "um elemento intelectual, que é a convicção do merecimento moral, convicção que não pode ser legitimada senão à luz da noção de dever; um elemento afetivo, que é a satisfação que experimentamos quando vemos premiada uma ação virtuosa. Este segundo elemento é que nos faz vê-la recompensada; e parte do próprio sentimento moral".

Em certas passagens parece que Amorim Viana irá seguir integralmente o caminho kantiano. Neste exemplo poder-se-ia supor que se aproxima do imperativo categórico: "Quanto mais completa é a vitória do homem sobre as suas paixões, tanto mais é plácida e sã a deliberação: e a liberdade pode-se definir a força que tem a alma de vencer os seus desejos para poder deliberar sobre os meios de os realizar".

Contudo, ao buscar em que consiste o dever absoluto, supondo que a idéia de Bem, sendo idêntica à de dever, precisaria ser definida, segue este caminho: "É certo que Deus quer o Bem; e o que Deus quer é bom; porém, como não se pode admitir em filosofia que a revelação sobrenatural seja o fundamento das verdades morais, torna-se necessário conhecer os motivos da vontade divina, isto é, o fim que Deus teve em vista em sua ação". Ora, a segunda parte da proposição contraria frontalmente a primeira. Com efeito, em que

⁽¹¹⁾ Incluído na coletânea *Ensaios filosóficos*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1993, p. 211-226.

⁽¹²⁾ A moral especial consistirá numa revisão da hierarquia tradicional dos valores, com vistas ao que chama de "plano de educação". Compõe-se da análise dos prazeres físicos e de uma educação para a prudência; seguindo-se a análise do sentimento estético e o correspondente plano de educação artística e, finalmente, a análise do sentimento moral e o Tratado dos Deveres daí deduzido. Este, "baseado no estudo do coração do homem, não depende de sua vida pública ou doméstica, contém dentro de si, no aperfeiçoamento deste mesmo estudo, um germe de progresso; e o seu adiantamento influirá primeiro no indivíduo, pelo indivíduo na família; pela família no Estado, de um modo gradual e plácido; e não terá outros limites senão os limites da razão".

consistirá a minha suposição de que Deus teve este ou aquele fim com a sua ação senão uma revelação sobrenatural?

Irá concluir que o fim da Providência na criação só pode ser a felicidade do gênero humano. O sentimento moral, dirá, não faz seleção de pessoas, é impessoal. E, acrescenta: "Não se prova, é verdade, que os atos que este sentimento aconselha tendam a realizar a felicidade comum; mas a falta desta demonstração, longe de infirmar esta doutrina, vem (coisa singular) confirmá-la. E poderemos talvez inverter uma célebre frase de Platão. "Se víssemos com os olhos corpóreos a virtude - diz o grande filósofo - morreríamos de amores por ela"; e nós diremos que se a razão, por si só, nos indicasse os meios de alcançar a felicidade geral, o sentimento moral seria dispensável, pois só serviria para aumentar a nossa própria ventura. Porém, desde que as nossas faculdades intelectuais são deficientes, é mister que a virtude seja amável; para que, onde a razão titubeia ou falece, seja o coração guia seguro". Trata-se de uma visão romântica da pessoa humana que a história da humanidade está longe de confirmar, mesmo se a limitemos ao Ocidente, onde a duras penas conseguiu-se firmar o princípio da tolerância. O homem está longe de ser - e nunca será - um ser moral. O que há de típico na novidade ética trazida pela Época Moderna, consiste precisamente, no entendimento da moral como exigente de esforço hercúleo. Esforço tão contrário às inclinações que os ingleses se perguntaram como é possível que as pessoas o empreendam. A solução de Hume, em inteira consonância com o que poderíamos denominar de espírito moderno na matéria, consiste em dizer que os homens, para sobreviver, carecem da simpatia da comunidade e esta se constituiria a partir dos valores morais consagrados. Vale dizer: apesar de que o Diabo, sem dúvida existe, só um tresloucado atrever-se-ia, em nossa civilização ocidental, alardear sua adesão a uma seita para adorá-lo (cuja existência também é provável).

4. A inflexão efetivada por Cunha Seixas e Sampaio Bruno

Cunha Seixas (1836-1895) formou-se em direito e dedicou-se à advocacia. Paralelamente publicou extensa bibliografia destinada à apresentação e divulgação de seu sistema filosófico. Como escreve Eduardo Soveral: "Influenciado por Krause, pretende superá-lo: submete as categorias de Ser, Desenvolvimento (Relação) e Harmonia a uma cerrada análise lógica, de que colhe as conseqüências mais radicais; e substitui o panteísmo krausiano pelo seu *pantiteísmo*; segundo este, as "idéias ontológicas", que presidem ao conhecimento e consubstanciam a realidade, estão em Deus que, assim, tudo contém; mas como tais idéias nele "ostentam a sua infinita explicitação e perfeito relacionamento. Deus ultrapassa infundavelmente a esfera de coincidência com o mundo". Otimista, nega a existência do mal e acredita no progresso sem limite. Reconhece ao Cristianismo o mérito de ter revelado os ideais da unidade humana, da igualdade, liberdade, fraternidade e progresso, observa que a Igreja institucional nem sempre foi fiel a tais valores; entende ainda que é indispensável o diálogo entre a religião e a ciência; assim, a religião será defendida da superstição e do dogmatismo e a ciência ficará aberta à perspectiva do Absoluto".⁽¹³⁾

Subsidiariamente, escreveu compêndios de filosofia e também estudos de crítica literária, de direito, etc.

Embora se trate de um compêndio, elaborado, como diz, "segundo os programas das Escolas Normais e dos Liceus", admite-se que sua proposta ética esteja contida nos

⁽¹³⁾ *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, Vol. IV, 1992, p. 1004-1006.

Elementos de Moral (1886).

Cientificamente, define a moral como a ciência dos princípios do bem e do dever, isto é, "das leis racionais por que a vontade deve ser dirigida". Quanto à sua utilidade, escreve: "se deduz da gravidade do seu objetivo e fim, pois, tratando-se da vontade humana e dos nossos atos, é verdadeiramente a moral a coroa das ciências filosóficas na nobreza e altura, a que atinge, visto que encaminha a vontade para o bem e para a virtude, e visto que a moral tem o lado prático da especificação dos deveres como arte de bem vivermos".

Além da caracterização dos sentimentos, avança o conceito de consciência moral. Mas esta não parece acrescentar algo ao sentimento porquanto se trata apenas de tornar consciente o que já estava dado no plano sensível. Senão vejamos: "A consciência moral é teórica, se nos revela a razão concebendo o bem e o dever em geral, e prática, se nos revela a comparação que fazemos da lei moral com os atos humanos, classificando-os de bons ou maus momentos. Tendo nós, na consciência um juiz, resulta, como se vê, ou o sentimento de satisfação, se nos louvamos pelo bem que fazemos, ou o remorso, que nos mortifica, coo se fosse um roedor contínuo, se fazemos o mal". Quem determina o que? A prevalência do sentimento parece óbvia.

No aspecto teórico, afora detalhamento conceitual que não acrescenta grande coisa, leva a conclusão deste tipo: "O homem de bem deve ter consciência estrita e ainda (salvo grave excesso) meticulosa. Deve ainda ser propenso a perdoar as faltas dos outros e a repreender-se das suas próprias, o que equivale a dizer-se, deve ser benigno para os outros e severo para consigo mesmo". Assim, não há, propriamente, dedução da lei moral mas apenas a aceitação, pura e simples, do que provém da convenção.

Compreende-se que assim seja, na continuidade da exposição, pela franca proclamação da situação de dependência da religião em que se encontra a moral. Detendo-se na consideração dos diversos tipos de sanção, inclusive a que procede da própria consciência, a partir do que sugere o sentimento, observa: "a sanção da lei moral neste mundo é insuficiente, desigual e incerta. Por conseguinte, deve sobreviver uma vida futura, que sirva de garantia à sanção da lei moral, dando a cada um o prêmio ou o castigo segundo uma justiça, cuja natureza e esfera nos são desconhecidas". Para corroborar a defesa da imortalidade da alma remete o leitor a outros de seus textos.

Cunha Seixas proclama, por fim a sua concordância com as teses fundamentais da escola espiritualista, a saber: 1) o caráter absoluto das leis morais "insitas em nós", isto é, congênicas e inatas; 2) a consideração de Deus como legislador universal cujas leis imperam "na consciência de um modo absoluto"; e, 3) embora do cumprimento da lei moral resulte satisfação, "a felicidade colhida pelo agente e pela sociedade procede da prática do dever, imposto absolutamente". E acrescenta: "Tal é a teoria da escola espiritualista, que, não sendo exclusiva nem incompleta, explica todos os fatos e dá satisfação a todas as nossas aspirações, sendo a única verdadeira".

E, assim, pela mão de Cunha Seixas, abandona-se a busca da especificidade da moral em face da religião. Agora, remete simplesmente a Deus. Esse mote seria aceito por Sampaio Bruno (1857-1915), outro pensador português que se destaca pela amplitude e significação da obra e que, no aspecto de que ora nos ocupamos, irá direto ao ponto sem outros pretextos, ao publicar, em 1902, *A idéia de Deus*.

5. A avaliação do desfecho do segundo momento

Como se pode verificar da breve análise precedente, a linhagem que abrange Soares Barbosa, Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana, que caracterizaria como empenhada em participar do debate moderno em busca da especificidade da moral, desemboca numa franca vitória da tradição.

A abrupta ruptura com a Escolástica, patrocinada pelo Marquês de Pombal, não seria aceita tranqüilamente pela elite portuguesa. A partir de Melo Freire (1738-1798) estrutura-se uma forte reação que foi caracterizada como "conservadorismo católico", denominação inapropriada, na visão de Ubiratan Macedo, na medida em que se trata de uma vertente moderna e não uma simples hipótese restauradora. A partir de seus estudos, consagrou-se chamá-la de *tradicionalismo*. Este assumiu entretanto feição eminentemente política, com os desdobramentos conhecidos (resistência à monarquia constitucional e empenho em manter o absolutismo monárquico, miguelismo etc.).

No plano moral, ao que parece, a reação que vimos de caracterizar talvez merecesse ser considerada como hipótese restauradora e não uma versão moderna.

A questão central, que desde santo Agostinho procurou-se desvendar, consiste em fundamentar teoricamente a evidência da liberdade do homem.⁽¹⁴⁾ O fato de que o sábio cristão a tenha deixado na dependência da interveniência da graça divina suscitou sucessivas controvérsias. Na Filosofia Moderna amadurece a convicção de que somente dissociando a moral da religião, no plano teórico, seria possível encontrar uma explicação satisfatória.

Na medida em que Cunha Seixas transforma o cumprimento da lei moral numa espécie de automatismo parece evidente que abandona aquela busca e volta-se para a Escolástica. Aqui desaparece toda e qualquer perplexidade e, com ela, a necessidade de reconhecer e explicar a liberdade do homem. Deus que poderia ser uma espécie de última palavra em termos éticos, transforma-se no centro do interesse. Forma-se, a partir de então, uma vigorosa linhagem na filosofia portuguesa, que não vem ao caso caracterizar, na medida em que tem pouco a ver com o propósito da nossa pesquisa.

Devido a tal circunstância, entendo o desfecho do que seria, na nossa exposição, o segundo momento do posicionamento da moderna da filosofia portuguesa - vale dizer, pós-pombalina -, em face do problema ético, como correspondendo simplesmente a um projeto restaurador. Estava aberto o campo para a tentativa de dar continuidade à busca sob a égide da verdadeira tradição criada a partir de Pombal: o *cientificismo*.

⁽¹⁴⁾ Na visão de Max Weber esse reconhecimento, isto é, de que o homem era livre para cumprir ou violar o acordo sagrado com a divindade, remonta ao profetismo (*Ancien Judaism*, Glencoe, The Free Press, 1952).

