

**INSTITUTO DE HUMANIDADES**

**TOLERÂNCIA RELIGIOSA  
E MORAL SOCIAL**

**Antonio Paim**

**Leonardo Prota**

**Ricardo Vélez Rodriguez**

## **SUMÁRIO**

- 1. A intolerância nas civilizações que marcaram o Ocidente**
- 2. Manifestações de intolerância no Ocidente**
- 3. Primeiros passos da tolerância na Inglaterra**
- 4. Argumentos de Locke**
- 5. Emergência do tema da moral social**
- 6. A moral social de tipo consensual**

## **LEITURA COMPLEMENTAR**

- a) Como se conceitua a moral**
- b) Objetividade do código e subjetividade da moral**
- c) Relações entre moral, direito e política**

## **FILME**

## **EXERCÍCIOS**

## 1. A intolerância nas civilizações que marcaram o Ocidente

É difícil, naturalmente, destacar, dentre as conquistas da sociedade moderna, quais as mais decisivas. Assim, sem dúvida, o Estado de Direito equivale certamente a uma espécie de ápice do processo civilizatório, sem romantizá-lo ou idealizá-lo, isto é, compreendendo-o como obra humana imperfeita e perfectível. Sintetiza, por sua vez, um conjunto de aquisições notáveis, como o **habeas-corpus**, a liberdade de imprensa, a participação dos cidadãos na determinação das políticas públicas, etc. Contudo, por mais relevantes que sejam, não podem ofuscar a significação de duas das criações originais do Ocidente, a saber: a tolerância religiosa e a moral social de tipo consensual, ambas na Época Moderna.

A intolerância religiosa está presente nas civilizações que de um ou outro modo contribuíram para a formação da cultura ocidental. O próprio processo de afirmação do monoteísmo judaico corresponde a uma luta de vida ou de morte, conforme se pode ver da ação e da pregação dos profetas, preservadas na tradição bíblica. Os judeus ergueram-se com energia contra as seitas brotadas em seu seio. Em nome da pureza da ortodoxia, deram provas de grande intolerância, de que é um exemplo eloquente a excomunhão do filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) em plenos tempos modernos. Em 1656, por ter veiculado a suposição de que a ética judaica precisaria adaptar-se à modernidade, buscando-lhe novos fundamentos, foi expulso da comunidade pela Sinagoga de Amsterdam. Tenha-se presente que a Holanda da época serviu de refúgio para pensadores que se tornaram referência da nova época.

A imagem que preservamos da Grécia, nesse particular, é a da coexistência de múltiplas crenças. Contudo, pode-se supor que, no âmbito das próprias cidades-estado, não se tolerasse qualquer divergência. Pelo menos é o que se pode inferir da condenação de Sócrates (470-399 a.C.), acusado justamente de pretender a substituição dos antigos deuses oficiais por novas divindades.

Considera-se como segura a tese de que, na Roma Antiga, toleravam-se, mutuamente, cultos familiares, das cidades e, mais tarde, do império, que dispunha de uma religião oficial. Ainda assim, talvez houvesse apenas uma superposição de crenças que, radicalmente, não eram muito diferentes. Pelo menos não é de complacência a atitude diante de doutrinas religiosas plenamente diferenciadas, como o judaísmo e sua descendência. Os soldados do Imperador Tito, no ano 70, destruíram o Templo de Jerusalém e perseguiram e mataram os judeus.

São impressionantes os relatos preservados acerca da perseguição de que foram vítimas os primeiros cristãos, a exemplo dos textos adiante,

extraídos de uma carta que os cristãos de Lion (na antiga Gália) encaminharam a seus irmãos da Ásia Menor, no ano 177:

"O diácono Sanctus sofria com sobre-humana força todos os suplícios que os carrascos podiam inventar (...) A todas as perguntas ele respondia em latim: 'Eu sou cristão.' Não se lhe pôde tirar outra resposta. Isso bastou para inflamar a ira do procônsul e dos verdugos: não tendo mais outro tormento à sua disposição, aplicaram-lhe chapas ardentes nos lugares mais sensíveis do corpo. Mas enquanto os seus membros assavam, a sua alma não se dobrava, e ele persistia na sua confissão (...) Maturus e Sanctus sofreram de novo toda a série dos suplícios como se nada tivessem sofrido anteriormente (...) as chicotadas, as mordeduras das feras que os arrastavam na areia, e tudo aquilo que o capricho de uma multidão insensata reclamava aos gritos; depois, sentavam-nos na cadeira de ferro abrasado e, enquanto os membros queimavam, a repugnante fumaça da carne assada enchia o anfiteatro. Longe de tranquilizar-se, o furor mais se inflamava; assim mesmo a turbamalta queria triunfar da constância dos mártires. Entretanto não se conseguiu que Sanctus pronunciasse uma só palavra a não ser aquela que ele não cessara de repetir desde o começo: 'Eu sou cristão.' Para terminar, cortou-se a garganta dos dois mártires, que ainda respiravam.

"Blandina (uma jovem escrava cristã) durante todo esse tempo achava-se suspensa em um poste e exposta às feras; nenhuma fera tocou o corpo de Blandina. Tiraram-na então do poste e levaram-na à prisão para uma outra sessão (...) Blandina ficou para o fim. Após ter sofrido o azorrague, as feras, a cadeira de fogo, foi encerrada em uma rede e atirada diante de um touro. Este lançou-a várias vezes ao ar com os chifres; ela parecia nada sentir, toda entregue à sua esperança, prosseguindo o colóquio interior com o Cristo. Finalmente, degolaram-na. 'É verdade', diziam os gauleses saindo; "jamais se viu em nosso país uma mulher sofrer tanto."

Tão logo o cristianismo se torna religião oficial, o Imperador Teodósio, no ano 391, ordena o fechamento de todos os templos e interdita os cultos pagãos.

## 2. Manifestações de intolerância no Ocidente

Em que pese seja a religião do amor ao próximo – aspecto essencial do papel civilizatório que desempenhou no Ocidente –, o cristianismo manteve a tradição de intolerância e de certa forma a refinou e exacerbou ao criar a Inquisição.

Denomina-se **Inquisição** aos tribunais constituídos na Idade Média e na Época Moderna, em alguns países europeus, com o propósito de identificar as heresias e puni-las. Suas bases foram estabelecidas no Concílio de Verona, em 1183. De início ficou circunscrita à região

denominada de Languedoc, mais tarde integrada ao território da França (região de Toulouse). Ali proliferava uma seita denominada albigense ou cátara, que professava o maniqueísmo – doutrina do século III, atribuída a Mani ou Manes, segundo a qual o mundo fora criado por dois princípios opostos e irreconciliáveis, um representando o Bem e o outro o Mal –, e outras crenças, contrárias à Igreja Romana, como a negativa da encarnação de Cristo. Contra essa seita moveu-se uma guerra de extermínio, terminada com a derrota militar em 1213. A partir daí a Inquisição alastra-se pela cristandade. A Ordem dos Dominicanos assumiu sua liderança fornecendo os principais juízes. Sua primeira fase de grande atividade situa-se entre os séculos XIII e XV.

Entre as personalidades tornadas célebres destaca-se Torquemada (1420-1498), dominicano, inquisidor-geral na Espanha e o iniciador da perseguição aos judeus. Estima-se que tenha condenado à morte, na fogueira, nada menos que oito mil pessoas.