III. REFORMA SOCIAL SEM REFORMA MORAL

1. Singularidade do momento estudado

Tanto o Brasil como Portugal, ao longo do século XIX, enfrentaram a grande crise representada pelo trânsito da monarquia absoluta para a constitucional. Ambos conseguiram superá-la e implantar instituições do sistema representativo. De todos os modos, o processo não poderia ser por inteiro semelhante. Do outro lado do Atlântico, o democratismo chegou ao poder, contribuiu para o nosso afastamento de Portugal mas não impediu a consecução do desfecho. Inspirando-se francamente na Revolução Francesa, procurou preencher a lacuna em matéria de reforma política que nos fora legada por Pombal mas sem abandonar a fonte inspiradora básica, o cientificismo. Este acreditava e alardeava que o progresso da ciência iria permitir que, afinal, a humanidade conseguisse implantar a sociedade racional. No Brasil, tendo adotado a bandeira do separatismo, foi derrotado militarmente. Iria gestar-se o projeto de reforma social, de inspiração científica mas sem preocupações de ordem democrática, que a todos surpreendeu com o golpe de Estado que implantou a república a 15 de novembro de 1889. Aquela gestação deu-se exclusivamente no plano acadêmico, sob a égide da Real Academia Militar, nos anos setenta denominada de Escola Politécnica.

O despertar de Portugal para o cientificismo parece ter sido objeto da chamada “geração de setenta”. Pelo menos é a partir daí que as preocupações éticas voltam-se nitidamente para a sociedade. Procurando identificar as raízes do projeto daquela geração, Antonio José Saraiva⁽¹⁾ observa que encontrara “instituições parlamentares funcionando com regularidade, uma ideologia oficial que acentuava a noção de “progresso” (identificado com os melhoramentos materiais) e uma comunicação com o exterior cada vez mais intensa, quer técnica, quer econômica, quer cultural”. Assim, estavam de olhos voltados para a Europa onde a Revolução Industrial empreendia a sua marcha triunfal e incontrastável. Não podia, portanto, deixar de dar-se conta do que foi chamado diretamente de *estagnação*. “A intensificação da comunicação com o exterior tornava cada vez mais patente, por contraste, esta situação”. Assim, conclui: “A consciência da *geração de 70* desperta dentro dessas condições, e no seu despertar tem um papel decisivo a visão da Europa mais adiantada, sobre a qual os moços de Coimbra ficam avidamente de olhos”.⁽²⁾ Como havia observado Roque Spencer Maciel de Barros, em relação ao Brasil, contrastando com a geração anterior, que havia insistido no insólito e no típico, agora não mais interessa averiguar “diferença de natureza” mas “diferença de fase histórica”.

No plano ético, para o qual nos voltamos, tudo indica que o singular em relação ao ciclo precedente não consistia no abandono da tradição mas na suposição de que seria possível empreender profundas reformas sociais preservando-a. Ferreira Deusdado buscou encontrar no kantismo uma alternativa mas o fez de forma incompleta e insatisfatória, razão talvez pela qual não haja contribuído para o aparecimento de nova tradição.

2. A proposta kantiana de Ferreira Deusdado (1858-1918)

Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918) notabilizou-se como educador. Foi

⁽¹⁾ Na *História da Literatura Portuguesa*, que elaborou em conjunto com Oscar Lopes, entre 1955 e 1957 (Cf. 9ª edição atualizada, Porto Editora, 1976).

⁽²⁾ Edição citada, p. 891-893.

professor do Curso Superior de Letras, em Lisboa, mas dedicou-se sobretudo ao ensino secundário. Como educador, interessou-se pelo que chamou de antropologia criminal, isto é, pelo estudo dos criminosos para definir a forma adequada de corrigi-los, que acreditava seria a função da pena. Fez preceder tudo isto de uma doutrina filosófica exposta nos *Ensaios de Filosofia Atual* (Lisboa, 1888). Contudo, a sua proposta ética somente aparece num longo ensaio intitulado “A liberdade moral e o determinismo. A ética. Os criminosos segundo trabalhos recentes” publicados nos *Estudos sobre criminalidade e educação*, aparecidos no ano seguinte (Lisboa, 1889). Como neste último louva-se diretamente em Kant, convém que se considere o primeiro livro a fim de bem estabelecer em que consiste o seu kantismo.

Dos seis capítulos em que se subdivide o livro,⁽³⁾ quatro estão dedicados à psicologia. Entendendo a organização psíquica do homem como a mais perfeita (e maravilhosa) evolução da natureza, “deve ser o último, o mais complexo, o mais difícil problema que se ofereça à investigação”. Nessa investigação, considera insuficiente o método introspectivo e só pode coroar-se de êxito recorrendo ao método experimental. As duas vertentes são complementares e necessárias. Escreve: “As bases de uma psicologia verdadeiramente científica assentam na inseparável união que resulta da observação interna e da externa”.

A psicologia tem por objeto explicar a gênese de todas as funções do espírito. Assim, afirma: “O que tem até certo ponto desacreditado a psicologia é a pretensão dos psicólogos metafísicos em quererem conhecer as coisas em si. O físico já não estuda o que é a matéria em si, contentando-se em procurar as suas propriedades e investigar as leis dos fenômenos. O psicólogo moderno também já não pretende conhecer a alma em si; faz a análise das sensações, das idéias, de todos os fatos da consciência, procurando descrevê-los. Classificá-los, analisar a sua origem, encontrar as leis do seu aparecimento, da sua coexistência, da sua sucessão: eis propriamente o objeto da psicologia, considerada como ciência positiva” (p. 12-13). Estava traçado o programa que procurará cumprir nos mencionados quatro capítulos. Estariam mais próximos do tema que ora pesquisamos – a meditação ética portuguesa no período moderno – os dois capítulos restantes em que estuda, respectivamente, a “filosofia da religiosidade” (cap. III) e “idéia do caráter dominante da filosofia contemporânea: as doutrinas do associonismo, do evolucionismo e do neokantismo” (cap. VI).

Ferreira Deusdado entende que a explicação da Providência como o ideal de perfeição tem altíssimo valor histórico mas equivale a negar sua realidade objetiva. Pretender demonstrá-la recorrendo às provas da existência de Deus é acrescentar outro argumento histórico, “mas, escreve, não é provar, porque a existência da Providência não se prova, sente-se ou constata-se”. Essa constatação seria efetivada graças à verificação de que existe em nós uma noção, a de *infinito*, vestígio claro do sentimento religioso impresso em nosso espírito. (p 80)

O autor fundamenta suas análises na transcrição de extensos textos daqueles autores que, segundo o seu entendimento, melhor feriram o tema, para em seguida proceder à correspondente avaliação crítica. Começa por Herbert Spencer (1820-1903) e depois de apresentar sua doutrina de que o absoluto seria incognoscível e de aproximá-lo do criticismo kantiano avança argumentos para refutá-lo. O primeiro argumento consiste em mostrar que a idéia de absoluto repousa na de infinito. A seu ver é de verificação intuitiva que a idéia de finito “leva-nos a afirmar necessariamente a de infinito”. Assim, antes de chegar a Deus, o

⁽³⁾ *Ensaios de Filosofia Atual*, Lisboa, Tipografia de Eduardo Rosa, 1888.

espírito humano percorre o que denomina de “noções elementares” de infinito, perfeito e absoluto. Prossegue: “O absoluto é uma idéia resultante de uma operação racional, como o mundo exterior é a resultante de uma operação sensitiva; para ambas estas idéias se demonstra em pura psicologia a origem e a evolução, sem precisar discutir-se a noção metafísica de sua existência. Antes do planeta Netuno ter sido objetivamente visto por ninguém com auxílio do telescópio ou da luneta astronômica, já a razão de Leverrier o havia inventado. Ainda que o homem não encontre o infinito que incessantemente procura, a razão concebe a sua existência”. (p. 100) Adicionalmente a hipótese do incognoscível entregaria o homem a “uma fé cega e a uma credulidade completa como o afirma e pratica na sua qualidade de *calvinista anglicano* o próprio Spencer”. Deste modo, a teoria deve ser recusada por tolher quantos lutam “contra o fanatismo religioso e contra os horrores da superstição”.

Para Deusdado, a religião corresponde a um fato psicológico. “Quando se procura a essência da religião em certas teorias sobre Deus, a criação e a ordem do Universo, toda a análise lógica chega a uma negação mais ou menos completa; se, pelo contrário pomos em relevo sob o ponto de vista psicológico, criando uma pátria das almas puras acima do real, encontramos sempre um fato psíquico de sentimento religioso”. (p. 128) Mesmo a experiência do mal é parte da natureza humana (“a vida humana em que não cai uma lágrima é como um deserto em que não cai gota de água; só cria serpentes”). Em suma, “a falta de crenças religiosas, o ceticismo absoluto, não se encontra senão em raros indivíduos de nações civilizadas, quase sempre em decadentes épocas históricas”.

Compreende-se assim que o fenômeno religioso encontra-se entre dois patamares de natureza psicológica, os instintos, o aprimoramento dos sentimentos na escala zoológica e a distinção entre o hábito e o instinto (temas do capítulo antecedente) e o exame da questão da experimentação em psicologia (capítulo IV). O capítulo V também segue o mesmo diapasão, desde que se ocupa da “linguagem como fato psicológico”. Vejamos contudo como se posiciona diante das correntes filosóficas de seu tempo, assunto estudado no último capítulo.

Afirma ali que “a missão da filosofia é introduzir a unidade nas ciências, a harmonia nas convicções e esboçar o ideal de vida que corresponda às aspirações dos povos modernos” (p. 220-221). No cumprimento dessa missão aparecem sistemas contraditórios, cada um dos quais contém algo de verdadeiro. Na sua alternância é que “o pensamento descobre a lei do progresso”. Em seu tempo haveria dois sistemas, a filosofia clássica tradicional e a filosofia científica experimental. O ideal consiste em conciliá-los, o que teria determinado a volta a Kant.

Denomina de associacionismo ao empirismo inglês. Parece-lhe que a associação das idéias, embora corresponda a uma das principais operações do entendimento, está longe de dar conta da vida intelectual em seu conjunto. Louva-se da crítica que lhe dirige o neokantismo. É interessante o seu estilo porquanto satisfaz-se com longas transcrições. No caso em apreço do livro *La psychologie de l'association*, de Luiz Ferri (ocupa da p. 231 à 239).

Segue-se a crítica do evolucionismo, tomando por base a obra de Herbert Spencer. Recorre mais uma vez a argumentos retirados do neokantismo e conclui que “a hipótese evolucionista seduz a imaginação poderosamente, mas, no fundo, a sua diferença não é senão de grau da velha hipótese da criação”.

Quanto ao neokantismo, apresenta resumidamente a teoria do conhecimento de Kant e o situa, juntamente com Aristóteles e Descartes, na “augusta trindade dos maiores

filósofos que a evolução do pensamento humano registra” (p. 266). O retorno a Kant explica-se pela violação dos “rigorosos limites que impusera à especulação”, na expressão de Lange (aqui também recorre a uma transcrição da *História do materialismo* que vai das páginas 267 a 274).

Embora refira a Herman Cohen (1842-1918), não parece ter maior familiaridade com a sua versão do kantismo. Manifesta admiração por Renouvier (1815-1903), mas louva-se sobretudo de Louis Liard (1846-1917). Em conformidade com os registros da história da filosofia, este autor achar-se-ia mais próximo de Jules Lachelier (1832-1918), cujo kantismo estaria inserido na tradição do chamado “positivismo espiritualista” francês, iniciado por Maine de Biran e que teve em Bergson um de seus principais continuadores. Como a rigor não comenta as (igualmente copiosas) citações de Liard, fica-se sem saber se se deu conta de tais particularidades distintivas. Uma das poucas pistas encontra-se no final do capítulo. Depois de referir as memórias laureadas pela Academia Francesa, a propósito do tema “A metafísica considerada como ciência”, escreve: “a de Desdouits sustentando que a metafísica tem, no mais alto grau, todos os caracteres da ciência, e a de Liard sustentando a tese oposta, isto é, a ciência não encerra na sua matéria nem na sua forma nada que permita definir positivamente o absoluto, e que por conseguinte sendo o absoluto o objeto da metafísica, esta não é uma ciência. Colocamo-nos inteiramente ao lado do segundo laureado, um dos brilhantes renovadores das doutrinas de Kant, deste genial pensador, que, com a sua crítica profunda arruinou os processos metafísicos, reconhecendo todavia a existência do absoluto, como uma necessidade invencível para a ciência e como um ínsito ideal para a humanidade”.

Das breves indicações precedentes verifica-se que *Ensaio de Filosofia Atual* apresenta claramente o entendimento que Ferreira Deusdado tinha da filosofia e como apreciava as principais correntes de seu tempo.⁽⁴⁾ Contudo, o livro não contém nenhuma formulação precisa no tocante à ética e nem mesmo maiores indicações quanto ao conteúdo que atribuíra à missão da filosofia de “esboçar o ideal de vida que corresponda às aspirações dos povos modernos”. Dará conta da tarefa no ensaio inserido na obra subsequente, que se examinará em seguida.

No ensaio de que se trata – “A liberdade moral e o determinismo” – escreve: “Como somos humilde discípulo da filosofia neocrítica e ardente e sincero adepto da grandiosa moral kantiana, julgamos útil dar a conhecer, ainda que sumariamente, seguindo seu ilustre comentador,⁽⁵⁾ a solução original e profunda que o genial pensador deu ao problema da liberdade. Kant afirma o determinismo em nome da ciência e proclama a liberdade em nome da moral”. Entende que o filósofo faz repousar a distinção numa teoria do conhecimento que se louva da existência de dois mundos, o dos fenômenos e o dos noumenos. No primeiro, as categorias de espaço e tempo permitem torná-lo perceptível mediante a identificação empírica da causalidade de tipo determinístico. No segundo, a causalidade dá-se fora do tempo. “No tempo os fatos são antecedentes e consequentes, sucedem-se e

⁽⁴⁾ O trânsito entre o entendimento filosófico da psicologia, que é o centro da sua doutrina, como vimos, e a disciplina a que dedicará a vida (a educação), efetiva-se no breve texto intitulado *Psicologia aplicada à educação*. Corresponde à aula inaugural da cadeira assim denominada que então (ano letivo 1891-1892) introduzia-se no Curso Superior de Letras de Lisboa. Seria sinônimo de psicologia especulativa e corresponde ao entendimento de que haveria uma ciência da educação, distinta do seu lado prático. O propósito da educação seria formar o homem virtuoso, isto é, inculcar-lhe “o hábito de obedecer livremente com luz e amor à lei do dever”. Entretanto, esta lei do dever de chama também de *moral eterna*.

⁽⁵⁾ Precedentemente havia indicado que a doutrina kantiana “tem sido avivada na Alemanha por Eugênio Duhring, Ernesto Laas, Kirshmann, Alberto Lange, em França por Charles Renouvier, Scherer, Lachelier, Liard, etc.” A exemplo da obra anterior, é da interpretação deste último que se louva também neste ensaio.

determinam-se como os momentos do tempo. Mas onde se exerce a causalidade inteligível, não há antes nem depois, não há antecedente nem conseqüente: esta causalidade é, pois, a própria liberdade”.

Acha que todos reconhecem, intuitivamente, o papel da consciência moral, como juiz seguro da natureza e intenção da ação. O método para estudar esta ciência consiste em examinar a noção de moral. Para estabelecê-lo, Kant adota postura eminentemente formal e toma por base a idéia de uma vontade livre, cuja existência não depende de nenhum móvel empírico. “Por isso tal concepção é aparentemente estranha a muitos espíritos e se acha afastada das idéias comuns. Para Kant, a liberdade da vontade é uma autonomia que faz por si só a lei moral. Este caráter de independência absoluta não pode encontrar-se senão numa lei formal, tomada esta palavra no sentido filosófico”. A obrigação moral é uma espécie de necessidade mas “dizer que qualquer é obrigado a fazer uma coisa não é dizer que qualquer é forçado a fazê-la”.

Deusdado não parece ter meditado sobre o imperativo categórico ao escrever coisas deste tipo: “o verdadeiro princípio da ética não pode ser um ideal de perfeição, mas um ideal formal que tem seu fundamento no conjunto das faculdades que constituem a natureza superior do homem e cuja realização é independente da evolução da humanidade através das diferentes fases da vida individual e social. A moral prática que dá normas às ações é que varia com as diversas condições externas. A força e a firmeza da vontade, a clareza e o alinhamento do espírito imprimem cunho ao caráter moral, a paz e a pureza do coração são a saúde da alma, a origem da felicidade”. Concluindo a exposição, afirma: “Segundo Kant, o dever é um mandato que se nos apresenta imperioso sem que possamos perguntar-lhe pelos seus títulos e pela sua razão de ser. O seu valor intrínseco é para nós desconhecido”.

Se tivesse se detido na análise do imperativo categórico (“o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio”) veria que Kant se propõe efetivar uma síntese dos ensinamentos contidos no *Decálogo*. O exercício da liberdade consistirá na escolha da lei moral, isto é, escolher-se como pessoa ao invés de ceder às inclinações. Ao contrário do que afirma, portanto, trata-se de um ideal a ser perseguido.⁽⁶⁾

Como vimos na análise do livro anterior (*Ensaio de Filosofia Atual*), para Ferreira Deusdado a religião é constitutiva da estrutura da natureza humana. Isto talvez o tenha levado a considerar a consciência moral como algo de muito próximo ao automatismo a que chega Cunha Seixas, porquanto configurada por aquela estrutura constitutiva (capaz de proporcionar “a paz e a pureza do coração”). De todos os modos, não o diz diretamente nos textos considerados. Embora sem mencionar alguma expressão do próprio Deusdado, Pinharanda Gomes acha que explicita a dependência em que a moral se encontraria da religião. Essa conclusão que resulta da consulta que empreende aos 15 volumes que editou, entre 1886 e 1900, da *Revista de Educação e Ensino*.⁽⁷⁾ Escreve:

“A Filosofia é do saber, mas a religião é do viver. A seu ver, a Religião não nasce, como pretende o evolucionismo e como reafirma o naturalismo, do medo; nasce do amor

⁽⁶⁾ Quanto ao caráter “formal” da ética kantiana, embora Deusdado não haja explicitado em que consistiria a sua conceituação filosófica, geralmente entende-se por diatante, abstrato. A esse propósito, Max Weber apresenta um exemplo expressivo que contraria frontalmente tal entendimento (embora talvez chocasse ao puritanismo kantiano) ao dizer que, antes de haver amor, as relações sexuais consistiram em usar um ao outro.

⁽⁷⁾ Segundo Pinharanda, tendo cada volume 500 páginas, a publicação totaliza oito mil páginas. As conclusões da sua análise encontram-se na apresentação que faz da reedição do livro de Deusdado *Educadores portugueses* (1909), aparecida em 1995 (Porto, Ed. Lello e Irmão).

distributivo, do saber dádiva e da partilha, da compreensão das relações universais, do homem com todo o afável, e com todo o inefável. A Religião surge-lhe como uma linguagem em que o homem exprime o conhecimento do relativo face ao absoluto, e do absoluto enquanto valor absoluto, não para repousar o pensamento inquieto, mas para constituir a razão suficiente da existência. Ora, a Religião não se ensina tanto pela via racional na Escola, mas aprende-se por via vivencial na Família, pois que a educação familiar é vivencial, prática e múltipla, enquanto o ensino da Religião pelos livros pode redundar apenas num fator de erudição teórica, sem a criação do hábito. A moral viva prevalece para além das formas morais fossilizadas. A relação da Religião e da Moral é a da Família e a da Escola. A religião é fundamento da Moral, a Família é a raiz da Escola. A função do mestre na Escola equivale à da mãe em Família. E a grandeza da Escola depende da superioridade do mestre, como a sanidade da Família depende, em grande parte, da mãe feita dádiva”⁽⁸⁾

Que se pode entender pela tese de que “a religião é fundamento da moral”? Toda religião e toda moral? Admitindo que Ferreira Deudado quisesse, antes de mais nada, valorizar o contexto ocidental, a tese assumiria esta feição: “a religião cristã é o fundamento da moral ocidental”. Acontece que esta hipótese deixaria aquela moral sob fundamentos periclitantes face ao pluralismo a que acabaria submetendo-se a religião cristã desde a Época Moderna e ao caráter laico de que veio a revestir-se a sociedade ocidental.

O núcleo primordial da moral ocidental provém dos Dez Mandamentos de Moisés e dos Sermões da Montanha de Jesus Cristo. Contudo, não se limita a isto; insere valores que não procedem diretamente dali mas da própria experiência social europeia, a exemplo da tolerância. É natural (e talvez inevitável) que os indivíduos, tomados isoladamente, fundem as regras morais consagrados, no meio em que viva, em princípios provenientes de sua religião. Até aí, tudo bem, se a moral não tivesse conseqüências e, a partir de certos momentos não precisasse dispor-se à imposição (passando às sanções, esfera do direito), transição impensável se não existe uma base comum. A civilização ocidental não se singulariza apenas por ser cristã mas igualmente, em termos de convivência social, haver chegado ao consenso de que a melhor maneira de estruturá-la consiste em alcançar a participação da maioria no estabelecimento daquelas regras que serão obrigatórias para todos.

3. Antero de Quental (1842-1891)

Antero de Quental é geralmente considerado como a figura central da chamada *geração de setenta*. Nascido nos Açores, em 1842, estudou direito em Coimbra, formando-se em 1865, aos 23 anos de idade. É sobretudo poeta. Embora haja participado de movimentos estudantis, sua inflexão política é sobretudo dos anos 70. Ainda em Coimbra envolveu-se no incidente conhecido como *Questão Coimbrã*, querela literária em termos contestadores, dirigidos contra o “establishment”.

Projeta a sua liderança o evento realizado em Lisboa, no ano de 1871, destinado a “estudar as condições da transformação política, econômica e religiosa da sociedade portuguesa”, ligando-a ao “movimento moderno”, e que passou à história com a denominação de *Conferências Democráticas do Casino Lisboense*. A idéia era propiciar um amplo painel do que, no Brasil da época, chamou-se de “idéias novas”, tanto no plano filosófico como nos planos político e literário. Antero tratou das “Causas da decadência dos povos peninsulares”, resumindo-as nas seguintes: reação religiosa consumada pelo Concílio de Trento;

⁽⁸⁾ 2ª edição citada, p. 52.

centralização política realizada pela monarquia absoluta, com a conseqüente perda das liberdades medievais; e sistema econômico de rapina guerreira que, atalhando o desenvolvimento da pequena burguesia, impediu Portugal de acompanhar a evolução econômica do resto da Europa. As teses eram conhecidas e provinham basicamente de Alexandre Herculano,⁽⁹⁾ sem embargo do que o governo impediu que a reunião chegasse ao fim. A conferência de Antero foi impressa e amplamente divulgada, alcançando notável influência.

Em 1872, participa da organização da Associação Internacional dos Trabalhadores e apresenta-se às eleições como “candidato socialista”. Nessa fase, desejoso de proletarizar-se, Antero trabalha como tipógrafo em Paris e passa a considerar-se discípulo de Proudhon (1809-1865), fundador do anarquismo e que gozava na época de grande prestígio. Ainda nos meados da década adoece gravemente. Embora melhore nos anos oitenta, nunca mais recuperou a saúde integralmente. Redigiu um texto filosófico que se considera seria o seu testamento na matéria: *Tendências gerais da filosofia na Segunda metade do século XIX*. Suicidou-se em 1891, meses antes de completar 50 anos. Manteve volumosa correspondência com escritores amigos, tornadas públicas para a reconstituição de sua evolução cultural.