A Inquisição veio a ser abertamente instrumentalizada pelo poder temporal e colocada a serviço de seus objetivos políticos, de que é um exemplo clássico a extinção da Ordem dos Templários nos começos do século XIV. Assim, em muitas circunstâncias, as acusações de heresia eram simples pretexto para eliminar essa ou aquela forma de oposição. A própria Igreja valeu-se do expediente no caso da Ordem dos Franciscanos nos seus primórdios. Nesta primeira fase, as fogueiras inquisitoriais são extintas no final do século XV.

Com o movimento denominado Contra-Reforma, iniciado pela Igreja Católica a partir de meados do século XVI, a Inquisição volta a atuar com renovada intensidade em muitos países. Da península Ibérica, alastra-se à Itália. Em Portugal, atua com grande ferocidade, sobretudo ao longo do século XVII e na primeira metade do século XVIII. Esse fato nos diz respeito muito de perto porquanto, inexistindo protestantes a perseguir, os Tribunais do Santo Ofício voltaram-se contra o que se poderia denominar, notadamente no caso do empreendimento açucareiro, de **espírito do capitalismo**.

No livro que dedicou ao tema (**A Inquisição Portuguesa**, Lisboa, Publicações Europa-América, 1956), Antonio José Saraiva (1917/1993) fornece um quadro do evento, a seguir resumido.

Destaca que continuam as pesquisas com o propósito de estabelecer números oficiais relativos aos autos-de-fé. Em 1732, o total de penitenciados até então era estimado em 23.068. Embora muitos se hajam perdido, preservaram-se 36 mil processos. A partir de tais indicações avalia-se em 120-160 a média anual, ao que, observa Saraiva: "A média indicada é pouco significativa do alcance real da Inquisição. Este teve épocas de maior furor e outras de abrandamento. Assim, nos sete anos que

vão de 1633 a 1640, saíram penitenciados pelas três Inquisições do continente perto de duas mil pessoas, ou seja, 285 por ano, e, destes, em média oito morriam no pelourinho. (...) Em numerosos autos-de-fé, o número de sentenciados subiu a várias dezenas. Em Coimbra, o auto de 1667 durou três dias, porque foi preciso ler 273 sentenças e, no mesmo ano, em Évora, liam-se mais 244 sentenças. Anos antes (1629), nos autos-de-fé de Lisboa, Coimbra e Évora, figuravam, respectivamente, 127, 210 e 202 condenados, sendo 35 à pena capital."

Os Tribunais do Santo Ofício não puniam apenas aos condenados. Os que eram arrastados às suas malhas, sofriam meses ou anos de reclusão e incomunicabilidade. Registra Saraiva que, numa lista do século XVII, figuravam os nomes de 57 pessoas que tinham estado encarceradas mais de quatro anos, alguns com até 10 e 14 anos de prisão. De nove famílias presas em Lisboa, em 1672, totalizando 22 homens e mulheres, alguns adolescentes, cinco foram mortos e os restantes libertos após 10 anos de cárcere. Dos cinco queimados na fogueira, três foram declarados inocentes postumamente.

O alcance da repressão inquisitorial, observa com justeza, não se circunscrevia às suas vítimas. Lançava o pânico, diretamente, sobre todo o círculo de relações e, de modo indireto, sobre quem aspirasse a um mínimo de liberdade de consciência. A esse respeito, é bem ilustrativo um dos poucos levantamentos existentes na situação social dos condenados entre 1682 e 1691, segundo o qual cerca de 57% são pessoas das classes abastadas ou intelectuais, 30% de artesãos ("oficiais mecânicos") e apenas 12% de trabalhadores humildes. Desse modo, parece lícito admitir que se visava, preferentemente, aqueles grupos da população capazes de manifestar oposição à cultura monolítica e ao cordão sanitário que se estabelecera à volta de Portugal, para impedir influências contrárias, oriundas do exterior.

Vale registrar o seguinte evento: "Uma pobre freira, Maria do Rosário, confessa ter parido do mesmo Diabo sete filhos-cachorros, gatos e monstros; a confissão foi tida por boa e por isso a culpa alcançou uma pena relativamente benigna, não se livrando, no entanto, do cerimonial do auto-de-fé público, onde os seus coitos danados foram gravemente expostos à assistência. Estava-se já em 1748."

No que se refere ao Brasil, o Santo Ofício perseguiu a **onzena** (palavra originária dos juros de 11%), denominação que se dava à usura, isto é, ao que se considerava como cobrança exorbitante de juros, exorbitância avaliada subjetivamente e que de fato correspondia a uma condenação geral do lucro e da riqueza.

Vê-se, pois, que a intolerância religiosa teve inúmeros desdobramentos na cultura ocidental e sem superá-la impossível seria ter

constituído o sistema representativo, que repousa basicamente no reconhecimento da legitimidade de todos os interesses.

### 3. Primeiros passos da tolerância na Inglaterra

A tolerância religiosa é uma decorrência do próprio protestantismo. Ao prescindir da mediação da Igreja e colocar aos crentes numa relação direta com Deus, legitimada a liberdade de interpretação do texto bíblico, criaram-se as premissas para a infinita multiplicação das seitas protestantes. A guerra civil inglesa do século XVII comprovou à saciedade a impossibilidade de substituir a hegemonia religiosa da Igreja Romana, seja pela da Igreja Anglicana, seja da Igreja Presbiteriana – predominante na Escócia – seja de qualquer outra das seitas genericamente denominadas de **dissenters**, designação pela qual se distinguiam da Igreja tornada oficial (a Anglicana).

A tolerância religiosa, entretanto, não podia estabelecer-se de modo automático ou espontâneo. Percorreu um longo caminho que procuraremos reconstituir. O marco inicial constituem a Revolução Gloriosa de 1688, notadamente o **Bill of Rights**, de 1689, bem como o denominado **Ato da Tolerância**, promulgado nesse mesmo ano. Mas há alguns antecedentes que cabe desde logo referir.

Embora o rompimento com o Papado haja ocorrido sob Henrique VIII (reinado de 1509 a 1547) – que, ao ser excomungado, conseguiu que o Parlamento votasse o **Ato de Supremacia** (1534), reconhecendo-o como único chefe da Igreja na Inglaterra –, a organização da Igreja Anglicana somente ocorreria sob Elizabete I, em 1562. Adotou o dogma calvinista, segundo o qual a escolha para a salvação resulta da vontade divina e não guarda nenhuma dependência em relação a obras. Mas, simultaneamente, preservou o culto e a organização eclesiástica herdada do catolicismo, com a ressalva de que a nova Igreja era uma instituição do Estado, sendo o monarca seu único e supremo chefe. Ao mesmo tempo, perseguiu não só aos católicos mas igualmente aos puritanos.

Depois da morte de Elizabete I, em 1603, os puritanos desencadearam um movimento preconizando a "purificação" da Igreja Anglicana, isto é, a eliminação de todo resquício de catolicismo. Em geral, não se considerava eliminada a ameaça de reaproximação com Roma e conseqüente subordinação ao Papa. Essa ameaça poderia concretizar-se através da Casa Real. Carlos I casou-se com uma católica e pertenciam a essa confissão tanto Carlos II como Jaime II, configurando, na visão da época, ameaça real de restauração do quadro anterior.

Ao longo do século, contudo, a situação tornou-se bastante complexa do ponto de vista religioso. Os presbiterianos, maioria na Escócia, identificados com o calvinismo, adotavam como modelo uma igreja governada por presbíteros, ao invés de bispos e arcebispos, como se dava na Igreja Anglicana. Surgem entretanto outras seitas, agrupadas genericamente sob a denominação de independentes, que entendiam somente aos fiéis cabia escolher as formas de organização religiosa que lhes parecesse mais adequada. Levantamento efetivado nos começos do século XVIII, entre 1702 e 1715, (1) comprova que, na própria Inglaterra, os independentes igualavam-se aos presbiterianos em número de congregações e de aderentes.

Favorecia a diversidade religiosa o fato de que o soberano, devendo pertencer obrigatoriamente à Igreja Anglicana, depois da Revolução Gloriosa, tinha ao mesmo tempo que ser da Igreja Presbiteriana, que era a religião oficial na Escócia. A par disto, quando faleceu a Rainha Ana (reinado de 1702 a 1714), sobem ao poder príncipes alemães (Jorge I e Jorge II, que reinaram, sucessivamente, quase meio século, de 1714 a 1760), de confissão luterana.

De sorte que o Ato de Tolerância, votado em 1689, ia ao encontro dessa tendência à diversidade religiosa. O documento em apreço, embora não conceda os benefícios da tolerância aos judeus e católicos, assegurou aos dissidentes – isto é, a todos os protestantes não anglicanos – a plena liberdade ao exercício de suas crenças.

Presumivelmente, na altura da posse de Jorge I (1714), o fanatismo religioso parece achar-se superado, o que se pode deduzir da trajetória de Daniel Defoe (1660/1731), que passaria à posteridade como autor de romances memoráveis. Defoe teve militância intensa como **dissenter**, desde muito jovem, ainda na década de oitenta. No começo do reinado de Ana, que subiu ao trono com a morte de Maria II, em 1702, tenta fazer renascer o anti-anglicanismo publicando ensaios, panfletos e o livro **Shortest Way with Dissenters** (1702), o que lhe vale a prisão. Em liberdade organiza o que se considera o primeiro jornal inglês: **The Review** e, nos anos subseqüentes, alterna períodos de entendimento e ruptura com o governo, tendo sido preso mais uma vez em 1713. Contudo, a partir da publicação de sua obra mais conhecida, **Robinson Crusoe**, em 1719, abandona a política. Seus livros notáveis, em especial **Moll Flanders** (1722), são também um testemunho da prevalência da temática moral. Defoe, como Swift, (2) está desiludido da possibilidade do homem civilizado tornar-se virtuoso. O autor de **Robinson Crusoe** é bem um exemplo de como a discussão acerca da superioridade dessa ou daquela religião acabaria desembocando no tema da moralidade, naturalmente, desde que prevaleçam em matéria religiosa os princípios da tolerância.

#### 4. A argumentação de Locke

Na prevalência da tolerância religiosa há de ter pesado, igualmente, os argumentos avançados em seu favor, devidos a John Locke (1632/1704), notadamente o seu conceito de **igreja**. Sai da Revolução Gloriosa – para cuja vitória tanto contribuiu com sua obra **Segundo Tratado de Governo** – enormemente prestigiado no seio da elite.

Locke aborda o tema nas cartas sobre a tolerância. A primeira foi escrita em latim e traduzida por William Popple, tendo-se publicado em 1689, com o título de **A Letter concerning Toleration**. Respectivamente em 1690 e 1692, são divulgadas duas outras cartas (**A second Letter concerning Toleration** e **A third Letter concerning Toleration**). A obra completa insere ainda **A fourth Letter for Toleration**.

O propósito essencial de Locke consiste em estabelecer racionalmente que o governo da sociedade civil não deve imiscuir-se nos assuntos da sociedade religiosa. Escreve:

"Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confundem essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivos e substancialmente são por completo diversas."

Além disto, prossegue, não há nenhuma razão pela qual determinada seita possa atribuir-se uma situação privilegiada e pretenda impor seu modelo às demais. O recurso à força e à coação nessa matéria deve merecer a mais veemente condenação. E a todos exorta a seguir "o perfeito exemplo do Príncipe da Paz, que enviou seus discípulos para converter nações e agrupá-las sob sua Igreja, desarmados da espada ou da força, mas providos das lições do Evangelho, da mensagem de paz e santidade exemplar de suas condutas. Se os infiéis tivessem que se converter mediante a força das armas, se o cego e o obstinado tivessem que ser lembrados de seus erros por soldados armados, seria mais fácil que Ele o fizesse pelo uso do exército das legiões celestiais do que por qualquer protetor da Igreja, não obstante poderoso, mediante seus dragões".

Locke vai considerar separadamente a sociedade civil e a sociedade religiosa para fixar os princípios a que se subordinam.

A comunidade, afirma, é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Essa esfera estará regulada em lei, cumprindo ao governo fazer respeitá-la recorrendo inclusive ao emprego da força.

Entre as atribuições do governo não se inclui o cuidado das almas. Essa é uma questão que somente pode ser delegada ao próprio

interessado. É a fé individual que dá força e eficácia à religião eleita com vistas à salvação. Em segundo lugar, o governo civil age por coação, o que deve ser excluído do âmbito da convicção religiosa. As penalidades são fúteis e inadequadas quando se trata de convencer o espírito e não seriam capazes de produzir qualquer crença religiosa digna desse nome. Finalmente, se houvesse apenas uma religião verdadeira não haveria esperança de que a maioria dos homens alcançasse a salvação, se os mortais fossem obrigados a ignorar os ditames de sua própria razão e a agir cegamente. E se essa única religião devesse ser atribuída a determinado príncipe e a um único país, os homens deveriam sua felicidade eterna aos azares do nascimento, o que seria absurdo flagrante.

Análise idêntica vai merecer a sociedade religiosa. Define igreja como uma sociedade organizada livremente pelos homens com vistas ao culto público de Deus, acreditando que a forma de fazê-lo seja "aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas". É essencial o caráter voluntário da associação porquanto ninguém nasce membro de uma igreja determinada.

Em que consiste o poder da Igreja? Como qualquer organização humana deve possuir leis obrigatórias, se quer sobreviver. Contudo, nenhum de seus membros isoladamente pode formular tais leis desde que se trata de uma organização regida pelo princípio da adesão voluntária. Não encontra qualquer evidência de que a instituição deva ser dirigida por um bispo ou presbítero cuja autoridade legal derive por sucessão contínua e ininterrupta dos próprios apóstolos. Reconhece ser irrecusável o direito de nutrir semelhante crença sem que isto a torne aceitável universalmente.

Sendo a igreja uma sociedade destinada ao culto público de Deus, por meio do qual se espera alcançar a vida eterna, deve ser-lhe interdita toda ação voltada para a posse de bens civis e terrenos com o emprego da força. A máxima sanção que pode aplicar consiste na exclusão de seu seio de transgressores das regras voluntariamente aceitas.