Antero de Quental não elaborou o que se poderia denominar de doutrina ética. Contudo, embora proveniente do cientificismo e tivesse contribuído para a sua retomada em Portugal, acabou fixando-se num entendimento do socialismo como algo de eminentemente moral e buscou, nessa perspectiva, estabelecer seus fundamentos. Devido à circunstância, guarda especial interesse, para a compreensão do ciclo que, na matéria, se inaugura nos anos setenta do século XIX, os textos reunidos sob a denominação de *Prosas sócio-políticas*.⁽¹⁰⁾

No texto em que se propõe apresentar a Internacional⁽¹¹⁾ à opinião portuguesa, redigido em 1871 e publicado como opúsculo – e na visão do autor, na correspondência, “o 1º folheto de Propaganda” – o entendimento da evolução social como conducente ao socialismo seria uma descoberta científica. Tomado como condenação da injustiça social, o socialismo estaria presente desde os gregos e os santos da primitiva igreja. Contudo, agora a voz da Justiça “está de acordo com a voz da Ciência”. A sociedade está dividida em dois grandes grupos, o Trabalho e o Capital. A concorrência e o salário põem o trabalho a mercê do capital. Indica: “o sentimento inato de Justiça diz ao povo que isto não pode ser e a Ciência Econômica demonstra-lhe que isto não pode ser. É nesta demonstração da Ciência que consiste o socialismo contemporâneo. Não pode ser, afirma a ciência, porque quem trabalha deve receber o produto íntegro, total, do seu trabalho, que é seu e lhe pertence até à última parcela, porque foi produzido exclusivamente pelo seu esforço, pela sua criatividade; deve receber todo esse produto e não só uma parcela desfalcada, minguada, reduzida miseravelmente. Se o não recebe, há um roubo: esse roubo não será voluntário, intencional,

⁽⁹⁾ Alexandre Herculano (1810-1877) exerceu autêntico magistério moral ao longo da vida. Contudo, em sua vasta obra não há preocupações de ordem ética, isto é, busca de fundamentos para a moral, que é o nosso tema.

⁽¹⁰⁾ Publicadas e apresentadas por Joel Serrão (Lisboa, Imprensa Nacional, 1982). Havia aparecido precedentemente *Prosas dispersas* (organização de Ruy Belo, Lisboa, 1966).

⁽¹¹⁾ A Associação Internacional dos Trabalhadores foi criada em 1866, reunindo marxistas, anarquistas, blanquistas etc., tendo sobrevivido até mais ou menos 1876 e passado à história como Primeira Internacional. Aproveitando as comemorações do primeiro centenário da Revolução francesa, em Paris, em 1889, líderes socialistas voltam a cogitar de sua reconstituição. Tal se dá muito mais tarde, em 1904, com a criação da Segunda Internacional, em Amsterdam, agora sob a hegemonia dos sociais democratas alemães, em plena luta pela conquista do poder através do voto e que acabariam entrando em choque com os leninistas, herdeiros dos blanquistas, partidários do golpe de Estado. A Segunda Internacional dissolveu-se com a Primeira Guerra Mundial.

mas nem por isso deixa de existir, e de ser roubo. O salário não é mais do que uma maneira legal e civilizada do Capital por uma faca nos peitos do Trabalho”. Assinale-se, de passagem, que a tese de que a propriedade seria um roubo provém de Proudhon, embora Antero afirmasse mais tarde que, por esse tempo, seria partidário de Marx e Engels.

Progressivamente, contudo, Antero irá dar preferência à componente moral. Joel Serrão transcreve este trecho de carta em que refere a transição: “desce confiado para a arena: queria reformar tudo, eu que nem sequer estava ainda a meio caminho da formação de mim mesmo! Consumi muita atividade e algum talento, merecedor de melhor emprego, em artigos de jornal, em folhetos, em proclamações, em conferências revolucionárias: ao mesmo tempo que conspirava a favor da União Ibérica, fundava com a outra mão sociedades operárias e introduzia, adepto de Marx e Engels, em Portugal a Associação Internacional dos Trabalhadores. Fui, durante uns 7 ou 8 anos, uma espécie de pequeno Lassalle,⁽¹²⁾ e tive a minha hora de vã popularidade”.⁽¹³⁾

Ainda em 1872, no texto em que comenta o livro de Oliveira Martins (1845-1894), intitulado *Teoria do socialismo*, aparecido naquele ano, Antero de Quental distingue nitidamente desenvolvimento moral de desenvolvimento material. Ao estabelecer tal distinção pretende que se possa identificar a “razão suficiente dos fenômenos históricos e a eles adequada”. A partir dessa convicção discorda do autor na maneira como encara o cristianismo e a própria Idade Média. Para Oliveira Martins aquele período histórico teria consistido num retrocesso na evolução da humanidade. Para refutar essa tese, Antero entende ser necessário “procurar no estudo comparativo dos elementos imediatamente anteriores e posteriores a essa idade a existência de um *quid intimum*, cujo desenvolvimento, assegurando o resultado total da evolução, como sendo-lhe essencial, pôde ao mesmo tempo, pela sua particular natureza, suspendê-lo parcialmente, durante um certo tempo e em determinados pontos”.

A partir dessa perspectiva, escreve o seguinte: “Considero o cristianismo como essencial à evolução; mais, como o termo necessário de todo o movimento moral da Antigüidade: para mim não só não foi ele um incidente perturbador mas não foi de modo algum um incidente”. A transcendência, a seu ver, teria sido preparada por todas as escolas filosóficas desde Sócrates até os Alexandrinos, passando tanto por estóicos como por epicuristas. E prossegue: “Quero dizer que, dado o estado moral da humanidade na última época do período greco-romano, se o cristianismo não era inevitável, o que era inevitável era uma religião na essência cristã, isto é, mística. A exaltação mística que então se apossou do espírito humano, se foi um mal (e não creio que o fosse absolutamente) foi um mal necessário. Era um termo lógico da Evolução; e a Idade Média ... foi o desenvolvimento desse termo...”

Está convencido de que a Idade Média correspondeu a uma crise transitória. Afirma textualmente: “... o reino social e político, depois do rápido e ininterrupto progresso realizado desde Homero até os Antoninos, teve de estacionar, esperando que o reino moral, através das várias espécies de cristianismo e da filosofia escolástica, chegasse a um grau de desenvolvimento paralelo ao seu, que lhe tornasse possível continuar a progredir. A solidariedade entre o progresso social e moral da humanidade, de um lado e, de outro o desigual desenvolvimento desses dois elementos, bem patente no fato singular (que aliás se explica) de ter o mundo antigo produzido o direito romano sem sair do politeísmo, dão

⁽¹²⁾ Ferdinand Lassalle (1825-1864) filósofo e economista alemão, que colocou sua obra e atividade a serviço do socialismo.

⁽¹³⁾ Apresentação citada, ed. cit., p. 53.

cabalmente, me parece, a razão suficiente deste desencontro de forças, cujo resultado foi a grande crise da Idade Média”.

Em 1889, pouco antes de dar cabo da vida, Antero de Quental redigiu um pequeno artigo em que proclama o primado da reforma moral. Deu-lhe o expressivo título de “O socialismo e a moral”. Parte da hipótese de que a emancipação dos trabalhadores tem que ser obra deles mesmos, não somente por superficiais e por vezes inconsistentes agitações coletivas, mas “antes de tudo e como primeira condição, de sua energia moral, da sua perseverança, da sua firme dignidade”. Afirma que a consciência é a maior força que atua na sociedade e explica: “Isto quer dizer que o problema econômico não é independente e isolado, como se afigura a alguns, mas dependente e conexo com o problema moral e constantemente condicionados um pelo outro”. Sendo a conquista do socialismo uma questão de organização, esta depende, “antes de tudo da capacidade moral dos trabalhadores”. Termina deste modo: “O grande Proudhon, depois de 30 anos de trabalho e de martírio, desenganado da política e das revoluções, chegava finalmente, numa das últimas páginas que escreveu, a esta conclusão: “o mundo só pela moral será libertado e salvo”. É com esta palavra de ouro que fechorei este pequeno artigo”.

E assim, pela mão de um dos seus filhos mais eminentes, Antero de Quental, Portugal descobre que o capitalismo não presta, antes de experimentá-lo. Levando em conta que o país não teve outra vivência moral além da proporcionada pelo cristianismo, a questão se resumiria em lograr algum progresso material, que poderia ser alcançado do modo seguinte, como conclui Joel Serrão: “A igualdade “niveladora”, que se impunha ao pensamento de Antero, visava uma sociedade constituída por pequenos proprietários e industriais, autonomizados pelo trabalho próprio, cidadãos ideais da “democracia socialista ou filosófica”, a única capaz, a um mesmo tempo, de minar as bases da burguesia capitalista, e de fazer ascender à cidadania as massas populares, enfim, libertadas da opressão da injustiça institucionalizada do regime de propriedade vigente, nas condições do salariedade, na inacessibilidade do crédito, tudo isto pautado por um Estado autoritário, cuja razão última de ser consistiria na salvaguarda dos privilégios do capital”.⁽¹⁴⁾

4. Teófilo Braga (1843-1924)

Teófilo Braga (1843-1924) pertence à geração de setenta – diríamos, no Brasil, das “idéias novas” – destacando-se, naquele conjunto, por se haver tornado o mais importante representante do positivismo. Seguiu a linha positivista predominante na Europa, que não limitava a corrente ao comtismo, como se deu entre nós, além de recusar a religião da humanidade proposta por Comte. Direcionou seu pensamento, como registra Maria da Conceição Azevedo,⁽¹⁵⁾ no sentido de alcançar “a definição do estado moral da Nação Portuguesa e da sua missão histórica, contribuindo para o desenvolvimento da civilização ocidental, bem como a análise da evolução histórica da literatura e das instituições portuguesas na sua relação com as tradições populares”. Situa-se, assim, no campo dos reformadores sociais de que Antero é expressão paradigmática. E ainda que não exalte a componente religiosa da tradição, sua doutrina ética é tão pobre, como espero demonstrar, que dela só poderia resultar, do mesmo modo que da proposta daqueles que valorizaram sobretudo o cristianismo, a sobrevivência do espírito anti-moderno, que se vinha revelando mais forte que os objetivos proclamados por aquela geração.

⁽¹⁴⁾ Apresentação citada, ed. cit., p. 63.

⁽¹⁵⁾ *LOGOS – Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, Vol. I, 1989, p. 748-752.

Teófilo Braga tornou-se docente do Curso Superior de Letras em 1872 e dali conseguiu disseminar o cientificismo no sistema oficial de ensino. Republicano da primeira hora, chefiou o governo provisório que se organizou em seguida à derrubada da monarquia (outubro de 1910), permanecendo na função até setembro de 1911. No ano de 1915, elegeu-se Presidente da República, função exercida por alguns meses. Produziu ampla bibliografia (setenta livros) dedicada sobretudo à cultura portuguesa e à difusão do positivismo.

A sua doutrina ética encontra-se no *Sistema de sociologia* (1908). Antes porém de apresentá-la, cumpre indicar em que se distingue o seu positivismo do comtismo (com o qual existe no Brasil maior familiaridade). Para tanto, tomaremos por base *Os traços gerais de filosofia positiva* (1877), livro que pretende não só expô-los, como diz o autor, “segundo a concepção de Comte, mas compará-los com as mais recentes descobertas científicas desde 1842 até hoje”. Neste sentido, irá avançar, fazendo caso omissis das objeções de Comte, a noção de que existiria, além de uma forma empírica da lei dos três estados, deduzida da evolução histórica, uma forma racional deduzida da verificação psicológica. Assim, ao contrário de Comte, acredita na possibilidade da constituição da psicologia como ciência e diz mesmo que isto se tornou possível depois das descobertas relativas ao sistema cerebral central, posteriores à morte de Comte. Distingue portanto a psicologia em suas fases teológica e metafísica da face científica em que teria ingressado no seu tempo. Escreve: “Uma vez eliminadas da exploração psicológica a entidade metafísica do sopro ou alma, as questões insolúveis da sua essência, da sua união com o corpo, da sua imortalidade e da sua finalidade, impostas pela tradição teológica, resta ainda um fato positivo mas irreduzível chamado consciência”. (p. 59)

Na obra em questão Teófilo Braga passa em revista o que chama de fases teológica e metafísica da psicologia, para concluir com esta pergunta: “Como se há de constituir positivamente o fato psicológico?” Responde dividindo-a em estática (o estudo do cérebro humano e suas várias funções) e dinâmica (“compreenderá não só a atividade cerebral do indivíduo na relação imediata dos sentidos, mas também as grandes manifestações intelectuais da espécie que, pela sua solidariedade, constitui um como *Eu coletivo*”). No fundo, trata-se de uma nova versão da teoria empirista do conhecimento, agora cuidando de atrelá-la à ciência.