Em matéria religiosa deve vigorar a tolerância tanto entre pessoas que professam diferentes crenças como entre as próprias igrejas. O argumento principal consiste no seguinte:

"Nenhuma religião pode ser útil e verdadeira se não se acredita nela como verdadeira. ... Se eles acreditam, virão por sua livre vontade; se não acreditam, de nada lhes valerá comparecer. Por conseguinte, por maior que seja o pretexto de boa vontade a caridade, e a preocupação de salvar a alma dos homens, não podem ser forçados a se salvar."

A lei civil deve pois assegurar a tolerância para as diversas sociedades religiosas.

Locke estabelece duas restrições à tolerância em matéria religiosa. A primeira refere-se àquela seita que se atribui o poder de excomungar e depor reis, constituindo-se de tal forma que seus membros tornam-se de fato súditos de um príncipe estrangeiro. Cita como exemplo aos maometanos mas na verdade tem em vista os católicos. O benefício da tolerância deve ser igualmente negado aos ateus porquanto a negação de Deus dissolve todos os vínculos da sociedade humana, sustentados por promessas, pactos e juramentos que se veriam assim privados de toda santidade e segurança.

"Na realidade, acrescenta, falando francamente, como convém, de homem a homem, não se devem excluir os pagãos, nem os maometanos e nem os judeus da comunidade por causa da religião. O Evangelho não o ordena."

E conclui:

"Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado) mas a recusa da tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião. ... Tem sido este o curso de eventos comprovados com abundância pela História, sendo, portanto, razoável supor que o mesmo ocorrerá no futuro, se o princípio de perseguição religiosa prevalecer, tanto por parte do magistrado como do povo, e se os que devem servir de escudeiros da paz e da concórdia incitarem os homens às armas ao som da trombeta de guerra, soprada com toda a força de seus pulmões."

## **5. Emergência do tema da Moral Social**

Até a Época Moderna, em todo o Ocidente, incumbia, diretamente, à Igreja Católica o monopólio no estabelecimento da moralidade social. Tal se dava não apenas em decorrência da virtual simbiose entre moral e religião como, igualmente, pelo poder de que dispunha a Igreja em relação a diversos institutos essenciais à vida social, como o casamento, a administração dos cemitérios, a legitimação da autoridade, etc. A situação muda radicalmente com o advento do protestantismo.

É plausível supor que, de início, os próprios protestantes não se tenham dado conta da singularidade da mencionada esfera da vida social. Pelo menos o tema não é considerado diretamente por Locke, cuja obra refletia nitidamente as concepções da elite que conseguiu implantar o governo representativo na Inglaterra. Mais relevante pareceu-lhe fixar os fundamentos da tolerância religiosa. A partir daí, naturalmente, os homens aprenderiam a decidir, em sociedade, aqueles problemas que não diziam respeito diretamente nem à vida política nem à vida religiosa. Contudo, tal

não se dá automaticamente, tratando-se na verdade de processo dilatado no tempo, como se verá da reconstituição a seguir.

Estudioso da cultura ocidental nesse período, o pensador francês Paul Hazard considera que Pierre Bayle (1647-1707) foi o primeiro pensador a afirmar, de modo radical, a independência entre moral e religião. Escreve Hazard: "Estabelecidas a prova e a contraprova, Bayle chega ao termo de sua demonstração: religião, moralidade, longe de serem indissociáveis, são independentes; pode-se ser religioso sem ser moral; pode-se ser moral sem ser religioso. Um ateu que vive virtuosamente não é um monstro que suplanta as forças da natureza".(3)

Bayle foi vítima da intolerância religiosa que se abateu sobre a França na segunda metade do século XVII, quando os protestantes eram expulsos do país ou obrigados a converter-se. Por isto mesmo dedicou sua obra – volumosa e diversificada, que culmina com o **Dicionário Histórico-crítico** (1697) – a dar fundamentos mais sólidos à tolerância. Neste sentido, como observa Brehier, a crítica de Bayle desfaz, sistematicamente, a pretendida conexão dos principais dogmas religiosos com as necessidades fundamentais da razão e da moralidade. Ao que acrescenta: "Os dogmas são anti-rationais; em relação a eles, a razão nada tem a fazer, nem pró, nem contra; o homem os recebe por revelação, e como na aceitação ou repúdio da revelação não intervém a filosofia, a sociedade deve respeitar os homens que, em matéria religiosa, sejam antidogmáticos e até os ateus, opinião muito atrevida naqueles tempos intolerantes". (4)

A rigor o problema da organização da sociedade sem a tutela da Igreja não se circunscrevia à moral. No plano político, a guerra civil inglesa e a fracassada experiência de Cromwell, no século XVII, tiveram como corolário a meditação resumida por Locke no **Segundo Tratado do Governo Civil**, instrumento que permitiu a unificação dos pontos de vista da elite e o início da prática dos sistema representativo com a revolução de 1689.

Na opinião do autor da **Crise da Consciência Européia**, o próprio Locke teria oportunidade de apontar o passo seguinte ao escrever, no **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**, que, "com exceção dos deveres que são absolutamente necessários à conservação da sociedade humana, não se poderia indicar nenhum princípio de moral, nem imaginar nenhuma regra que, em toda parte do mundo, não seja desprezada ou contraditada pela prática generalizada de algumas sociedades inteiras". Ao que observa Hazard: "Aqui aparece a possibilidade de uma nova moral: de moral que nada tenha de inato, nem mesmo a idéia do bem ou do mal, mas que seja legítima e necessária, pois que teria o encargo de manter nossa existência coletiva."

Caberia a um discípulo seu popularizar a tese de que a moral é essencialmente social. Este seria Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conde de Shafsterbury, filho de Lorde Shafsterbury, o notável homem de Estado do século XVII que protegera Locke e o estimulara na concepção do sistema representativo. Anthony Cooper tivera a Locke como seu preceptor. O seu famoso texto **A Letter Concerning Enthusiasm** (1708) procura fazer sobressair o caráter imperativo do estabelecimento da moralidade social. Vale dizer: no ambiente protestante que se instaurara na Inglaterra, caberia à própria sociedade fixar as regras de comportamento recomendáveis. Nesse período, como iremos referir, tentava-se sem resultado impor determinadas normas. Ainda não se tornara claro que pressupunham certo nível de consenso.

Anthony Cooper acredita em inclinações sociais, dirigidas, em cada espécie animal, para o bem da espécie. Estas inclinações são obra de uma providência e mantêm a harmonia perfeita da ordem universal. O homem possui um "sentido moral" que o faz conhecer o bem e o mal.

Contudo, não se dava conta de que os valores da sociedade poderiam não ser os mesmos da aristocracia – que procurava exaltar em sua obra – como se tornou evidente no debate que se sucedeu. Essa descoberta seria devida ao seu principal crítico – Bernard Mandeville (1670-1733). Mandeville percebeu que as qualidades morais de determinado indivíduo não o levavam, obrigatoriamente, a contribuir para que a sociedade alcançasse os objetivos a que se propunha. E, mesmo, que certos defeitos, numa coletividade restrita, como a ambição, poderiam trazer resultados benéficos à sociedade.

Para popularizar suas idéias, imaginou a seguinte fábula: havia uma sociedade próspera e feliz, repleta de virtudes públicas produzidas por vícios privados, quando um dia Júpiter decidiu mudar as coisas e tornar virtuosos a todos os indivíduos. Em conseqüência disto, desapareceu efetivamente a ambição, o desejo de lucro, de luxo, mas ao mesmo tempo desapareceu a indústria e tudo quanto fazia com que a sociedade fosse próspera e feliz.

Seu livro básico – **A Fábula das Abelhas** (1723) (5) – insere o sugestivo subtítulo: “Vícios privados, virtudes públicas” (**Private Vices Public Benefits**). Na crítica a Anthony Cooper, Mandeville logrou demonstrar, de modo insofismável, que os valores morais presentes na sociedade variam com o tempo e não podem ser pura e simplesmente identificados com as virtudes que os homens piedosos se sentiam obrigados a cultivar com o propósito de salvar as próprias almas. Tampouco reduz a moral social a uma questão de direito. A exemplo da moral individual, deve estruturar-se em torno de valores que as pessoas aceitem e procurem seguir livremente. E apontou também um critério segundo o qual devem ser

incorporados à vida social, ao exaltar o trabalho e a tenacidade, colocados a serviço do progresso material.

O debate da moral social, na Inglaterra da primeira metade do século XVIII, ganhou enorme intensidade, achando-se refletido na obra dos escritores que se tornariam renomados: Daniel Defoe (1660-1731) – autor de **Robinson Crusoe** (1719) e **Moll Flanders** (1722) – e Jonathan Swift (1667-1745), cujo livro mais famoso seria **As Viagens de Gulliver** (1726). Significativa contribuição, no sentido de precisar o seu objeto, seria dada por Joseph Butler, bispo de Durham (1692-1752). Subseqüentemente passa à universidade, onde é sistematizado, sobretudo na obra de Francis Hutcheson (1694-1746), professor de moral na Universidade de Glasgow, posto em que seria substituído por Adam Smith (1723-1790).

Quando aparece o livro clássico de David Hume (1711-1776) – **Inquiry Concerning the Principles of Moral** (1751) – a autonomia da discussão ética acha-se estabelecida.

A moral social é, portanto, uma das criações fundamentais da Época Moderna, fazendo parte do conjunto de ingredientes que sustentam o sistema representativo.

A evidencia de que seria necessária a reconsideração das regras de comportamento social, tradicionalmente fixadas pela Igreja Católica, decorreu do fato de que algumas das igrejas reformadas tentaram substituí-la. Tal se deu através da criação de entidade especialmente dedicada à moralidade social, cuja atividade adiante se descreve.

No período considerado, isto é, primeiras décadas do século XVIII, estruturara-se um movimento de cunho moralista, muito atuante e de grande influência. Denominava-se **Sociedade para a Reforma dos Costumes** e, 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. Nessa data registra-se que, no ano anterior, a sociedade havia levado aos tribunais cerca de duas mil denúncias contra atos imorais. 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.

A campanha em prol da moralização dos costumes era conduzida de forma a fazer crer que as pessoas não virtuosas eram de fato autênticos inimigos do Estado. Assim, um dos líderes do movimento escrevia em 1701: "Os negócios públicos de uma nação não podem deixar de sofrer certos danos onde a impiedade campeia livremente e sem restrições. Se as portas da

torrente do pecado estão abertas, a confusão irromperá no governo como um dilúvio. Os homens que violam sem controle as normas da religião natural e da modalidade farão crescer a ilegalidade e o desgoverno, ... desafiarão os melhores governos ... e estão prontos para promover a insurreição e o tumulto público". Em suma, a idéia geral era a de que a estabilidade política achava-se na dependência do exercício virtuoso da cidadania. Os mais extremados chegavam mesmo a afirmar que a imoralidade e a dissolução dos costumes vigentes no país atrairiam certamente a ira divina. O terremoto que atingiu Londres em 1692 e as grandes tempestades de 1703 eram considerados como expressões da cólera de Deus.

Em conformidade com o que indicamos, ao arrefecimento da influência pública da **Sociedade para a Reforma dos Costumes** seguiu-se o grande debate de cunho teórico de que resultou se estabelecessem os fundamentos da moral social em integral conformidade com a tradição inglesa, fixada na Época Moderna, de referir o conhecimento humano à experiência. No caso particular da moralidade social, Hume sugeriu que se louvava de costume sustentado por sentimento que se poderia perceber instintivamente: a simpatia espontânea que as pessoas expressam, mesmo numa conversação coloquial, por aqueles que cometem gafes, logo percebidas pelo interlocutor. Adam Smith que publicamente declinou a condição de seu discípulo, dedicou ao tema o livro **Teoria dos sentimentos morais** (1759).

O encontro desse fundamento, no curso do referido debate teórico, dando nascedouro à **ética social**, disciplina que irá permitir a compreensão do fenômeno batizado de **moral social de tipo consensual**.

## 6. A moral social de tipo consensual

A denominação é devida a Max Weber e expressa bem a novidade surgida na Época Moderna.

Na Idade Média, como indicamos, cabia à Igreja Católica aprovar os costumes. A título de exemplo: não se admitia o divórcio. Em muitos países onde a hegemonia da Igreja Católica não desapareceu, com o surgimento da Época Moderna, essa proibição prolongar-se-ia até o século XX. Adicionalmente, dispunha de certas prerrogativas que tornava impossível a sobrevivência de quem se rebelasse contra os seus ditames, como era o caso do monopólio dos cemitérios. No Brasil imperial, muitos intelectuais tiveram que ser enterrados em cemitérios mantidos por grupos de estrangeiros, prerrogativa de que dispunham notadamente os ingleses, em algumas cidades onde eram numerosos, em decorrência de seus

investimentos. Onde inexistia tal alternativa, muitas famílias recorreram ao artifício de forjar uma conversão de última hora.

A par disto, nos países protestantes, devido à multiplicação das igrejas, nenhuma delas revelou-se com força suficiente para impor-se à sociedade como um todo --e não apenas aos seus membros-- determinados comportamentos sociais. Devido a essa impossibilidade efetiva, toda grande mudança de índole moral passou a exigir prolongadas discussões, na busca de consenso. Sem este, dificilmente o Parlamento conseguiria tornar legal a mudança em questão.

Ilustra bem a mencionada circunstância, na Inglaterra, a evolução do posicionamento em face dos sindicatos. Estes surgiram quando apareceram as máquinas substituindo mão-de-obra. Denominaram-se **trade-unions**. Seu propósito era destruí-las (**quebrar máquinas**, como se dizia na época). O governo proibiu seu funcionamento e perseguiu ferozmente suas lideranças.

Os operários das manufaturas foram derrotados e as máquinas tomaram os seus lugares. A própria manufatura, a seu tempo, correspondia ao primeiro grande passo na divisão do trabalho, posto que cada operário cuidava de fazer determinada peça, abolindo a figura do artesão. Certamente, esse fracionamento das operações facilitou o surgimento de um aparelho mecânico para fazê-lo em lugar do trabalho braçal.