Segue-se o que denomina de “classificação dos conhecimentos humanos”, que também procura derivar não somente de Comte mas notadamente da “primitiva concepção enciclopédica cartesiana”. A esta parte do sistema positivista chama ainda de “metodologia positiva”. O método da filosofia em sua fase positiva consiste em “basear suas sínteses sobre fatos científicos unânimes” bem como “nas hipóteses ou deduções dos fatos científicos que suscitem novas observações”.

No livro há uma tentativa de ordenamento da filosofia moderna em torno das figuras de Descartes e Comte. Encerra-se com o que chama de “reorganização da sociologia”. A questão aqui é a da passagem da Psicologia à Sociologia. Esta irá proporcionar “o conhecimento do que há de fatal ou de livre nos fenômenos sociológicos na sua filiação histórica e fora da dependência do arbítrio providencial”. (p. 203)

Teófilo Braga procura retificar as conclusões de Comte a partir da obra de Darwin. Escreve: “No tempo de Comte, a biologia não estava constituída por uma sistematização concreta e por isso, desconhecendo o valor positivo da lei fundamental da biologia, não a investigou no campo sociológico, constituiu a nova ciência sobre uma base exclusivamente histórica – a discussão da forma de autoridade e sua especialização em poder

temporal e espiritual”.

Teófilo Braga irá recusar a doutrina política de Comte e o faz, mais uma vez, à luz da evolução da ciência. Entende que a sociologia foi durante largo tempo embaraçada na sua constituição pela confusão com a política. Na sua visão, a forma do poder é um problema secundário, correspondendo à solução provisória de uma necessidade social. Importava portanto procurar essa necessidade ou origem do poder; mas esta investigação fora dos fatos biológicos é igualmente metafísica. Aceita a crítica que Huxley dirigiu a Comte e diz que a sua doutrina é “um catolicismo sem cristianismo”. Conclui afirmando que, por isso, escreveu “essa admirável utopia da *Política positiva*”.

A doutrina positivista reformulada por Teófilo Braga assim se apresenta: “Procurando os elementos constitutivos da sociedade importa distinguir os dois fatores fundamentais, um em que predomina o indivíduo com suas qualidades, outro em que predomina a espécie; tais são os dois termos correlativos e inseparáveis de População e Raça. Pode-se dizer que as criações em que prevalece o elemento individual se transformam e recebem um maior poder perpetuando-se na espécie; assim, nenhum conhecimento dos elementos sociais pode ser procurado fora da população, porém nenhuma civilização histórica pode ser compreendida nem explicada sem o estudo étnico da raça. A tudo que provém da população, mesmo sem mistura em outros povos, podemos caracterizar como condições estáticas da ordem na sociedade; estas criações, aumentando o poder com a diversidade de aptidões na raça, encerram todas as condições de progresso”.

O desenvolvimento populacional gerou o que chama de *proletariado*, categoria que remonta à emancipação dos servos e a formação do Terceiro Estado. Nesta nova circunstância, o fator de unidade não provém nem da religião nem do centralismo monárquico. Acredita que “o preavalecimento do critério biológico e histórico na organização da sociologia há de um dia influir nas transformações naturais da sociedade, em vez dessas violações impostas pelo arbítrio da autoridade”. O espírito científico ainda não predomina e portanto a dissolução católico-feudal não estaria terminada. De todos os modos, coloca a evolução do lado da liberdade filosófica (de consciência); política (eleição, representação etc.) e civil (de propriedade, indústria etc.). Na organização política valoriza o federalismo.

Manifesta esta profissão de fé: “Há um fim superior que deve dirigir o movimento de todas as sociedades que pela soma de conhecimentos científicos e de recursos individuais souberam emancipar-se do império absorvente das necessidades, subordinando-se pela moral e satisfazendo-as nesse limite pelo trabalho; esse fim superior é a consecução da igualdade, fazendo-a penetrar na compreensão do igual valor de todas as aptidões para a marcha progressiva da sociedade” (p. 236)

A apresentação do que seria a moral positiva encontra-se no *Sistema de sociologia* (1908). A hipótese geral é a de que as regras básicas da moralidade provém da vivência social e repousam no sentimento. Assim, escreve: “Todas as manifestações do nosso ser moral podem ser motivadas pelo sentimento; é este o centro coordenador da vontade e da inteligência na generalidade dos indivíduos. O progresso humano tem consistido na substituição crescente dos impulsos emocionais pelas determinações conscientes da razão”. (p. 331) Na sua visão, os instintos simpáticos acabam por predominar na luta pela vida. Nessa luta, a primeira síntese afetiva das sociedades (“a qual vamos ainda encontrar dirigindo as mais altas civilizações”) consiste no sentimento altruísta que levou à coesão entre fortes e fracos, estes submetendo-se espontaneamente e aqueles protegendo-os. (“A submissão dos fortes aos fracos pela forma de proteção”). A noção racional de *deveres* proviria dessa

relação, hipótese que busca fundar na evolução das línguas. As religiões é que teriam tornado incompatíveis entre si razão e sentimento. Esta aliança será alcançada pela moral positiva. Ao invés de formulá-la diretamente detém-se na avaliação da moral no estado teológico e no estado metafísico.

A compatibilização entre razão e sentimento pareceria sugerir que o autor iria encaminhar-se no sentido do que, no Brasil, chamou-se de “positivismo ilustrado”, isto é, aquela vertente que acreditava na possibilidade da reforma social, preconizada pela doutrina, pudesse ser alcançada pela educação.⁽¹⁶⁾ Contudo, ao criticar a ética metafísica (segundo os clássicos estados da evolução social de Comte) diz textualmente que embora tenha contribuído para tornar a moral independente da religião – que seria o propósito supremo da moral positiva –, acabou enredando-se com “problemas insolúveis pela metafísica, nas eternas questões do livre-arbítrio e da responsabilidade humana, da noção distintiva do bem e do Mal, da essência da Virtude e do Vício, da origem imperativa do Dever, da capacidade de determinar-se, ou o senso moral, e da sanção da consciência”.⁽¹⁷⁾ Ao contrário disto, a moral positiva seria uma espécie de sistematização dos costumes – sistematização a que chama de *coordenação* – chegando a enunciados nos quais acaba por desaparecer a distinção entre moral e direito.

Ainda mais, se o valor da moralidade pode ser apreendido na pura e simples sistematização dos costumes, procedo à mais completa inversão da ordem natural das coisas, quer dizer, teríamos que nos despojar da valoração em que formamos o nosso espírito. Ou então adotar a postura roussoniana do bom selvagem. Vejamos, assim, se a doutrina moral de Teófilo Braga não se reduziria a puro e simples conformismo.

Define a moral como sendo “a disciplina da vontade, como a lógica é a disciplina da razão ou a higiene é a disciplina dos meios em que se exerce o funcionalismo vital”. Na característica da vontade haveria um elemento pessoal e psicológico, para o que atentaram os estudiosos precedentes. Mas, prossegue, “há sobretudo um elemento coletivo, que consiste na soma dos estímulos sociais que determinam a vontade individual nas suas relações e interesses”. Se o elemento coletivo para Teófilo Braga é determinante, que significa isto senão que não há a liberdade moral que seria justamente a característica distintiva da religião judaica-cristã? O nosso autor considera que a religião é, como diz, “um subjetivismo e um fenômeno patológico da linguagem” ou que a separação moderna do Poder Temporal priva a religião da “ação direta sobre o marcha das sociedades, ficando reduzida apenas aos recursos da estabilidade tradicional, ou superstições, e à ação perturbadora pela exploração de uma mentalidade atrasada, que a ciência irá suprimindo pela instrução obrigatória e pelo critério comparativo aplicado ao fenômeno psicológico e histórico da religiosidade”. Está convencido, também, de que o cristianismo exauriu-se, ingressando no que chama de dissolução espontânea, fato que seria evidente cumprindo, aos que exercem o poder, apressar “essa eliminação urgente”. De todos os modos, não poderia deixar de reconhecer que suas máximas estarão entranhadas nos costumes a que tanto valoriza.

A parte coletiva ou social é, afirma, a nova síntese na moral “e estuda-se de um modo completo na tradição aforística de cada povo”. O método positivo para a sistematização da moral, acrescenta, “deve compreender as noções psicológicas achadas no processo individual pelos moralistas, e as noções sociológicas que os povos vão espontaneamente

⁽¹⁶⁾ Predominou, entretanto, a proposta tutelar, isto é, chegar ao poder e impor pela força o novo regime, expresso no *castilhismo* riograndense, de que Getúlio Vargas (1883-1954) viria a ser a expressão nacional

⁽¹⁷⁾ *Sistema de sociologia*. Porto, Livraria Chandron, 1908. A caracterização da moral encontra-se no capítulo IV (da página 348 à página 378).

deduzindo da evolução progressiva dos seus costumes”.

A moral positiva chega às seguintes regras, a que denomina de *Síntese Afetiva*:

“1º - Ensina-nos a disciplina das paixões, colocando os nossos desejos sobre o que seja natural, racional e conducente à perfectibilidade.

2º - Ensina-nos a independência individual, não fazendo derivar a satisfação dos nossos desejos do favor, arbítrio ou vontade de outrem; nem tampouco do acidente casual.

3º - Dá-nos a consciência da nossa elevação, fazendo-nos considerar os nossos defeitos como males hereditários e atávicos, que ainda atuam no nosso caráter, e de que devemos emancipar-nos por via da educação.

4º - Forma-nos o caráter, levando-nos a considerar as nossas tristezas e os males que sofremos como inerentes ao meio social, para que os removamos com a mesma impassibilidade com que reagimos contra as perturbações do meio físico (tempestades, cataclismos etc.) e contra os acidentes do meio biológico (doenças, contágios etc.

5º - Por último, dá-nos a base do mais saudável altruísmo, e o modo de prolongar a vida na imortalidade da espécie, apresentando-nos a sociedade em que vivemos, e a humanidade a que pertencemos, como o mais fecundo e verdadeiro estímulo da nossa atividade”. (p. 366-367)

A pura e simples substituição da imortalidade da alma no outro mundo, defendida pelos cristianismo, pela “imortalidade da espécie”, aqui mesmo na terra, seria garantia suficiente para cumprimento do novo Código Moral proposto pelo positivismo?

Teófilo Braga parece acreditar que a Revolução Industrial dará conta do recado. Não será isto que afirma no trecho seguinte?

“Tanto a Ciência como a Indústria, pela mais clara compreensão do meio cósmico e pela adaptação desse meio às necessidades humanas, estão destinadas como consequência do seu desenvolvimento a tomarem conta do destino da sociedade substituindo as duas formas caducas e atrasadas do Poder espiritual dos dogmas, e do poder temporal das dinastias. Entre a Ciência e a Indústria existe uma mútua dependência, de sorte que os seus progressos são sempre solidários; um ponto de vista teórico modifica uma aplicação, bem como os processos técnicos levam a tornar verificável a teoria; não é possível dar-se o conflito entre estes dois poderes novos, como entre os Poderes antigos na revolução que separou o temporal do espiritual, e nas reações constantes deste último procurando intervir capciosamente na esfera civil”.

Teófilo Braga não parece haver-nos legado nenhum balanço de sua passagem pelo governo, nem, de um modo geral, da experiência republicana portuguesa,⁽¹⁸⁾ o que não deixa de ser estranho já que, valorizando sobretudo a observação da vivência social, tratava-se de uma oportunidade excepcional para verificar a consciência de suas crenças na tão decantada política científica a que se propunha chegar a doutrina a que dedicou a vida.