Com o passar do tempo, os operários (desta vez nas fábricas) voltam a organizar-se e adotam aquele mesmo nome (**trade unions**). Embora existisse a proibição, o governo as tolera (antes dizia respeito à quebra de máquinas; agora suscitavam outras questões). Em 1868, as **trade unions** realizam o seu primeiro congresso nacional. Notadamente nos anos de 1871 a 1876, em meio a acaloradas discussões não apenas no próprio Parlamento mas na imprensa, aprova-se legislação reguladora de seu funcionamento. Entre as disposições então estabelecidas, vigorava a proibição de que se transformassem (ou criassem) partido político. Em 1900, as **trade unions** criam o Partido Trabalhista, iniciativa que iria desencadear nova e prolongada celeuma. Parte do eleitorado condena a decisão do Partido Liberal de facultar-lhe a possibilidade de concorrer às eleições, inscrevendo em alguns distritos, na sua legenda, nome de trabalhista, levando lenha à fogueira.

O certo é que se estabeleceu determinado consenso, sancionado pelo Parlamento ao estabelecer regras de funcionamento para o Partido Trabalhista. A principal restrição consistia em proibir que os sindicalizados, globalmente, passassem a fazer parte da agremiação. Os sindicatos nela teriam representação, do mesmo modo que outras organizações que contribuíram para o seu surgimento, a começar da renomada Sociedade Fabiana.

Assim, o passo inicial, quando se trata de imiscuir-se na esfera moral, corresponde à busca de determinado consenso. Nem se diga que se trata de tarefa fácil. Nos Estados Unidos, que é também país com maioria protestante --isto é, com ampla diversidade de igrejas--, não se consegue estabelecê-lo no que diz respeito à prática do aborto.

A praxe descrita limita-se praticamente aos países ocidentais onde católicos e protestantes têm peso social equiparável ou então, em países onde os protestantes são maioria.

## NOTAS

(1) Constantes do livro **The Dissenters; from Reformation to the French Revolution**. Oxford University Press, 1978, da autoria de Michael R. Watts.

(2) Jonathan Swift (1667/1745) diplomou-se em teologia e ocupou altos cargos na Igreja Anglicana, sendo autor de extensa bibliografia aparecida no período. Seu livro mais famoso seria **As viagens de Gulliver** (1726), cujo personagem central, depois de ter percorrido todo o mundo e conhecido diferentes espécies de homens e animais, comprova que os da própria espécie não nasceram para a virtude. Os cavalos é que seriam os seres virtuosos por excelência.

(3) **La Crise de la Conscience Européenne** – 1680/1715, Paris, Gallimard, 1961, vol. 2, p. 78.

(4) **História da Filosofia**, tradução espanhola, 4ª edição, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956, Vol. II, p. 474.

(5) No período considerado discutiu-se se as abelhas, que constróem um objeto geométrico perfeito, precisariam saber geometria para fazê-lo, numa alusão à situação do homem que, na vida social, ignora os desígnios últimos da Providência.

## LEITURA COMPLEMENTAR

### a) Como se conceitua a moral

A moral corresponde ao conjunto das regras de conduta admitidas em determinadas épocas, podendo ser, de igual modo, consideradas como absolutamente válidas.

Do ponto de vista histórico, pode-se considerar o Decálogo de Moisés como uma primeira tentativa bem sucedida de delimitar essa esfera da vida social. A simbiose que teria lugar, no fim do helenismo, entre a tradição judaico-cristã, expressa nos Dez Mandamentos, e o tipo de inquirição racionalizante criada pela cultura grega, iria ensejar se explicitassem muitas questões implícitas naquela tradição. Na espécie, os elementos típicos seriam as noções de **pessoa e livre arbítrio**, que o cristianismo viria a suscitar. Apesar dessa circunstância, durante largo período da cultura ocidental as regras morais eram entendidas como aqueles preceitos validados por inspiração religiosa. Na Época Moderna empreendeu-se esforço significativo em prol da consideração da moral como algo de válido em si mesmo, independente das religiões.

Em que pese esse largo processo, a moral está longe de poder definir-se como algo de racional.

A rigor, a ação humana só no plano individual pode ser racional ("O verdadeiro característico do ente humano é a capacidade de conceber um fim e dirigir para ele as próprias ações, sujeitando-as a uma norma de proceder" – Tobias Barreto). O fato de que a inspiração possa ser irracional (como quer a psicanálise, ao que suponho, corretamente) não invalida a tese, tomando-se a média dos indivíduos considerados normais, ou apenas medianamente neuróticos (mais expressamente, excluindo-se os psicopatas e os idiotas).

No plano coletivo a ação humana toma-se irracional, desde que os fins não se compatibilizam ou, quando tal ocorre, as ações não se coordenam, atrapalham-se mutuamente, etc. A cidade, que é talvez o grande projeto de fazer da vida humana algo de plenamente racional, corresponde ao exemplo mais flagrante de como fins visados racionalmente chegam a se transformar em inomináveis irracionalidades.

Assim a moral há de conservar, inelutavelmente, essa ambigüidade, de exigir o momento da reflexão preservando simultaneamente uma componente irracional intransponível (pelo menos para as pessoas que buscam circunscrevê-la aos marcos da vida humana conhecida, isto é, terrena, e sem apelos à fé religiosa).

Outra tensão da moral há de consistir na sua componente subjetiva, pressupondo, ao mesmo tempo, princípios válidos universalmente e, portanto, constitutivos de determinada objetividade. Assim, pode-se dizer que a moral pode ser definida como o acordo entre a consciência e os preceitos consagrados. No âmbito de sua competência, a consciência será o autêntico juiz, mas tendo presente a circunstância de que não lhe há de competir a instauração de uma nova moralidade.

Talvez que os temas aqui aflorados possam ser melhor esclarecidos considerando-se as questões da objetividade do código e a subjetividade da moral, de um lado, e de outro, a das relações entre moral, direito e política.

Ao fazê-lo, temos em vista a advertência de René Gautier, na introdução a **L'Éthique a Nicomaque** (Louvain, Publications Universitaires, 1970, tomo I, págs. 275/276), segundo a qual Deus não está de modo obrigatório ausente da moral. Tal não pode se dar, por exemplo, em relação aos católicos e protestantes. Contudo, mesmo nessa circunstância, Deus será a última palavra da moral e não a primeira. De sorte que, dizendo respeito às relações entre as pessoas, a moral social deve encontrar fundamentos laicos, válidos para todos, inclusive aos que não acreditam em Deus. Apenas os crentes irão inseri-la num contexto mais amplo, vinculando o cumprimento de seus preceitos às suas crenças religiosas. Precisamente essa circunstância é que estabelece uma distinção entre moral individual e moral social. Embora devam coincidir quanto aos princípios, nos marcos de determinado contexto cultural, diferenciam-se nitidamente quanto à fundamentação. A moral social de tipo consensual, sendo válida para todos, não pode repousar em ditames dessa ou daquela religião ou em doutrinas que se proponham tão somente contrapor-se a enunciados de caráter religioso. Vale dizer: a religião deixa de servir como referencial, tomado positiva ou negativamente.

## **b) Objetividade do código e subjetividade da moral**

A moral é subjetiva. Quando um princípio moral é adotado pela comunidade e torna-se lei, transita-se para a esfera do direito.

Pode-se contudo dizer que o código moral judaico-cristão, em nossa civilização ocidental, é dotado de objetividade, isto é, vale para todos, universalmente.

A validade universal do código judaico-cristão decorre da circunstância de que repousa num ideal de pessoa humana que penetrou fundo em nossa cultura.

Os ideais, segundo o entendimento kantiano, são arquétipos inspiradores. Kant consideraria improcedentes as críticas que apontam para

o caráter utópico da **República** de Platão, chamando a atenção para a necessidade de dispormos de um ideal de sociedade a fim de conceber-lhe uma Constituição. Sobre o papel desses ideais teria oportunidade de escrever:

"A virtude e, com ela, a sabedoria humana, em toda a sua pureza, são idéias. Mas o sábio (do estóico) é um ideal, isto é, um homem que não existe senão no pensamento, mas que corresponde plenamente à idéia de sabedoria. Assim como a idéia faculta a regra, o ideal serve, de modo semelhante, de **protótipo** à determinação completa da cópia e nós não temos, para julgar nossas ações, outra regra senão a conduta deste homem divino que conduzimos em nós e ao qual nos comparamos para nos julgar e também para nos corrigir, mas sem poder jamais alcançar a perfeição." (**Crítica da razão pura**, tradução francesa de Tremesaygues e Pacaud, Paris, PUF, 2ª ed., 1950, págs. 413-414).

O código moral cristão não é certamente uma elaboração racional. Mas está centrado num núcleo básico que é o ideal de pessoa humana. Buscando sistematizar os diversos mandamentos do código, Kant formularia o imperativo categórico nestes termos: "Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca como puro meio." (**Fundamentação da metafísica dos costumes**, tradução de Antonio Pinto de Carvalho, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1964. pág. 92).

Mas Weber entreviu com acerto que o chamado formalismo kantiano não podia ser entendido como significando que sua moral estivesse dissociada e alheia ao conteúdo da atividade humana. A propósito escreveu: "Tomemos um exemplo tanto quanto possível distanciado de toda política e podemos talvez compreender claramente qual é a significação 'puramente formal' da ética kantiana, debatida com tanta freqüência. Suponhamos que a propósito de suas relações eróticas um homem faça a uma mulher esta confidência: 'De início nossas relações eram somente paixão; agora, constituem um valor'. De acordo com o espírito moderado e sem calor da ética kantiana, exprimiríamos a primeira metade da frase na forma seguinte: 'De início não éramos um para o outro senão um meio' e deste modo poderíamos considerar a frase inteira como um caso particular do célebre imperativo que chegou a ser curiosamente apresentado como expressão puramente histórica do 'individualismo', quando em realidade é uma formulação verdadeiramente genial para caracterizar multitude infinita de situações éticas, e que deve ser entendida corretamente." (Ensaio sobre o sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômicas (1917), tradução francesa de Julien Freund in **Essais sur la théorie de la science**, Paris, Plon, 1965, págs. 425-426). A validade universal daquele princípio decorre precisamente do fato

de que sintetiza o ideal de pessoa humana arraigado em toda a tradição cultural do Ocidente.

É certo que a moral não se reduz ao ideal de pessoa humana. Este, contudo, representa o seu núcleo e corresponde à fonte inspiradora de grande parte das relações abrangidas pela moralidade.

Assim, sem embargo do caráter subjetivo da moral, o ideal de pessoa humana (isto é, o núcleo da moral) é dotado de plena objetividade, no sentido de que vale para todos. Pode-se divergir quanto à forma de fundamentá-lo, isto é, se seu suporte último se reduziria à revelação cristã ou se comportaria uma tentativa de fundá-lo racionalmente, no estilo da moral kantiana. Mesmo os cientificistas que se dispusessem a negar qualquer das duas possibilidades, não chegariam a se contrapor ao ideal propriamente dito. Finalmente, a aceitação da ausência de moralidade nas inclinações – na linha preconizada por Tobias Barreto, ao opor a cultura à natureza – e, portanto, da impossibilidade virtual de vir o homem a se tornar um ser moral, de modo pleno e integral, não implica na renúncia a semelhante ideal, desde que sua eficácia é de certa forma reconhecida.

Assim, pode-se afirmar que o ideal de pessoa humana, acalentado na cultura ocidental, é válido para todos, equivale dizer, é dotado de objetividade, embora as culturas nacionais, em diversos períodos históricos, se hajam defrontado com o problema de formular-se uma acepção de pessoa humana ou de rever a que havia sido consagrada pela tradição. Esse fato decorre da verdadeira peculiaridade da moral, isto é, de que deve ser interiorizada e incorporada à vivência individual. A sociedade não pode igualmente eximir-se de semelhante imperativo, o que a leva a manter um diálogo incessante com o arquétipo gerado pela universalidade da cultura.

A moral pode portanto ser definida como o acordo entre a consciência e os preceitos consagrados. No âmbito de sua competência a consciência é o autêntico juiz.

O caráter subjetivo da moral e a condição de objetividade do código cria a tensão na qual se desenvolve a existência humana.

### **c) Relações entre moral, direito e política**

No tópico precedente foram lançadas as bases para o estabelecimento de uma distinção radical entre moral e direito. A moralidade é subjetiva, coage interiormente. Pouco importa que entre os homens nem todos adquiram essa virtude ou mesmo que poucos possam ser dotados dessa capacidade, como afirmam certos autores. E o fato mesmo de que os homens tendem a ceder às inclinações que revelou a necessidade de uma outra instância apta a coagir externamente: o direito.

No entendimento do direito formularam-se várias tendências. Nessa matéria – a filosofia do direito –, aliás, o Brasil tem larga tradição, encontrando alguns de seus cultores acatamento internacional. Não seria o caso de examinar o tema nesta oportunidade.

O que se pretende destacar é que uma lei jurídica só encontra suporte moral quando repousa em princípios válidos universalmente para a comunidade. Em muitas circunstâncias, um princípio se formula na área política e só mais tarde adquire foros de moralidade.

A relação entre moralidade (obrigação que coage subjetivamente) e lei jurídica (obrigação que coage externamente) é complexa. Mas nas sociedades democráticas do Ocidente muito dificilmente se estabelecem novas obrigações legais sem que estas estejam moralmente apoiadas pela comunidade. Este é justamente o traço que as distingue do totalitarismo.

Para a compreensão das relações entre moral e política, parece essencial ter presente, desde logo, que o curso histórico está longe de poder classificar-se como processo racional. Ao contrário, o curso histórico é sobretudo a esfera da violência e da força. Ou como queria o filósofo alemão Karl Jaspers (1883/1969), a tradição histórica consciente não passa de uma **delgada película sobre o solo de vulcão que é o homem**.

É justamente esta tensão entre as esferas da racionalidade e da violência que dimensiona com propriedade a filosofia política. De um lado, inspira-se numa acepção de pessoa humana, ingrediente filosófico que a instrui. De outro, deve levar em conta a realidade histórica concreta e, por fim, nutrir uma atitude de respeito e acatamento em relação à moralidade. A consideração unilateral de qualquer destes aspectos tem dado origem a filosofias políticas de todo incoerentes ou que se transformam em sustentáculos de uma prática inteiramente dissociada da moralidade, enquanto a atitude oposta, isto é, o respeito a esse conjunto indissociável, tem propiciado a concepção de doutrinas autenticamente perenes.