⁽¹⁸⁾ Louvam-nos da obra que ao tema dedicou Amadeu Carvalho Novaes – *A idéia republicana em Portugal*. O contributo de Teófilo Braga, Coimbra, Livraria Minerva, 1989.

5. Antonio Sérgio (1883-1969)

Antonio Sérgio (1883-1969) cursou a Escola Naval, pertencendo à Marinha, como oficial, até 1910, aos 27 anos, quando parece atraído pela vocação de ensaísta e talvez de político. A 5 de outubro daquele ano ocorrera a proclamação da república e o país ingressa num largo ciclo de instabilidade política que culmina, primeiro, com uma ditadura militar (1926) e, em seguida, a partir de 1927, com o salazarismo, experiência de alternativa ao sistema representativo que dura até 1975, isto é, praticamente meio século.

Ao longo da segunda década do século e nos anos vinte, Antonio Sérgio alcança grande nomeada como ensaísta, ligando-se sobretudo ao grupo da revista *Seara Nova*, que participa do governo em 1923, quando Sérgio torna-se Ministro da Instrução pelo breve período de dois meses. Durante o salazarismo (Estado Novo) chega a ser uma das referências democráticas e a viver no exílio. Faleceu em 1969, aos 86 anos de idade. A parte essencial de sua obra encontra-se nos oito volumes dos *Ensaaios*, organizados pelo próprio autor e sucessivamente reeditados.

Para o tema de que nos ocupamos, Antonio Sérgio apresenta particular interesse, não só por ser um dos intelectuais portugueses mais representativos no século XX. Mas, sobretudo, por corresponder a uma espécie de coroamento da linhagem que se insinua ainda no próprio ciclo pombalino, isto é, a preocupação em superar a fase precedente em matéria de isolamento em relação ao chamado pensamento moderno mas, ao mesmo tempo, preservar a tradição moral. Por certo que seria impensável recusá-la em sua inteireza. Mas o encaminhamento desde Soares Barbosa, passando por Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana, é no sentido de recusar a Contra Reforma, que a geração precedente responsabilizara diretamente pelo atraso de Portugal, em especial nas conferências do Casino Lisboense. Antonio Sérgio investirá de modo direto contra o lucro e a concorrência, responsabilizando o capitalismo pelas mazelas morais de seu tempo. Restaura inteiramente o ódio à riqueza inoculado em nossa cultura, durante séculos, pelos autos de fé da Inquisição. Antes de indicar os textos em que aparece claramente, cabe referir, ainda que de forma breve, o seu posicionamento filosófico, pretensamente kantiano.

No texto “Migalhas de filosofia” (*Ensaaios*, Tomo VII, p. 187-212) Antonio Sérgio de certo modo resume a sua doutrina filosófica porquanto consiste, como diz, de “trechos selecionados de artigos que apareceram na *Seara Nova* pelo ano de 1936”.

Embora não apresente a questão nestes precisos termos, quer se situar numa posição kantiana para responder à pergunta acerca do modo pelo qual se constitui a objetividade. Para tanto parte (e cita) da Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, na qual o filósofo de Königsberg trata de resolver a questão proposta no plano do que caberia denominar de experiência natural. Ao fazê-lo procura distinguir “kantismo real” (melhor seria dizer “realista”) do Kant ideal (idealista), que declara preferir. Assim resume este ponto de partida: “... o idealismo epistemológico dos meus escritos é, antes de tudo, uma rejeição do empirismo – quer dizer, da doutrina que admitia a existência de um mundo *dado* à mente com o conjunto das suas propriedades intrínsecas, sem colaboração *constitutiva* do nosso intelecto; da doutrina que concebe as idéias como reflexos das coisas na inteligência”. (p. 190)

De início, suas considerações atêm-se ao nível da ciência natural, invocando seus exemplos e destacando que representa o melhor atestado da “espontaneidade do intelecto”, que inventa “andaimos” aptos a permitir-nos tornar inteligível ao real. Mas logo adiante

mistura francamente a experiência natural com a criação humana, isto é, os planos natural e cultural ao avançar esta tese: “O que há portanto na origem de tudo é a básica afirmação da inteligibilidade das coisas, contrária ao testemunho das intuições sensíveis. A afirmação de um *dever ser racional* eis o ponto de partida comum (se não estou em erro) à investigação científica e à moral. “Um instinto de luz, rompendo a treva” como diz o Antero num de seus sonetos. A razão em suma é esse mesmo instinto de unidade inteligível, é essa fé no dever ser racional, que nós opomos tenacissimamente a todos os desmentidos da imediata experiência. E o que vemos? É que a fé vai vencendo e que a luz aparece”. (p. 195) E mais: o intelecto é ativo, como diz, ganha o saber pelo suor de seu rosto. “A criação do saber é uma criação completa; no limite não recebe nada e cria tudo”. A consciência científica não consiste num prolongamento da consciência perceptiva; “mas muito ao contrário, numa reação contra ela”. (p. 196)

O idealismo epistemológico (assim define o autor o seu ponto de vista último, poderíamos dizer a sua perspectiva filosófica radical) postula uma razão especulativa (ordenadora dos dados da representação); uma razão total (ordenadora da totalidade dos fatos de consciência, compreendendo a representação, o impulso, os sentimentos, o proceder com os outros homens) e uma razão valorizadora, ou razão prática. Noutra passo (isto é, no ensaio mencionado logo a seguir) dirá que a razão é a busca do universal (da unidade em tudo); é a manifestação do universal no indivíduo. Mas indica textualmente que a vontade racional (que seria manifestação da postulada Razão universal) “é a não individual, embora nos indivíduos se manifeste”.

No tocante à razão prática explicita (ainda no resumo da doutrina, com base em textos de 1936, que estamos seguindo): “1) que os valores só serão valores se houver um valor incondicional, base de todos os outros, que não preste conta no tribunal do fato, que seja ele mesmo o juiz supremo; 2) que a razão valorizadora (a razão moral) se coloca acima do determinismo”.

Nas “Explicações a um catedrático de direito sobre a doutrina ética dos meus ensaios” (incluído no tomo VII, antes citado) quase que imperceptivelmente mistura os planos ao escrever: “Mas (diz V. Exa.) donde vem para a consciência a imposição da idéia moral? Da própria natureza da consciência, que é uma atividade unificante, superadora, objetivista, onde sinto a formulação de um *dever ser*. Ao examinar a consciência, encontro nela irremediavelmente a formulação de um *deve ser* (não só no campo da razão prática, mas também no da razão teórica, como disse no meu ensaio); encontro a afirmação de certos valores, ligados à busca da Unidade, à propensão para o Universal. Sinto-me em suma um ser de Razão, tendendo à objetividade e ao amor do próximo”. (p. 156)

Como posso deduzir o princípio do amor do próximo de uma razão construída idealmente a partir da verificação de que a hipótese científica é uma livre criação do espírito (e não uma resultante da observação, como queria Comte?), ou melhor, a partir do entendimento (por mais adequado que seja) da experiência natural? Se o encaminhamento da física no século XX serviu para revalidar a filosofia da ciência de inspiração kantiana (ao mesmo tempo em que minou as bases do positivismo comteano), nem por isto desaparece a questão do modo pelo qual transito para a experiência cultural, problema suscitado pelo próprio Kant em quem procura inspirar-se.

Parece óbvio a quem se detenha na consideração do seu pensamento, que a construção de uma ética terá precedido a tudo mais. Essa ética, aliás, acha-se dispersa nos seus ensaios e claramente apresentada em alguns deles. Pressupõe:

1) a admissão do que em fins do século XVIII e começos do século XIX chamou-se de religião natural, com o conjunto de afirmações que a instruem e que são referidas e refeitas; e,

2) a identificação do socialismo com as regras da moral contra reformista.

Parece igualmente lícito admitir que Antonio Sérgio desejasse partir de Antero de Quental, a cujo socialismo dedica um de seus ensaios, inserido no Tomo IV, organizado em 1934. Neste, adota como epígrafe o seguinte texto de Antero: “O verdadeiro socialismo, positivo, liberal é moral. Nisto estou firme e não admira; porquanto tendo chegado a entrever a revolução na sua idealidade, deixe-me ver, no seu misticismo, encontrei que o meu temperamento místico pedia, uma religião”.

Sua opinião mais geral acha-se expressa da forma adiante:

“O caráter porventura mais útil, mais oportuno no pensamento social do nosso Antero, é o de ser uma espécie de corretivo ao que há de materialista e de autoritário, de exageradamente mecânico e simplista, na corrente do pensar socialista que tende a prevalecer no nosso tempo. ... Mostra o socialismo do nosso poeta, em primeiro lugar, a feição de encarar as questões econômicas de um ponto de vista essencialmente moral, e de basear o progresso no esforço moral; em segundo, a do amor da liberdade e da iniciativa do indivíduo, como socialismo proudhoniano que realmente é, fundado no conceito da federação dos grupos (tanto políticos como econômicos) e na gradual efetuação do coletivismo pela federação agrícola e industrial; em terceiro, a de que busca realizar-se por meios pacíficos; e, em quarto, finalmente, a de que o podemos como aplicação – ou corolário – valer-nos de concepções religiosas e cristãs. Ocorre semelhantemente no socialismo cooperativista (que é o meu). Movimento de reforma moral e social que serve como principal instrumento das necessidades econômicas dos homens”.⁽¹⁹⁾

Assim o socialismo é o novo nome da moral, equivalendo também à religião cristã, identificação esta que exigia, por certo, elaboração teórica específica, a que nosso autor não se furta. Encontra-se basicamente no conjunto de ensaios e artigos reunidos sob a rubrica geral de “Sobre cristianismo e cristãos”, em especial aquele que intitulou “Em torno da expressão civilização cristã”.⁽²⁰⁾

Escreve no ensaio mencionado: “Jesus Cristo é para nós uma personagem humana; muitíssimo amada, mas não mais do que humana; ou, a reconhecer-lhe de fato uma significação divina (pelo que houve de universalidade no seu horizonte mental, pela ética altitude a que o seu gênio subiu); é divino no sentido em que foi um Sócrates, um Espinosa, um Francisco de Assis, um Buda, ou (em menor escala) um Gandhi, um Tolstoi, um Romain Rolland, um Antero. Vemos em Jesus o maior dos profetas. O Cristianismo, no nosso entender, poder-se-ia afirmar que germinou no mundo uns setecentos e cinquenta anos antes de Cristo, com os primeiros Profetas da nação hebraica. De fato, a idéia que desponta com a pregação dos Profetas é a do primeiro Deus universal e moral – a do primeiro Deus que é já concebido com uma dose suficiente de racionalismo –, desprendido de particularidades de espaço e de tempo, e tendendo a superar por um movimento único as diversidades da nação e de classe”. Complementando a sua versão da religião natural, explicita que sua concepção encontra-se no Velho Testamento, sendo a forma como Jesus o teria contemplado, “de espírito

⁽¹⁹⁾ *Ensaio*, tomo IV, Lisboa, Sá da Costa, 1972, p. 162-163.

⁽²⁰⁾ Aparecem no Tomo VI, da edição Sá da Costa (1971), organizado a partir da única edição publicada em vida do autor (1946). As citações subseqüentes referem-se a esta última.

a espírito”, “a própria maneira de que o racionalista o vê.

O passo seguinte consistirá em dizer que, para merecer a denominação de “civilização cristã”, esta precisa organizar-se socialmente de modo a permitir “a prática dos ditames de Cristo”.

Acha, por fim, que a moderna sociedade industrial permite fazê-lo (“só era possível uma sociedade cristã com um nível de vida de mesquinhez; hoje, porém, é possível construir uma sociedade cristã (quer dizer: um regime de sociedade verdadeiramente fraterno, de acordo com os princípios racionais da consciência e consoante as normas da pregação de Cristo). ... E que falta agora? Que expulsemos da distribuição a idéia de lucro; que se faça mercadoria dos produtos todos, nem da força de trabalho de qualquer de nós. É possível, já, dar abastança a todos, sem haver necessidade de empunuriar ninguém”. O curioso é que dissocie do capitalismo a superação da sociedade de escassez e atribua-lhe somente o desfecho que condena.