A exaltação unilateral da racionalidade do homem levou o filósofo francês Jean-Jacques Rousseau (1712/1778) a formular uma doutrina que, longe de conduzir ao culto sagrado da lei, como era seu propósito, teve como resultado, na Revolução Francesa, o arbítrio e a anarquia. A inspiração moral, em que se apoiou Karl Marx (1818/1883) -- ao formular o que poderia ser denominado de décimo primeiro mandamento ("não explorarás o trabalho alheio")-- facultou fundamentos tão frágeis à sua filosofia política a ponto de ter sido apropriada por uma facção sem qualquer vínculo com a tradição humanista ocidental. E que inaugurou, no século passado, o regime conhecido sob a denominação de sistema totalitário, onde não sobrevive o menor respeito à pessoa humana e a hipocrisia é o principal vínculo que se mantém com a moralidade.

Em contrapartida, os princípios estabelecidos por John Locke (1632/1704) no **Segundo Tratado do Governo Civil** (1690) revelaram não só extrema perenidade como sobretudo a possibilidade de incorporar as resultantes de novas circunstâncias. Locke formula a doutrina do sistema representativo em contraposição à tese da origem divina do poder do monarca. A acepção de pessoa humana subjacente é a do protestantismo, o que a coloca a salvo de todo utopismo. O próprio Locke reconhece e proclama que o interesse, e não princípios morais altruísticos, é que move o homem a constituir a sociedade civil. Escreve:

"Se o homem é tão livre como se disse do estado de natureza, se ele é senhor absoluto de sua pessoa e de seus bens, sem ceder em nada aos maiores, se não está sujeito a ninguém, por que renunciaria à sua liberdade? Por que abandonaria este império, para submeter-se ao poder e ao controle de outra potência? A resposta é evidente: mesmo que ele possua tantos direitos no estado de natureza, deles somente usufrui de forma muito precária achando-se constantemente exposto à usurpação dos outros. Todo mundo é tanto rei quanto ele, todos são iguais, e a maior parte não respeita estritamente nem a equidade, nem a justiça, o que torna o usufruto da propriedade, que possui nesse estado, muito perigoso e incerto. Isto o leva a abandonar esta condição, de liberdade, é certo, mas cheia de terrores e de contínuos perigos: não é pois sem razão que ele solicita e consente em associar-se a outros homens, que já se reuniram ou pretendem fazê-lo, a fim de salvaguardar mutuamente suas vidas, suas liberdades e suas fortunas, o que designo sob o nome geral de propriedade." (**Two treatises of government**, Cambridge University Press, 1965 [§ 123], pág. 395).

A doutrina do sistema representativo, em sua formulação originária, leva em conta estritamente as circunstâncias concretas. O elemento apto a evidenciá-lo são as regras da tolerância, então estabelecidas, somente aplicáveis aos que se disponham à observância dos princípios essenciais à convivência política. O problema em tela tem sua origem na questão religiosa, matéria em relação à qual Locke reivindicava inteira liberdade de consciência. A Igreja, a seu ver, consistia numa associação voluntária, cujos membros não lhe tinham confiado o dever de punir, sobretudo pelo fato de que os homens jamais constituiriam uma instituição possuidora da verdade total acerca dos destinos da humanidade. A propósito observam Leroux e Leroy: "Locke reclama, pois, inteira liberdade do indivíduo em matéria religiosa, com esta reserva: não se poderia autorizar uma atitude religiosa que conduzisse o indivíduo a prejudicar seja ao outro seja ao Estado. Por esta razão, de ordem estritamente política, Locke exclui do benefício da tolerância, de uma parte, os ateus, aos quais falta a base própria da moralidade, e de outra as religiões, que exigem de seus fiéis obediência a um princípio estrangeiro:

nomeia aqui aos maometanos, mas visa manifestamente a Igreja romana." (E. Leroux e A. Leroy. **La philosophie anglaise classique**, Paris, Librairie Armand Colin, 1951, pág. 84).

Finalmente, a filosofia política de Locke, sem se mesclar na esfera da moralidade, guarda para com esta uma atitude de respeito e de acatamento. Embora se possa dizer que, ao conceber o sistema representativo, tinha em vista o estabelecimento das condições políticas necessárias a que os homens efetivassem, na terra, uma obra digna da glória de Deus, e, portanto, estivesse em última instância numa relação de subordinação ao problema teodiceico, vale dizer, à teologia, a circunstância em nada altera a essência mesma do problema, que é o da relação entre filosofia e moralidade. A fundamentação de uma atitude de respeito e acatamento, evitando ciosamente toda confusão de planos, pode variar, e isto precisamente assegurou validade universal à doutrina lockeana, em que pese o contexto protestante que o inspirou.

## FILME

### **O nome da rosa.**

Filme franco-italiano de 1986. Direção de Jean-Jacques Annaud. Transposição para o cinema da obra do mesmo nome, de Umberto Eco, imortalizada pela interpretação de Sean Connery (monge franciscano Guilherme de Baskerville). Tempo de duração: 130 minutos.

O livro de Umberto Eco procura dar uma feição policial a um aspecto fundamental da Idade Média, isto é, a maneira como foi preservado o legado grego. O incidente dá-se em torno de um dos textos de Aristóteles.

Entendendo que um dos livros da *Retórica* poderia pôr em causa as verdades ensinadas pela Igreja e para impedir que as pessoas que eventualmente o consultassem, na Biblioteca do Mosteiro, tivessem a possibilidade de transmitir o seu conteúdo, o velho monge cego (Jorge) envenena as suas páginas. A sua consulta equivaleria à morte. Para dar ao seu relato o tom de uma investigação policial, Eco procura insinuar outras razões que poderiam levar àquele desfecho.

O fato aqui relatado, desde logo, é naturalmente o grande segredo do livro, penosamente reconstituído por Guilherme de Baskerville. Como nossa intenção é despertar o interesse pela cultura daquele complexo período, não teria sentido ater-nos ao encaminhamento que foi dado ao romance, aliás o que lhe assegurou tão amplo sucesso.

A periodização da Idade Média facilita a compreensão desse dilatado período histórico que durou um milênio. Procura-se ali chamar a atenção para o ciclo em que ocorre a consolidação do feudalismo, subsequente ao término das invasões de sarracenos, húngaros e normandos, que se dão no século IX e em parte do século X. A coroação de Oto I, em 952, como imperador do Sacro Império, é marco dessa nova fase. O feudalismo é outro ingrediente formador da cultura ocidental, do qual se dispõe, em nosso país, de uma visão simplista.

Os episódios relatados por Umberto Eco situam-se no início do século XIII, quando tem lugar a criação da Ordem dos Franciscanos. Ao exaltar a pobreza, essa ordem deu nascedouro a um movimento contra os ricos – abrangendo também a hierarquia da Igreja de Roma –, o que fez com que fosse acionada a Inquisição. Esta aparece no romance e não deixa de ser um dos elementos definidores da forma como se dava a transmissão da cultura, que então era eminentemente religiosa.

## EXERCÍCIOS

1. Sendo a intolerância em matéria religiosa comum às religiões, o que teria havido com o cristianismo ocidental que o levou á ruptura com essa tradição e somente na Época Moderna?
2. Porque se diz que a moralidade social de tipo consensual, surgida no Ocidente, na Época Moderna, depende da existência, na sociedade respectiva, de pluralismo religioso?