Prossegue neste mesmo tom. O capitalismo não é responsável pela perspectiva da abundância mas da “lei da oferta e da procura”. Para alcançar, permanentemente, seus efeitos, deve, a todo custo, inclusive destruindo o que porventura haja produzido, manter a escassez. “Mas a raridade (que produz o lucro) é também a que produz a competição entre os homens, e portanto a impossibilidade de uma civilização cristã”.

Sua proposta, que denomina de cooperativista – talvez para distinguir-se do corporativismo de Salazar, embora acabe, no debate que se seguiu, reconhecendo situar-se no mesmo campo, isto é, evitar que Portugal se torne um país capitalista – proporcionará os resultados róseos e bucólicos assim descritos: “Pois bem: suponhamos que passávamos, todos nós, a ser sócios de cooperativas de consumo, as que produzissem para os seus associados tudo aquilo de que precisassem; e que, todos, outrossim, trabalhávamos para as mesmas cooperativas, as quais nos distribuiriam as coisas sem lucro, como devem fazer as cooperativas. Resulta claríssimo que neste caso poderíamos produzir em quantidades imensas e distribuir tudo por toda a gente, levando o bem estar e a abastança a todos. E poderíamos então ser irmãos para todos, amar o próximo como a nós mesmos sem nos arriscarmos a morrer de fome (o que até hoje foi totalmente impossível), vivendo numa sociedade racional e cristã”⁽²¹⁾.

Como se vê, Antonio Sérgio partindo da possibilidade de uma religião racional, à luz da qual reinterpreta o cristianismo, acaba por admitir a possibilidade da sociedade racional, exigente, por certo, de que os homens se convertessem em seres morais. Futucando, como se diz em bom português, encontraríamos a hipótese de Rousseau, segundo a qual o homem é bom por sua própria natureza, tendo sido corrompido pela sociedade. Não uma sociedade qualquer mas a capitalista em especial.

Sua proposta é ingênua (e basicamente contrareformista) porque situa a questão no plano exclusivo da distribuição. Não se dá conta de que, para gerar riqueza, é preciso reinvestir e não consumir todo o produto, como se acha claramente no seu cooperativismo.

O contrareformismo explicita-se ainda nos artigos relacionados ao ensaio, que se devem, entre outras coisas, a que, segundo afirma, os integrantes da Seara Nova seriam englobadamente “livres-pensadores”, tendo causado estranheza que se proclamassem cristãos,

⁽²¹⁾ O ensaio comentado encontra-se, na edição citada, das páginas 192 `196. Seguem-se (até a página 213), os artigos que essa manifestação exigiu em resposta a diversos comentaristas, favoráveis e contrários.

admitindo a existência de Deus etc.

A título de exemplo transcrevo este trecho, que começa por considerar obsoleta a “atual civilização econômica (caracterizada pelo Lucro, pelo Mercado, pela Concorrência, pela Venda e Compra)”, não merecendo ainda o nome de cristã, porquanto, conclui, “só cabe o nome de “civilização cristã” à civilização que se caracterize pela ausência do Lucro, da Venda e Compra, do sistema da Mercadoria, e do que lhe anda unido”. A um dos oponentes que pergunta se a sua crítica não se endereçaria ao corporativismo salazarista, ao falar de “atual civilização econômica”, esclarece “falo ali contra a organização econômica existente, quer dizer, contra o regime econômico capitalista, tão anticristão”.

Seria pedir demasiado a Antonio Sérgio que invocasse, em favor da condenação ao lucro e à riqueza, à numerosa plêiade de autores portugueses que, a pretexto da ética aristotélica, lembraram, insistentemente, que seria mais fácil um calabre passar pelo fundo de uma agulha do que o rico chegar aos reinos do céu. Em geral, tais autores, de modo próprio ou pela circunstância, acabaram associados à Inquisição e aos autos de fé, que procuraram inculcar pelo terror aqueles valores. Antonio Sérgio preferiu a opção pela pobreza suscitada por São Francisco, que, embora buscando a adesão aos mesmos valores, preferiu fazê-lo tornando-se exemplo paradigmático.

Depois da derrocada do Estado Novo e em decorrência da adesão ao Mercado Comum Europeu – e, correlativamente à economia de mercado e ao capitalismo –, mesmo com a relutância típica dos socialistas que acabaram por dominar a cena, Portugal alcançou invejável distribuição de renda, cada vez mais próxima do padrão europeu. Ninguém mais morre de fome e há, visivelmente, uma sociedade de abastança, como queria o notável pensador e, sem dúvida nenhuma um autêntico ser moral. Mas a exemplo do grande Santo que todos admiramos – Francisco de Assis – seu exemplo também não conseguiu transformar os portugueses em seres morais. Não porque lhe faltasse competência – como a São Francisco não faltou devoção – mas por se tratar de uma impossibilidade real. Escapou a Antonio Sérgio o ensinamento cristão de que o reino dos justos não é deste mundo.

IV. COMO SE EVIDENCIA A RECUSA DA MORAL E DA ÉTICA MODERNAS PELA CULTURA LUSO-BRASILEIRA

Ao usar a expressão *cultura luso-brasileira* sigo a praxe, embora o correto, do ponto de vista teórico, seria designá-la como civilização. Entendo que a cultura é a matriz no interior da qual desenvolvem-se as civilizações. A cultura ocidental⁽¹⁾ apresenta nitidamente dois ciclos civilizatórios, correspondendo o primeiro ao feudalismo,⁽²⁾ e, o segundo, à sociedade industrial, tendo em vista que embora o arcabouço fundamental seja um só, a hierarquização dos valores é diferente. O prof. Miguel Reale proporcionou-nos esta magistral definição do conceito de civilização: “No desenrolar do processo histórico cultural, constituem-se determinadas unidades polivalentes, correspondentes a ciclos axiológicos distintos, como que unidades históricas da espécie humana no seu fluxo existencial, a que chamamos de *civilizações*. A história da cultura não é, pois, unilinear e progressiva, como se tudo estivesse de antemão disposto para gerar aquele tipo de civilização que vivemos ou desejaríamos viver, mas se desdobra e se objetiva através de múltiplos ciclos, em uma pluralidade de focos irradiantes”.⁽³⁾ A civilização luso-brasileira (ou ibérica, se considerarmos a que está mais próxima de nós), embora se tenha estruturado a partir dos valores fundantes da cultura ocidental (valor da pessoa, responsabilidade, liberdade etc.), apresenta muitas distinções em relação a outras civilizações provenientes da mesma matriz (anglo-americana, por exemplo). Temos também muitas características que nos distinguem de Portugal mas no plano moral, que é o cerne da cultura, as distinções ainda não se fizeram presentes.

Outra precisão conceitual que parece imprescindível consiste em distinguir o processo histórico no qual emerge a moral da correspondente meditação (ética) a que deu lugar. Não se sabe em que medida a última influi sobre a primeira, razão pela qual cabe distingui-los, sem embargo de que, com freqüência falemos de ética pensando na moral e vice-versa.

Parece evidente que a nossa civilização haja recusado tanto a moral moderna como a meditação ética que suscitou.

Na Época Moderna emerge o que se chama apropriadamente de *moral social*. No período medieval precedente, a questão não se colocava desde que a Igreja Católica estabelecia unilateralmente qual o comportamento social apropriado. O desrespeito à norma era invariavelmente punido. E eventuais discordâncias teóricas ingressavam na categoria de heresia, tornando-se igualmente passíveis de punição. Havia assim uma completa simbiose entre moral e religião. A ética seguia o mesmo diapasão e na verdade sequer existia se tivémos presente que consistia em teologia moral, versando mais sobre Deus que sobre o homem no contexto da vida terrena.

A Reforma Protestante introduziu um dado novo. Os grandes reformadores iniciais pensavam naturalmente que lhes era facultada a possibilidade de fixar, de forma unilateral, as regras gerais de comportamento. A ditadura de Calvino em Genebra é disso um exemplo representativo. Contudo, com a proliferação daquelas igrejas, desvaneceu-se aquela

⁽¹⁾ No livro *O choque das civilizações* (1997), Samuel Huntington emprega o termo no sentido de cultura e diz que a cultura ocidental não é só singular como não se reproduz.

⁽²⁾ Nessa visão a cultura ocidental seria precisamente a fusão do feudalismo com o cristianismo. A fusão deste com o Império Romano foi ultrapassada por sua decadência, enquanto a sua junção com a tradição bizantina proporcionou algo de muito diferente, como se pode ver da análise da cultura russa.

⁽³⁾ *Introdução à filosofia*, São Paulo, Saraiva, 1988, p. 183.

possibilidade. Emergiu deste modo o que se convencionou denominar de *moral social de tipo consensual*.⁽⁴⁾

Diuturnamente, no Brasil e em Portugal, temos exemplos expressivos dessa ausência de moral social de tipo consensual.

Tive oportunidade de presenciar, no início de 1998, o embate travado em Portugal a propósito do aborto. Como se encaminhou a questão? Facções do Partido Socialista, no poder, tentaram obter uma lei que impusesse virtual liberação daquela prática. O primeiro ministro, Antonio Guterres, teve o bom senso de advertir que o aborto não podia ser reduzido a uma questão partidária, dizendo respeito à consciência dos elementos envolvidos e das famílias. Na votação houve empate dramático e a questão se decidiu (contra) por apenas m voto. Pela dureza do debate público podia-se verificar duas coisas: 1^a) que o tema era de fato mobilizador; e, 2^a) não havia nenhuma tradição de debate (no seu sentido próprio, de discussão esclarecedora) de questões morais, mas verdadeiros choques brutais. Os inimigos do projeto apresentavam na televisão cenas chocantes (por exemplo: um feto sendo esfaqueado com esta legenda: devo ser morto só por chamar-me João?). Os partidários, em contrapartida, o mínimo que fizeram foi tocar fogo, em público, em bonecos representando o Papa.

As questões morais são de fato mobilizadoras. O que há de novo, nas sociedades que conseguiram modernizar-se, corresponde à forma de seu encaminhamento. Normalmente, não se começa por uma lei mas pela busca de um mínimo de consenso. A imposição legal dá-se no fim do processo ao invés de consistir no passo inicial. Há naturalmente situações excepcionais, como se deu no caso dos chamados direitos civis nos Estados Unidos (envolvendo a questão da discriminação dos negros). Mas, na verdade, a recusa àquele passo parece haver-se limitado a minorias radicais. Exemplo paradigmático parece ser o das *trade-unions* na Inglaterra, no século XIX. Aquelas organizações haviam sido criadas, pelos trabalhadores das manufaturas, para impedir a introdução de máquinas. Mas como isto era inadmissível (e na verdade inútil), aprovou-se legislação rigorosa, punindo-se aquela prática com a pena de morte, punição que chegou a ser aplicada. Mesmo a instituição que não tinha aquele propósito, mas de patrocinar reformas concebidas pelo industrial socialista Robert Owen (1771-1858), e que chegou a reunir 500 mil adeptos, foi proibida por denominar-se Grand National Consolidated Trade Unions. A partir de 1850, contudo, o governo começa a tolerá-las levando em conta que o parque manufatureiro estava praticamente eliminado pelas indústrias. Em 1868, as Trade Unions realizam o seu Primeiro Congresso nacional e logo depois, entre 1871 e 1876, aprova-se legislação regulando seu funcionamento, que incluía a proibição de constituírem partido político. Em 1900, as Trade Unions empreenderam este último passo, criando o Partido Trabalhista mas somente 13 anos depois o Parlamento aprova o Trade Union Act, regulando semelhante prática. Vale dizer, uma mudança absolutamente radical na aristocrática sociedade inglesa, como o reconhecimento de que o movimento sindical envolvia um interesse próprio tão legítimo quanto os dos Lords, exigiu um longo debate e a lei somente aparece quando se trata de sancionar entendimento consensual. A questão do aborto, na contemporânea sociedade americana, segue idêntico diapasão. A discussão se arrasta e não há clima para cogitar-se de alterar a legislação que lhe impõe severas restrições. Quando tal se der, os ânimos terão serenado.

No Brasil, o quadro é mais grave que em Portugal na medida em que, com o

⁽⁴⁾ Permito-me considerar a questão de forma esquemática, levando em conta que a estudei amplamente em *Fundamentos da moral moderna*, edição citada.

beneplácito da mais alta hierarquia da Igreja Católica, representada pela CNBB, aceita-se passivamente que as preocupações de índole moral seriam expressão de simples moralismo, de todo condenável. Tolera-se mesmo que seja intentada a mudança das regras do jogo com o emprego da violência, como se dá com o generalizado desrespeito ao direito de propriedade no campo, prática que vai sendo introduzida nas cidades.

O desapareço pela questão moral, no Brasil, expressa-se também pela virtual inexistência de debate teórico, notadamente no século passado. Buscando inventariar o que de fato se teria passado entre nós, na matéria, conforme dou conta no *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira*, verifica-se que, no século XIX, houve uma tentativa de aproximação à moral social, que não se completou, na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira e de José da Silva Lisboa. Subseqüentemente, a Escola Eclética esbarrou com a questão mas não soube distinguir-se do tradicionalismo, embora muito provavelmente tenha se verificado debate – que não conseguimos reconstituir –, na aceitação da hipótese de Paul Janet.⁽⁵⁾ O que se segue é a pura e simples aproximação dos positivistas da tradição católica (contrareformista), na impossibilidade real de dar forma à pretendida *moral científica*. Embora essa aproximação, de início, esteja circunscrita à Igreja Positivista, na medida em que irá dar-se a ascensão de uma nova versão do positivismo, desta vez associada ao marxismo, no século XX acaba-se chegando a uma espécie de consenso nessa área, sobretudo na medida em que a alta hierarquia da Igreja Católica passa a dar prioridade à atividade política, em defesa de uma proposta socialista. A singularidade do socialismo brasileiro irá consistir na recusa em bloco do capitalismo, isto é, o socialismo deixa de ser uma etapa subseqüente ao regime capitalista – justamente o que a teria possibilitado, pelo desenvolvimento das “forças produtivas”, para dizê-lo segundo o palavreado marxista –, tratando-se de uma forma de evitá-lo. Coincidentemente esta seria justamente a fórmula estalinista, na medida em que o império soviético passa a deitar raízes no chamado Terceiro Mundo. É a famosa teoria do “campo socialista”, segundo a qual a pura e simples adesão àquele campo transforma em socialista o país que tal passo empreende. Deste modo, no Brasil do século XX acabou predominando a proposta comunista, de origem soviética, ao invés do socialismo democrático ocidental. Se bem que alguns autores usem a expressão “ética totalitária”, na verdade, a proposta leninista de que *os fins justificam os meios* elimina de forma radical qualquer possibilidade de percepção do que seja a moral. Como não há o que se poderia denominar, com propriedade, de bibliografia ética, a referência disponível passa a ser o comportamento dos atores. E, como tal se dá quase que exclusivamente na esfera política, esta é o que nos resta para avançar a conclusão aventada de início: ausência de discussão moral.

Numa comunicação apresentada ao VI Congresso Brasileiro de Filosofia (São Paulo, setembro de 1999), Ubiratan Macedo faz a mesma constatação. A comunicação de que se trata foi intitulada de “Ausência da ética no pensamento brasileiro?” Escreve a esse propósito:

“Nos Estados Unidos há uma abundância de textos éticos, próprios ou traduções, há revistas (como a antiga *Ethics* hoje publicada pela Universidade de Chicago), sociedades dedicadas ao ensino, estudo e debate de temas éticos. No México, embora em menor escala, há uma intensa presença de excelentes compêndios de Ética com elevadas tiragens e edições.

⁽⁵⁾ Em matéria de ética, a Escola Eclética evoluiu das tentativas de fundá-la na psicologia, devidas a Victor Cousin (1792-1867), para o posicionamento historicista de Janet (1823-1899), buscando conciliar a proposta kantiana com a admissão de que as pessoas estariam vocacionadas para submeter-se a essa regra espontaneamente. Ainda que adotada pelos ecléticos brasileiros, essa adesão aparece nos anos oitenta quando o espiritualismo está em recesso e começa a ascensão do positivismo, o que talvez explique não haja prosperado.

Para citar como exemplo uma editora a Porrúa na capital mexicana apresentava em seus catálogos entre outros três manuais: a *Ética* de Eduardo Garcia Maynez, na sua 25ª edição em 1985; a *Ética* de José Ruben Sanabría na 10ª edição em 1986 e os *Princípios de Ética Social* de Francisco Larroyo, na 14ª edição de 1971. Todos os manuais de excepcional qualidade e de orientações diversas, axiológica o de Maynez, tomista o de J. Ruben e neo-kantiano o de Larroyo. Muito conhecida entre nós é a *Ética* de A. Sánchez Vazquez outra obra mexicana com inúmeras edições. Entre as mais recentes a *Ética* de Gustavo Escobar Valenzuela já na 3ª edição em 1992, isto sem a menor preocupação de levantamento bibliográfico. O pensador argentino Mariano Grondona, na introdução a seu livro *Bajo el Imperio de las Ideas Morales*, aponta esta ausência de textos éticos como característica de sociedades subdesenvolvidas. “Onde mais se ensina Ética é porque existe uma vasta preocupação moral”. (Ed. Sudamericana, B. Ayres, p. 15)”.

Outra questão é saber-se porque as nossas sociedades – portuguesa e brasileira – não aceitaram a forma moderna de estabelecimento da moral social. Será que seria uma simples decorrência da virtual inexistência de pluralismo religioso? No Brasil, houve uma certa presença das vertentes protestantes tradicionais, de que resultou a formação de diversas universidades (presbiteriana, batista e metodista, sobretudo). Mas a impressão que fica é a de que, mais ou menos até a metade do século passado, essa presença só era perceptível em reduzidos círculos da elite. Desde então e nas décadas mais recentes é que se registra disseminação mais ampla, evidenciada pelo surto visível das igrejas evangélicas.⁽⁶⁾ Assim, essa hipótese será refutada ou confirmada em futuro próximo, se a tendência tiver prosseguimento, isto é, se o crescimento indicado eliminar a hegemonia católica.

Parece-me que, no Brasil e provavelmente em Portugal, o bloqueio para o surgimento de moral social consensual advém da circunstância de que o espaço acha-se ocupado por uma moralidade básica de índole contrareformista, evidenciada pelo ódio manifesto ao lucro e à riqueza e, também, pelo caráter desproporcional do prestígio de que desfrutam (pelo menos no caso brasileiro) correntes nitidamente totalitárias nos meios católicos, políticos e de comunicação.

Na comunicação ao VI Congresso Brasileiro de Filosofia, antes referida, Ubiratan Macedo discorda da importância que atribuo à Contra Reforma e entende que o desinteresse pela questão moral explica-se sobretudo pela presença do romantismo. Os exemplos que apresenta, colhidos na obra do maior de nossos escritores, Machado de Assis, são deveras expressivos e merecem ser referidos, embora isto implique numa transcrição extensa, adiante efetivada: “Os principais romances de Machado de Assis, autor dos mais significativos da cultura nacional, tratam do adultério; por exemplo: *Dom Casmurro* e as *Memórias Póstumas de Braz Cubas*. Na literatura americana encontramos o romance *A Letra Escarlata* (1850) de Nathanael Hawthorne, que trata à mesma época também do adultério. No livro de Hawthorne, o adultério entre a mulher de um marinheiro ausente por mais de dois anos sem notícias, seria talvez excusável. Mas tal não acontece; todo o enredo gira em torno do horror do pecado, da culpa que sofrem os infelizes envolvidos no adultério, na violência da punição pela comunidade, e pela vida inteira de boas ações da protagonista Hester Prynne para expiar a culpa. Nos romances brasileiros, mais tarde apenas algumas dezenas de anos, o clima é totalmente diverso, não há punição da comunidade, nem concurso de magistrados na sua

⁽⁶⁾ Segundo o Instituto de Estudos da Religião (ISER), os evangélicos já correspondem a 20,2% da população (em torno de 30 milhões). No Censo Demográfico de 1991, o IBGE havia apurado que 65,6% da população declarava-se católica, enquanto os evangélicos seriam 12,2%. Tendo passado para 20,1% em 1997, segundo os levantamentos do ISER, registra-se crescimento de 65% em apenas seis anos. O ISER indica que, nesse último ano (1997), os católicos se haviam reduzido para 56,9%.

punição, talvez algum mexerico. Em *Dom Casmurro* o adultério é tão tênue e misterioso como os olhos cor de ressaca de Capitu, a protagonista. Termina-se a leitura com a dúvida houve mesmo adultério? Nas *Memórias* não há dúvida, o adultério é escrachado, a adúltera indica o ponto do muro da casa onde poderia penetrar o adúltero no lar. Mas o mais grave é no capítulo XCVI, ao ser denunciado o adultério ao marido, a reação da adúltera, Virgília: “falta de comoção, de sustos e até de remorsos”, narra Machado de Assis e com astúcia elimina as suspeitas do marido e assume uma atitude de firmeza que admiramos ante o perigo, contrastando com o susto do adúltero. Sai engrandecida do episódio a personagem, culpada aliás, pela lei, pela religião vigente e pela moral tradicional. Este contraste literário reforça a idéia de leviandade moral e crise ética em nossa comunidade”.

Muito provavelmente, setores mais sofisticados de nossa intelectualidade cultivarão uma atitude romântica, que lhes dificultaria o entendimento da questão moral. Contudo, o problema a tanto não se reduzirá. Mesmo intelectuais católicos que condenam a frouxidão moral da sociedade brasileira não entendem como se possa sugerir, como tenho insistido, não só na legitimidade como na necessidade de distinguirmos moral e religião. E, ainda mais, em que esta seria a questão central do que merece a denominação de *ética moderna*.

A afirmativa de que o cerne da ética moderna encontra-se na separação entre moral e religião não significa desconhecimento do fato de que, quando mencionamos a moral ocidental, estamos nos referindo à moral judaica-cristã. Os indivíduos singulares, de um modo geral, chegam à moral através da religião. Este reconhecimento indica claramente que a pretendida separação não se propõe esconder o sol com a peneira. Trata-se da busca de precisão conceitual. Além disto, a evidência de que a moral não pode ficar na dependência de uma fundamentação religiosa que deixou de ser unânime. Kant era um homem profundamente religioso. Acreditava que somos o que somos graças ao cristianismo. Por isto mesmo não podia deixar de inquietar-se com o fato de que as igrejas se digladiavam na aceitação do documento a bem dizer constitutivo da nossa cultura: o *Decálogo de Moisés*. O grande profeta deixou estabelecido que “Não fará para ti imagens esculpidas... Não te prostrarás diante delas e não lhes prestará culto...” (Exodus.20). Admitindo, como o comum dos protestantes, que Roma não tinha o direito de revogar este mandamento, Kant optou por encontrar uma solução que conciliasse os espíritos: propor uma síntese racional dos Dez Mandamentos, que consiste num *ideal de pessoa humana* (O homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio). Acreditava que, a partir desse enunciado, salvar-se-iam os fundamentos da cultura ocidental. Criava-se assim um ponto de referência para a salvaguarda da moral social, numa sociedade que marchou para estruturar-se em bases rigorosamente laicas.

Como a ética contemporânea versa sobretudo o tema da experiência moral, ao nos distanciarmos daquela que seria a questão nuclear da ética moderna – como imagino haver demonstrado na precedente análise dos principais textos publicados em Portugal no período que procuramos delimitar como moderno para distingui-lo daquele que seria rigorosamente contemporâneo – e no caso brasileiro, ao mencionado *Roteiro*, estamos sobrecarregando o debate que, mais dia menos dias, seremos instados a enfrentar.